

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

**K - O**



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

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

---

K - O

---



**TRIBO  
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 Harrison

*(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 World Congress = 18º Congresso Mundial de Antropologia; Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva [et al] (organização/ organization) - Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018.

Inclui referências bibliográficas

ISBN: 978-85-62946-96-7

Modo de acesso: [https://www.pt.iaes2018.org/conteudo/view?ID\\_CONTEUDO=766](https://www.pt.iaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=766)

[https://www.iaes2018.org/conteudo/view?ID\\_CONTEUDO=767](https://www.iaes2018.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

## 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

<b>DIVERSIFICATION OF “FAMILY CARE” FOR ELDERLY WOMEN IN RURAL KENYA: CONSIDERATION OF POTENTIALS BEYOND “FAMILY”</b>	<b>3400</b>
<i>Kaori Amp Miyachi</i>	
<b>THE MATIPÚ DANCE IN THE XINGU INDIGENOUS LAND: AN AESTHETIC AND ETHNOGRAPHIC EXPERIENCE</b>	<b>3406</b>
<i>Karin Maria Vêras</i>	
<b>ESCOLA E RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO: CAMINHOS PERCORRIDOS PELOS PATAXÓ ENTRE A BAHIA E MINAS GERAIS</b>	<b>3420</b>
<i>Karla Cunha Pádua</i>	
<b>ETHNOGRAPHY WITH CHRONICALLY ILL CHILDREN AND ADOLESCENTS: THE RELATIONS AMONG THE DISTINCT ACTORS FROM/ IN A PUBLIC OUTPATIENT CLINIC</b>	<b>3434</b>
<i>Katerina Volcov</i>	
<b>ANTHROPOLOGY, LAW AND CONFLICT MEDIATION</b>	<b>3443</b>
<i>Kátia Sento Sé Mello</i>	
<b>MASCULINITIES, MORALITIES AND OCCUPATION OF PUBLIC SPACE: A STUDY ON AFFECTIVE RELATIONS AND SOCIAL TRANSGRESSIONS</b>	<b>3459</b>
<i>Kaue Felipe Nogarotto Crima Bellini</i>	
<b>THE JIGSAW FOR REWRITING THE HISTORY OF NUMBER</b>	<b>3468</b>
<i>Kay Owens</i> <i>Patricia Paraide</i>	
<b>THE SOUTHERN NGUNI CONTEXTUAL MEANING OF ILLNESS ‘INVISIBILITY’</b>	<b>3488</b>
<i>Kholekile Hazel Ngqila</i>	
<b>ÁREAS PROTEGIDAS E SOCIOBIODIVERSIDADE NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO: REFLEXÕES SOBRE OS CASOS DE XOKÓ (SE), PANKARARU E KAPINAWÁ (PE)</b>	<b>3499</b>
<i>Lara Erendira Almeida de Andrade</i> <i>Marcelino Soyinka Santos Dantas</i>	
<b>MEMORY AND OBLIVIONESS: CINEMA AS A MEMORY DEVICE FROM THE ANALYSIS OF TWO EMILIA SILVEIRA’S DOCUMENTARIES ON POLITICAL PRISONERS DURING THE MILITARY DICTATORSHIP IN BRAZIL</b>	<b>3513</b>
<i>Lara Santos de Amorim</i>	
<b>O PRANA PRASAKTI: NOS EMARANHADOS DE UMA ETNOGRAFIA DA NUTRIÇÃO</b>	<b>3530</b>
<i>Laryssa Owsiany</i>	
<b>DEL SUJETO VIAJERO Y SUS VÍNCULOS. EL VIAJE COMO MODO DE VIDA EN LA SOCIEDAD ACTUAL</b>	<b>3549</b>
<i>Laura Mercedes Oyhantçabal</i>	
<b>LA POÉTICA DEL COLLAGE EN LA MODA Y EL DISEÑO</b>	<b>3573</b>
<i>Laura Zambrini</i>	

<b>POLÍTICA LINGUÍSTICA, EDUCAÇÃO INDÍGENA E A “CIÊNCIA” DO ÍNDIO ENTRE OS TUXÁ DE RODELAS-BA</b>	<b>3582</b>
<i>Leandro Durazzo</i>	
<b>ENTRE AS PRÁTICAS DE CUIDADO E A BUROCRACIA ESTATAL. ETNOGRAFIA DA POLÍTICA DE FINANCIAMENTO EM SAÚDE MENTAL INFANTIL</b>	<b>3597</b>
<i>Lecy Sartori</i>	
<b>OS IKÓLÓÉHJ GAVIÃO DE RONDÔNIA E AS PALAVRAS DOS MISSIONÁRIOS PROTESTANTES: EQUÍVOCOS E TRANSFORMAÇÕES</b>	<b>3611</b>
<i>Lediane Fani Felzke</i>	
<b>DIREÇÕES E ROTAS MIGRATÓRIAS DE PESQUISADORES BRASILEIROS NO MUNDO</b>	<b>3629</b>
<i>Leonardo Francisco de Azevedo</i>	
<b>BUREAUCRACY AND “CULTURE”: THE RELATIONS BETWEEN STATE AND MARACATUS DE BAQUE SOLTO IN PERNAMBUC (BRAZIL)</b>	<b>3641</b>
<i>Leonardo Leal Esteves</i>	
<b>ENTRE O LEGAL E O ILEGAL: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA SOBRE O PROCESSO DE ARTIFICAÇÃO E DE LEGALIZAÇÃO DO GRAFFITI NA CIDADE DE PORTO ALEGRE</b>	<b>3653</b>
<i>Leonardo Palhano Cabreira</i>	
<b>COLLECTIVE PROCESSES OF THE WORK IN THE “POPULAR ECONOMY”: NOTES TO THINK ABOUT THE EXPERIENCE OF THE MOVIMIENTO DE TRABAJADORES EXCLUIDOS – RURAL, IN ARGENTINA</b>	<b>3664</b>
<i>Licia Maria Lilli</i>	
<b>LOUCURA, PARTICIPAÇÃO SOCIAL E DESINSTITUCIONALIZAÇÃO NOS RELATÓRIOS DAS CONFERÊNCIAS NACIONAIS DE SAÚDE MENTAL</b>	<b>3683</b>
<i>Lilian Chaves</i>	
<b>VISUAL ANTHROPOLOGY AND ENVIRONMENTAL EDUCATION IN THE CAMPOS BASIN, RJ: DESCRIPTION AND ANALYSIS OF THE TRAINING OF ARTISANAL FISHERMEN IN AUDIOVISUAL PRODUCTION FOR COMMUNITY COMMUNICATION PESCARTE</b>	<b>3692</b>
<i>Lilian Sagio Cezar</i>	
<b>ANTHROPOLOGY AND FASHION: REFLECTIONS ON THE NETWORK OF DESIGNERS FROM SALVADOR 3702</b>	
<i>Luana Nascimento Vieira</i>	
<b>RELAÇÃO ENTRE LEGIBILIDADE ESTATAL E UMA POLÍTICA ANTISSINTÉTICA DA MATRIZ AFRICANA</b>	<b>3726</b>
<i>Luana R. Emil</i>	
<b>ETNOGRAFIA DO COTIDIANO PROFISSIONAL DE TRANÇADEIRAS AFRO: APONTAMENTOS SOBRE ASPECTOS ÉTICOS, ESTÉTICOS E IDENTITÁRIOS</b>	<b>3744</b>
<i>Luane Bento dos Santos</i>	
<b>ON THE MANAGEMENT OF SCARCITY: THE “PUBLIC HEALTH CRISIS” IN RIO DE JANEIRO AS A FORM OF GOVERNMENT”</b>	<b>3759</b>
<i>Lucas Freire</i>	
<b>COLEÇÕES E VIAJANTES: ESTUDOS SOBRE PRÁTICAS DE COLETA ADOTADAS EM EXPEDIÇÕES CIENTÍFICAS PELA REGIÃO MARAJOARA NO SÉCULO XIX</b>	<b>3773</b>
<i>Lucas Monteiro de Araújo</i> <i>Agenor Sarraf Pacheco</i>	
<b>ENCONTROS E DESENCONTROS NO REGISTRO DA FEIRA DE CAMPINA GRANDE (PB)</b>	<b>3788</b>
<i>Lucas Neiva Peregrino</i> <i>Mércia Rejane Rangel Batista</i>	

<b>O BENTO, OLHARES E VALORES: ATORES, CONTROVÉRSIAS SOCIOTÉCNICAS E UMA DECLARAÇÃO DE SIGNIFICÂNCIA PARA BENTO RODRIGUES</b>	<b>3702</b>
<i>Lucas Rocha Salgado</i>	
<b>THE STRATEGIES OF SOCIAL CONSECRATION OF "GERMAN" BUSINESS ELITES IN BRAZIL THROUGH THE CONSTRUCTION OF "LIEUX DE MÉMOIRE": AN INTERDISCIPLINARY APPROACH</b>	<b>3814</b>
<i>Lucas Voigt</i>	
<b>APONTAMENTOS INICIAIS DO PROJETO "MULHERES NA PESCA: MAPA DE CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS EM MUNICÍPIOS DO NORTE FLUMINENSE E BAIXADAS LITORÂNEAS"</b>	<b>3833</b>
<i>Luceni Hellebrandt</i>	
<b>O JUDICIÁRIO E A ATUALIZAÇÃO DA POLÍTICA DE DROGAS NO BRASIL: O CASO DA "MACONHA MEDICINAL" E A CONSTRUÇÃO JURÍDICA DOS USOS DA MACONHA</b>	<b>3844</b>
<i>Lucia Lambert</i>	
<i>Luana Martins</i>	
<b>"MICROCEFALIA NÃO É O FIM": CORPO, AFETO E NOÇÃO DE PESSOA NO CONTEXTO DA SÍNDROME CONGÊNITA DO ZIKA VÍRUS</b>	<b>3861</b>
<i>Luciana Campelo de Lira</i>	
<i>Russell Parry Scott</i>	
<i>Fernanda Meira de Souza</i>	
<b>DA MORTE ARTESANAL À MORTE INDUSTRIAL. ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS PARA A NATURALIZAÇÃO DO ABATE</b>	<b>3874</b>
<i>Luciano Félix Florit</i>	
<i>Diego da Silva Grava</i>	
<b>ANTROPOLOGIA DA SAÚDE E ADOECIMENTO GENÉTICO: ESTABELECENDO "FLUXOS" E DIÁLOGOS SOBRE DOENÇA FALCIFORME NA PARAÍBA, BRASIL</b>	<b>3893</b>
<i>Luciano Patrick Dias Gomes</i>	
<i>Ednalva Maciel Neves</i>	
<i>Nádja Silva dos Santos</i>	
<b>ESPIRITUALIDADE, CURA E XAMANISMO: AS PRÁTICAS DE CURANDEIRISMO NA AMAZÔNIA ORIENTAL BRASILEIRA</b>	<b>3804</b>
<i>Lucielma Lobato Silva</i>	
<b>VALORIZAÇÃO CULTURAL NO ALTO RIO NEGRO: ACESSO À EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA ATRAVÉS DE UM PROCESSO DIFERENCIADO</b>	<b>3914</b>
<i>Luclécia Cristina Morais da Silva</i>	
<i>Isabel de Oliveira</i>	
<i>Nathan Lima da Silveira</i>	
<b>TRABALHO DECENTE? PRÁTICAS DE EMPREGO E O TRABALHO DOMÉSTICO NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA</b>	<b>3930</b>
<i>Luísa Maria Silva Dantas</i>	
<b>ÁLCOOL, LOUCURA E CRIME: MODELOS ETIOLÓGICOS DA ANORMALIDADE NO ÂMBITO DA LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL (1925-1947)</b>	<b>3949</b>
<i>Luiz Carlos Espíndola Junior</i>	
<i>Myriam Mitjavila</i>	
<b>BIOETHICS AS PROJECT AND ILLUSION: THE IDEOLOGY OF "INFORMED CONSENT" IN THE SYSTEM OF RESEARCH ETHICS REVIEW</b>	<b>3963</b>
<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	

<b>POWER, SUBJECTIVIES AND POLITICAL PRACTICES: SUBJECTIVATION PROCESS IN THE CAPS II IN ARARAQUARA</b>	<b>3968</b>
<i>Luiz Ricardo de Souza Prado</i>	
<b>MITOS E RITOS DOS MUNDOS ÁRABES E INDÍGENAS: A DANÇA COMO UM OÁSIS DE REAFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES</b>	<b>3986</b>
<i>Luiza Angélica Oliveira Guglielmini</i>	
<i>Romy Guimarães Cabral</i>	
<b>AS LINGUAGENS DO VÉU EM MANAUS/AM: O COBRIR-SE PARA REVELAR-SE</b>	<b>4002</b>
<i>Luiza Angélica Oliveira Guglielmini</i>	
<i>Romy Guimarães Cabral</i>	
<b>MODOS DE FAZER POLÍTICA NO QUILOMBO: A EXPERIÊNCIA DE COMUNIDADE NAS TENSÕES ENTRE UNICIDADE E MULTIPLICIDADE</b>	<b>4013</b>
<i>Lúnia Costa Dias</i>	
<b>ASPECTOS DO ALPINISMO CONTEMPORÂNEO NO MONTE ACONCÁGUA: IN-VERSÕES E TRANSGRESSÕES (ETNOGRÁFIA)</b>	<b>4031</b>
<i>Marcelo Balvoa</i>	
<b>MEMÓRIA COLETIVA E CONTOS DE ASSOMBRAÇÃO: UMA ABORDAGEM SOBRE A IDENTIDADE E A TRADIÇÃO DA CULTURA POPULAR EM CALDAS, MINAS GERAIS</b>	<b>4088</b>
<i>Marcelo Elias Bernardes</i>	
<b>ETHNOGRAPHIC FILM: FIELD RECORD, AGREEMENTS AND EDITED PRODUCTION OF THE OBJECT</b>	<b>4100</b>
<i>Marcelo José Oliveira</i>	
<b>ÀWỌN ̀ỌNÀ MÍMỌ: AS MULHERES DO AXÉ EM NOVA IORQUE(EUA) E SEUS CAMINHOS SAGRADOS</b>	<b>4108</b>
<i>Marcelo Niel</i>	
<b>MULHERES E PESCA NA COSTA DA LAGOA/FLORIANÓPOLIS – SC: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA</b>	<b>4115</b>
<i>Marcia Regina Calderipe Farias Rufino</i>	
<b>BETWEEN THE MANGROVE AND THE CARNIVAL: THE PRODUCTION OF AN “ECOLOGICAL” IMAGINARY IN THE AMAZONIAN ENVIRONMENT, BRAZIL</b>	<b>4130</b>
<i>Marcus dos Reis Ferreira</i>	
<b>SKY OBSERVATION AND MYTHOLOGY: THE MOON IN BALTIC-FINNIC, BALTIC, AND LAVIC TRADITION</b>	<b>4142</b>
<i>Mare Kõiva</i>	
<b>HAITIAN IMMIGRATION IN CONTAGEM/MG: MIGRATORY PROJECTS AND CIRCUITS IN THE CITY IN FEMALE NARRATIVES</b>	<b>4161</b>
<i>Maressa de Sousa Santos</i>	
<b>HISTORY, CULTURE, CULTURES: NOTIONS RADICALLY TRANSFORMED IN FRANZ BOAS’ ANTHROPOLOGY</b>	<b>4170</b>
<i>Margarida Maria Moura</i>	
<b>MULHERES MEBENGOKRÉ/KAYAPÓ: REFLEXÕES SOBRE GÊNERO DECOLONIAL E FEMINISMOS OUTROS</b>	<b>4192</b>
<i>Maria Alice de Oliveira Xavier</i>	
<b>AS MÃOS PRETAS QUE PINTAM: MULHERES, AGÊNCIA E TRADIÇÃO RITUAL NA PINTURA CORPORAL MEBENGOKRÉ/KAYAPÓ</b>	<b>4208</b>
<i>Maria Alice de Oliveira Xavier</i>	

<b>THE SEARCH FOR AN EXACT MORAL CLOSENESS TO SENTIENT ANIMALS: THE CASE OF SANDRA, THE ORANGUTAN OF THE FORMER BUENOS AIRES ZOO</b>	<b>4226</b>
<i>María Carman</i>	
<i>Valeria Berros</i>	
<b>INDIGENOUS MATHEMATICAL KNOWLEDGE AND PRACTICES: STATE OF ART OF THE LAST ETHNOMATHEMATICS BRAZILIAN CONGRESSES (2012-2016)</b>	<b>4252</b>
<i>Maria Cecilia Fantinato</i>	
<b>MEMÓRIAS, MULHERES E PODER NA PRESIDÊNCIA DAS COLÔNIAS DE PESCADORES/AS EM PERNAMBUCO.</b>	<b>4266</b>
<i>Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão</i>	
<b>CIRCULATION, CONTINUITIES AND DISCONTINUITIES IN THE BORDER AREA RIVERA-SANTANA DO LIVRAMENTO</b>	<b>4284</b>
<i>María Magdalena Curbelo</i>	
<b>THE LIFE OF KADIWÉU'S CERAMICS IN EUROPEAN MUSEUMS: A STUDY OF THE BOGGIANI AND LÉVI-STRAUSS COLLECTIONS AND THEIR VIRTUAL REPATRIATION TO THE VILLAGE OF ALVES DE BARROS</b>	<b>4298</b>
<i>Maria Raquel da Cruz Duran</i>	
<b>ANÁLISE DE REDES SOCIAIS NA DINÂMICA DA COLABORAÇÃO E DISSEMINAÇÃO DO CONHECIMENTO NO CAMPO DA REPRODUÇÃO ASSISTIDA NO BRASIL</b>	<b>4307</b>
<i>Maria Teresinha Tamanini Andrade</i>	
<i>Marlene Tamanini</i>	
<b>O TERRITÓRIO E O LUGAR DAS COMUNIDADES: EM UMA PERSPECTIVA DO DESENVOLVIMENTO</b>	<b>4331</b>
<i>Mariana Gravina Prates Junqueira</i>	
<b>CLASSES, PATRIMÔNIO, (I)MOBILIDADES. NOTAS SOBRE UMA PESQUISA EM CURSO NO VALE DO AVE (PORTUGAL)</b>	<b>4351</b>
<i>Mariana Rei</i>	
<b>INTERCULTURAL AND BILINGUAL EDUCATION (EIB), PRIVATIZATION OF EDUCATION AND MARGINALITY AMONG AWAJÚN TEACHERS IN NORTHERN PERUVIAN AMAZONIA</b>	<b>4361</b>
<i>Marianella Zúñiga Rebaza</i>	
<b>BARRAQUEIRAS E HERÓÍNAS: ESCRITOS FEMINISTAS NAS RUAS DE PORTO ALEGRE</b>	<b>4380</b>
<i>Marielen Baldissera</i>	
<b>IMPACTOS DA TRANSPOSIÇÃO DO RIO SÃO FRANCISCO SOBRE O MODO DE VIDA E A ALIMENTAÇÃO DE AGRICULTORES RIBEIRINHOS NO MUNICÍPIO DE SÃO JOSÉ DE PIRANHAS (PB)</b>	<b>4394</b>
<i>Marilda Checcucci Gonçalves da Silva</i>	
<b>REQUALIFICAÇÃO DE COLEÇÕES – PROCESSOS COLABORATIVOS EM MUSEU UNIVERSITÁRIO E PROTAGONISMO INDÍGENA: UMA EXPERIÊNCIA NO MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA – MAE-USP</b>	<b>4404</b>
<i>Marília Xavier Cury</i>	
<b>SOCIAL MOVEMENTS AND EDUCATION. INTERGENERATIONAL RELATIONS IN AN EDUCATIONAL EXPERIENCE IN ROSARIO CITY (ARGENTINA)</b>	<b>4417</b>
<i>Marilín López Fittipaldi</i>	
<b>AN ANCIENT INCA CIVILIZATION IN FRITZ LANG'S FICTION THE SPIDERS: TRANSIT OF CHARACTERS AND NARRATIVES BETWEEN MUSEUMS, HUMAN ZOOS AND CINEMA</b>	<b>4435</b>
<i>Marina Cavalcante Vieira</i>	

<b>EVALUATION PRACTICES IN ARACAJU’S BEACH BARS: COEXISTING ECONOMIC RATIONALITIES</b>	<b>4454</b>
<i>Marina de Souza Sartore</i>	
<b>EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS DA UHE FOZ DO CHAPECÓ: ATORES SOCIAIS ENVOLVIDOS E DISCUSSÃO DO RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL (RIMA)</b>	<b>4467</b>
<i>Marina Reche Felipe</i>	
<b>AIDED REPRODUCTION AND THE DELIBERATE BUILDING OF HYBRIDS IN AN ARCHITECTURE OF SCIENCE, TECHNOLOGY AND OF NORMALCY FOR BODIES AND INFERTILE GAMETES</b>	<b>4488</b>
<i>Marlene Tamanini</i>	
<b>INCESTO E REDE MATRIMONIAL ENTRE OS ARARA: UMA ABORDAGEM PRELIMINAR (KARIB, ESTADO OF PARÁ, BRASIL)</b>	<b>4512</b>
<i>Márnio Teixeira-Pinto</i>	
<b>BIFOCAL ANTHROPOLOGY THROUGH AUDIOVISUAL PRODUCTION: COLLABORATIVE PRACTICES WITH INDIGENOUS GROUPS IN BRAZIL</b>	<b>4529</b>
<i>Marta Castilho da Silva</i>	
<b>EL TERRITORIO COMO IMPRONTA DE TRAYECTORIAS DE VIDA EN LA ISLA PAULINO (BERISSO, ARGENTINA)</b>	<b>4541</b>
<i>Marta Crivos</i> <i>Claudia Carut</i>	
<b>MOBILIDADE E CASA ENTRE MESTRES E ENCANTADOS DO TERCÊ DE CODÓ (MARANHÃO - BRASIL)</b>	<b>4553</b>
<i>Martina Ahlert</i>	
<b>PENSANDO A BAIXA VISÃO POR UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA</b>	<b>4566</b>
<i>Matheus Henrique Dias da Silva</i>	
<b>ETHNOGRAPHY OF CREATIVE PROCESSES IN CONTEMPORARY MUSIC: COLLABORATION(S), NOTATION, ORALITY</b>	<b>4585</b>
<i>Matthias Koole</i>	
<b>MOBILIDADE YANOMAMI NO MARAUIÁ: O CAMINHAR COMO ‘ETHOS’.</b>	<b>4593</b>
<i>Maurice Seiji Tomioka Nilsson</i>	
<b>FROM “TRADITIONS” AND “RESCUES”: INDIGENOUS PEOPLES, FOOD AND PUBLIC POLICIES IN BRAZIL DE “TRADIÇÕES” E “RESGATES”: POVOS INDÍGENAS, ALIMENTAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL</b>	<b>4614</b>
<i>Maurício Soares Leite</i> <i>Adriana Romano Athila</i>	
<b>O RISCO NAS/DAS MARGENS: A OCUPAÇÃO POMAR DO CAFEZAL NA INTERAÇÃO COM A GOVERNABILIDADE</b>	<b>4622</b>
<i>Mayara Ferreira Mattos</i>	
<b>PROJECTS , GENDER AND KNOWLEDGE AMONG THE TUKANOAN, NORTHWEST AMAZON</b>	<b>4640</b>
<i>Melissa Santana de Oliveira</i>	
<b>TO THROW A PARTY IS A WAR. “TIME OF THE WEDDING” AND THE KINSHIP DISPUTES IN THE PLANNING OF PARTIES IN BRAZIL</b>	<b>4655</b>
<i>Michele Escoura</i>	
<b>NOTAS ETNOGRÁFICAS POR ENTRE OS PROCESSOS MIGRATÓRIOS DA MANDIOCA; DO CONTEXTO BRASILEIRO E PARAENSE AO CONTEXTO EUROPEU</b>	<b>4661</b>
<i>Miguel de Nazaré Brito Picanço</i>	

<b>A COLEÇÃO DE DESENHOS GUARANI DE EGON SCHADEN</b> <i>Mona Birgit Suhrbier</i>	<b>4677</b>
<b>USOS DEL PASADO. LA DIMENSIÓN INSTITUCIONAL DEL PATRIMONIO Y SU "AUTONOMÍA" EN LA CONSTRUCCIÓN DE PODER POLÍTICO –IDEOLÓGICO</b> <i>Mónica B. Rotman</i>	<b>4684</b>
<b>PRISON AND JUDGMENTS OF ADOLESCENTS AND JUVENILES IN BRAZIL AND GERMANY</b> <i>Mónica Maria Gusmão Costa</i>	<b>4701</b>
<b>MÃES PELA VIDA E O FIM DA "GUERRA ÀS DROGAS"</b> <i>Monique Prado</i>	<b>4716</b>
<b>DESIRING COMPLEXITY: EMBODIED SUBJECTIVITIES AND HISTORICAL SOCIOMATERIALITIES IN EATING</b> <i>Montserrat Pérez Castro Pérez</i>	<b>4731</b>
<b>PROCESSO DE CODIFICAÇÃO GESTUAL DO TANGO-DANÇA NO CINEMA ARGENTINO</b> <i>Natacha Muriel López Gallucci</i>	<b>4743</b>
<b>TORNAR-SE PÚBLICAS: GRAFFITI E CONFLITO ARMADO NA EXPERIÊNCIA ARTÍSTICA URBANA DE MULHERES NA COLÔMBIA</b> <i>Natalia Pérez Torres</i>	<b>4761</b>
<b>"DERRUBANDO A REGRA DEVAGAR" CONTRADIÇÕES DA IMPLEMENTAÇÃO DE TERMOS DE COMPROMISSO EM TERRITÓRIOS TRADICIONALMENTE OCUPADOS E PROCESSOS DE RESISTÊNCIA</b> <i>Natalia Ribas Guerrero</i>	<b>4771</b>
<b>CARE AS POWER: MEANINGS OF PUBLIC AND PRIVATE AND WOMEN'S LEADERSHIP IN QUILOMBO REMNANT COMMUNITIES IN SANTA CATARINA (SC) – BRAZIL</b> <i>Nathália Dothling Reis</i>	<b>4786</b>
<b>SAMBA DE RODA E CARURU: PRÁTICAS IDENTITÁRIAS AFRO-DIASPÓRICA</b> <i>Neivalda Oliveira</i> <i>Breno Trindade da Silva</i>	<b>4801</b>
<b>HISTÓRIAS DE COZINHA: CUIDADO E SENSIBILIDADE EM COZINHAS PROFISSIONAIS</b> <i>Nicole Weber Benemann</i>	<b>4816</b>
<b>THE SPORTIFICATION AND TOURISMIFICATION OF RECREATIONAL MOBILITIES: AN ANTHROPOLOGICAL EXPLORATION</b> <i>Noel B. Salazar</i>	<b>4830</b>
<b>CONCEPTUAL HISTORIES OF "TOURISM": A TRANSCULTURAL DIALOGUE</b> <i>Noel B. Salazar</i> <i>Nelson Graburn</i> <i>Yujie Zhu</i>	<b>4843</b>
<b>SENTIDOS DEL TRABAJO EN UNA EXPERIENCIA ORGANIZATIVA EN EL MUNICIPIO DE JOSE C. PAZ. ARGENTINA. EL CASO DEL POLO PRODUCTIVO</b> <i>Nora Goren</i> <i>Nicolas Dzembrowski</i> <i>Diego Newman</i>	<b>4890</b>
<b>LA CONFIGURACIÓN DE LOS MODELOS PRODUCTIVOS EN LA INDUSTRIA DEL VESTIDO EN EL CENTRO DE MÉXICO</b> <i>Octavio Maza</i>	<b>4907</b>

<b>TERRA DOS MORTOS E O MUNDO DOS VIVOS AKWĒ-XERENTE</b>	<b>4917</b>
<i>Odilon Rodrigues de Morais Neto</i>	
<b>URBAN AFRO-RELIGIOUS RITES IN SOUTHERN BRAZILIAN CITIES: ANCESTRY, COLLECTIVE MEMORY AND TERRITORIALITIES</b>	<b>4927</b>
<i>Olavo Ramalho Marques</i>	
<b>PASSO A DOIS: CORPORALIDADE E MOVIMENTO NO TREINAMENTO DE CÃES-GUIA</b>	<b>4936</b>
<i>Olivia von der Weid</i>	
<b>NITERÓI MADE BY YOU (?): A STUDY ABOUT CITY, DISABILITY AND STATE</b>	<b>4952</b>
<i>Orlando Nunes de Souza Neto</i>	
<b>PESQUISA, ENSINO, CÂMERA, AÇÃO: UMA APRENDIZAGEM DA EXPERIÊNCIA COM ANTROPOLOGIA VISUAL E CULTURA POPULAR</b>	<b>4965</b>
<i>Oswaldo Giovannini Junior</i>	
<b>BETWEEN POLITICAL, AFFECTIVE AND SYMBOLIC BORDERS: A CASE STUDY BASED ON THE CHILDREN OF DIVA</b>	<b>4976</b>
<i>Otilia del Carmen Puiggros</i>	
<i>Andrea Quadrelli</i>	
<b>ÍNDICE DE AUTORES</b>	<b>4994</b>

## **DIVERSIFICATION OF "FAMILY CARE" FOR ELDERLY WOMEN IN RURAL KENYA: CONSIDERATION OF POTENTIALS BEYOND "FAMILY"**

***Kaori Amp Miyachi***

The Research Institute of Gender Equality, Saga University

### ***Abstract***

Aging is a global phenomenon all over the world, including sub-Saharan African countries. In addition, UNFPA Report (2012) mentions that women are more vulnerable in terms of regarding health, economic status, and safety than men, especially in developing countries. The main purpose of this study focusing on elderly women in rural area in Kenya, Kwale County, is to understand their current way of living.

There are three main findings about current situation of taking care for elderly women; (1) most of the care givers for the elderly women are women, such as daughters, daughters-in-law, sometimes relatives and grandchildren, (2) a few of the elderly women live alone in their compound with little support from their own children or relatives, who seems to need more social protection, (3) there are a few bedridden and dementia case, and no support for the care givers.

In consideration of the social and cultural background of this area, women are more vulnerable in terms of social support and protection compared with men, polygamists. In addition, social changes, such as the outflow of younger populations into urban areas and change of lifestyles also influence to the changing attitude towards the elderly. "Family" values face to diversification beyond their "ideal" image of "family care" for elderly.

Keywords: aging, women, care, family, Kenya, HDSS(Health Demographic Surveillance System)

### **BACKGROUND**

Aging is a global phenomenon all over the world, including sub-Saharan African countries. In Kenya, according to the UN Report on World Aging Population 2015, elderly over 60 consist of 4.5% of the population in 2015 and it is estimated to reach 13.4% by 2030.

It has not been paid special attention for aging in Sub-Saharan African countries as far. Society and people's life will be unstable without supporting systems, like pension and

medical care in aging situation especially developing countries. WHO also mentioned that between 2000 and 2050, the number of people aged 60 and over expected double and by 2050, 80% of older people will be living in low and middle-income countries (WHO 2015). Since Madrid International Plan of Action on Ageing was concluded in 2002, it has been promoted to set up preparation of aging internationally, and in Sub-Saharan African countries, currently the movement toward preparation is accelerated. As WHO report of aging ins Sub-Saharan Africa, it is mentioned that families provide most long-term care without training and support, and particularly heavy burden on women or girls (WHO 2017).

In addition, UNFPA Report (2012) mentions that women are more vulnerable in terms of regarding health, economic status, and safety than men, especially in developing countries. The main purpose of this study focusing on elderly women in rural Kenya is to understand their current way of living.

## PURPOSE

Because of current influences of globalizations, urbanizations, and ITs, the lifestyles in rural area are also changing rapidly. Elderlies in rural area, traditionally are considered “powerful”, such as having ability of witchcraft. However, because of social change, the life in rural area is different from previous days, but there are few studies in terms of care for elders. As UNFPA reported, women are more burnable in terms of economic and social status. And there is the tendency in the rural area in Kenya that people say that “We take elders at home, it is obligation of family.”

Therefore, in this study, I would like to focus on the life of elderly, especially how the care for elders are carried out in rural area in Kwale County in Kenya. In addition, my interest is also regarding “gender”, because caring and gender issues are widely connected, not only in Kenya but also other countries, like Japan. In these areas in Kenya, usually elderlies are polygamists, so how these marriage and family systems work for the care of elderlies? In this paper, I would like to describe the care for elder sin Kwale, Kenya.

## METHODOLOGY

This research is based on the interviews with the elderly women mainly and with their families, and then in addition to the anthropological method, collaborated with Health Demographic Surveillance Systems (HDSS) in Kwale (cf. Kaneko S. 2012). One of the unique and challenging point of this research is to collaborate with HDSS data

in Kwale. In terms of information gathering, anthropological methods in developing countries need more time. Within the limitation of time and budget, utilizing of HDSS will be the one of the possibilities to compile data.

The research was carried on by in-depth interviews about elderly women and family, over 60 years old, in March and August 2016, and September 2017. Among three sub-locations in Kwale, 10 elderly women were selected, and totally there are 30 informants included. I visited each household and had interviews with the translator. Mostly interviews were directly with the elderly women, but sometimes their families collaborate.

## **RESULTS**

Among 30 interviewees of the research, most of them lived with the family and spend normal life, such as cultivating the land for agriculture, making food, washing dishes and clothes, and sometimes organized small business, such as weaving baskets for earning cash. When they had sickness, the family took care and they brought the elderly to the local medical clinic (dispensary) or in some cases the hospital in the central area. However, some cases in terms of long-term care, it seems more careful attention will be needed as follows.

There are three key findings about current situation of taking care for elderly women; (1) most of the care givers for the elderly women are women, such as daughters, daughters-in-law, sometimes relatives and grandchildren, (2) a few of the elderly women live alone in their compound with little support from their own children or relatives, who seems to need more social protection, (3) there are a few bedridden and dementia case, and no support for the care givers.

### **(1) Preference taken care by female family**

Among elderly women, they mentioned that they prefer to be taken care by daughters or sisters, and sometimes granddaughters, rather than daughter in laws in a same compound. It is not just long-term care but some cases like sickness and injury. A woman, she is more than 80 years old, she does not have the existing daughter (her only daughter has been passed away). She lived with one of the son's family, but she said it was not comfortable. So, she moved the very remoted area where the granddaughter's house and living in the very small kitchen hut. The house and living condition seem much harder than son's place, but she felt happy, because she felt the dead daughter, when she stayed with the granddaughter (late daughter's daughter).

Daughters also prefer to take care of an elder (her own) mother. Sometimes they

invite the mother to live with the daughter's house. But some cases, daughters mention that they would like to live with the mother, but their work in big cities like Mombasa, Nairobi, so it is difficult to live, and take care of them. So these daughter sometimes come back and take care of them.

## **(2) The case of women living alone**

In rural area, in the compound, there are son(s)' hut(s) even though they do not live there. However even having some children, some women live alone. One case was that she preferred to stay alone since the husband died. But her children's houses were very near to her. So at least, someone, one of daughters or sons came and checked the mother's condition daily. There was another case that women lived alone, but no contact with her own four children so often. She felt lonely, and she said sometimes no conversation at all in a day, sometimes with her animals only, like goats. Her children all went out from Kwake County, and they did not attend the mother's house regularly. She mentioned she missed her children and she wanted to meet grandchildren too, but no body visited her for 3-4 years. She sometimes visited co-wives' house and chatted. While our research, she welcomed us always, because no one visited her regularly. She complained that sometimes she lost memories. When she needed some medical care, she asked the neighbors to make a phone call by mobile to one of the children for asking little money, and they sent money by mobile (M-pesa) to her.

These cases show that even though there are social norms that "the family should take care the elders.", but in the real situation, the situation is changing. Because of economic problems of children themselves, and distance geographically, the care for elders are changing too.

## **(3) The case of care needed seriously**

Among 30 participants, only two cases seemed very seriously needed the long-term care. There were two bedridden women and one of them having dementia. These female elders were relatively supported well among the family, one reason may be the influence of sons' job as important person politically in the villages. They needed some medical expenses and care by the person out of family, but they could afford it. One person had cash transfer as a disabled person, which needed the complicated and long procedure for registration, and it was not able to do it by herself. The economic situation was in this area was less than Kenya national average. People were not able to have enough medical services because of less transportation method and lack of money to pay for transportation. In addition, one of the caregivers to the elderly who needed long-term

care, did not have any training for caring and she complained the backache and not enough time for her own activity, such as cultivating. She was the son's wife in the same compound and mentioned more help by the daughters of the elderly. And there was one case that the care was provided by the paid worker, out of the family, because of the illness of the elderly.

## CONCLUSIONS

As a conclusion, this research reveals that the care for elders were diverse, not just as being taken care of their “family” who stay in the same compound. And this area is Islamic area, and childbirth before marriage (in unmarried status), it has been strongly prohibited. One elderly was a single mother and she could not have any help from the son nor from the community which lead to her in poor situation economically and no ability to have any medication and to have proper nutrition in daily life.

The Government of Kenya announced that the system cash transfer for elderly would start from January 2018, however the registration of the elderly itself was not started as planned. In addition, the sheet of registration contains almost 100 questions, therefore they need somebody to help for answering these all question in detail.

This research covered in three sub-locations, but a few numbers of participants. In the future, more collaboration with HDSS will contribute more detail information of the situation of elderly people in Kwale.

## ACKNOWLEDGEMENT

This research was funded by KAKENHI (JSPS), Minister of Education in Japan. I appreciate support from Dr. Ken Masuda and Prof. Kaneko Satoshi Nagasaki University, and the field assistants in Kwale, and interviewee of the elderly women and their family.

## REFERENCES

- Cohen, B. and J. Menken (eds.) 2006 *Aging in Sub-Saharan Africa: Recommendation for Furthering Research*, The National Academies Press.
- Eyassu Habte-Gebr, N.S. Blum & I.M. Smith 1987 “The Elderly in Africa”, *The Journal of Applied Gerontology*, 6(2): 163-182.
- Kaneko S, K’Opiyo J, Kiche I, et al. 2012 “Health and Demographic Surveillance System in the Western and Coastal Areas of Kenya: An Infrastructure for Epidemiologic Studies in Africa”,

*Journal of Epidemiology*, 2: 276-285.

Miyachi, K. 2014 “Preliminary Anthropological Research on the Pregnant Women in Kenya Utilizing HDSS”, *The Journal of Saga University Organization of General Education*, vol.2: 43-50. (in Japanese)

Miyachi, K. 2017 “The Care for Elderly Women in Rural Area in Kenya, Chiiki Caring, vol. 19(13): 60-66. (in Japanese)

Miyachi, K. 2016 “Women living in Rural Area – Consideration of Aging Issues in Kenya-“, *Ajiken World Trend*, vol. 253: 10-13. (in Japanese)

UNFPA 2012 *Ageing in the Twenty-First Century: A Celebration and A Challenge* , United Nations Population Fund.

UN Department of Economic and Social Affairs Population Division 2015 *UN Report on World Aging Population*, UN.

WHO 2015 *World Report on Aging and Health*, WHO.

WHO 2017 *Towards long-term care systems in sub-Saharan Africa*, WHO.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## THE MATIPÚ DANCE IN THE XINGU INDIGENOUS LAND: AN AESTHETIC AND ETHNOGRAPHIC EXPERIENCE

*Karin Maria Vêras*

Master in Anthropology from UFSC and Doctor  
in Performing Arts from UFBA – Brazil

### *Abstract*

In my field work, performed in the Xingu Indigenous Land, Mato Grosso, Brazil, in 1998, I made contact with ritual dances and social behaviors of the Matipú Indians, with whom I lived as a dance researcher, in interface with Anthropology, during intense four months. Twenty years later, those dances continue to be resignified in my own body, updating memories, images and movements. I propose, in this Panel, to recount such experience by transcribing excerpts from my field diary, composing with images captured during the stay in the village, articulated to concepts from the field of Anthropology of Art and Dance, which were used or created during the research, which resulted in a masters dissertation, articles, a photographic exhibition and subsequent videos. In this way, I will try to reveal some possible translations of the meaning of dance in Matipú culture, in particular, extensive to other Xingu and Amerindian groups, under four aspects: 1) as an integral part of the education of the Xingu person; 2) as producer, bearer and transformer of aesthetic, political and social positions; 3) as an artistic and ritual manifestation; 4) as articulator of communication and expression of the Sacred, that is, a way of accessing the cultural and intercommunication origins between humans, spirits, animals, and Gods.

Keywords: Xingu Indigenous Land; Matipú dance; Ritual behavior

O trabalho de campo dentro em uma aldeia indígena é uma experiência tanto forte quanto encantadora, em se tratando de uma pesquisa no campo da antropologia da arte e da dança abrange, igualmente, afetos, sensações e percepções corpóreo-sensoriais e estéticas reveladoras tanto da sociedade estudada quanto do próprio pesquisador. Assim percebo, hoje, minha experiência de campo nas terras xinguanas: um trabalho que continua reverberando em meu corpo físico, emocional e intelectual; o qual exigiu uma preparação para demandas às quais não estava acostumada, nem fora treinada no campo acadêmico, como, fazer fogo, carregar água, jejuar, andar quilômetros à pé ou de bicicleta sob sol à pino, enfrentar o medo do desconhecido, dos bichos, de não ser compreendido, da solidão.

Vinte anos se passaram e, olhando para todas as cenas impressas em fotos e vídeos, como também em meu próprio corpo, ainda posso ouvir e sentir os corpos dançantes dos Matipú a se entrelaçarem com minhas memórias e sensações corpóreas, e busco continuamente ressignificar tudo que aprendi e vivenciei com eles, transformando essa experiência em corpo escrito, poético, imagético e dançante; pois que a sua dança está e ficará para sempre impressa e se movimentando em mim.

## MINHA EXPERIÊNCIA DE CAMPO COM TRECHOS DE MEU DIÁRIO

O trabalho de campo na Terra Indígena do Xingu se descortinou inicialmente, para mim, como um cenário fortemente encantador e envolvente, como também ameaçador. Pois como não se envolver com pessoas que, até então desconhecidas, passam a dividir com a pesquisadora sua casa, sua comida, seu fazer cotidiano, suas festas. Até mesmo o ambiente já nos envolve com suas cores, sons e cheiros vibrantes. O Parque Indígena do Xingu, atualmente renomeado Terra Indígena do Xingu, apresenta-se como um cenário rústico, belo e refinado: seja na natureza de sua fauna, rios e florestas, seja na natureza de suas múltiplas culturas, interligadas por relações de parentesco, comércio e cerimoniais.

*“Sensação de absoluto isolamento.*

*Estou com fome. Muita fome.*

*Não faço parte dessa família.*

*Não sei que horas são.*

*Não sei nada.*

*Limites ultrapassados!*

*Estou com muita fome.*

*Fogo!*

*Conversas que não entendo.*

*Vontade de chorar.*

*Forte vontade de chorar.*

(VÉRAS, Diário de Campo 1, Aldeia Matipú, 1998)

Por todas essas características, o trabalho de campo desenvolvido entre o grupo Matipú alto-xinguano, deixa-me uma sensação paradoxal de exaustão e encantamento, rudeza e refinamento, mas sempre de uma absoluta e inquestionável beleza: Experiência estética presente nos corpos, movimentos e comportamentos de um grupo indígena ainda um tanto isolado e por isso mesmo tão original. Grupo que me ofereceu o que tinha de melhor, ainda que mantivesse sua desconfiança histórica pela dívida que carrego por ser “caraíba”! Lembro-me, perfeitamente, de minha chegada entre eles e da tarefa que me coube ao tentar puxar os fios certos para decompor e recompor minhas primeiras impressões,

tecendo anotações em meu diário de campo sobre os en-cantamentos, os desconcertos, as negociações e afetos envolvidos no relacionamento com eles. Uma experiência, que de tão intensa chamei de “*anthropological reds*”, pela predominância do vermelho no cenário natural e na pintura corporal xinguana – parafraseando o “*anthropological blues*” a que se refere Da Matta (1978) para expressar a dança de aproximação e afastamento do fazer antropológico.

*“Fogo no centro*

*Fogo no céu*

*Fogo em mim”*

(VÉRAS, Diário de Campo 1: Aldeia Matipú, 1998)

Durante o campo xinguano, além de minha experiência entre os Matipú, grupo que etnografei e que busquei conhecer pela lente da antropologia do corpo, da dança, e da antropologia visual; também tive a oportunidade de participar de outros rituais em aldeias vizinhas. Destaco minha participação no histórico ritual *Kwarúp* entre o grupo Kamayurá; o primeiro a ser realizado em homenagem a um morto ilustre de etnia branca, no caso para o Cláudio Villas Boas (um dos fundadores do Parque). O ritual aconteceu entre 24 e 26 de julho de 1998 e tive o privilégio de permanecer, por aproximadamente uma semana, na casa do maior pajé e líder xinguano de todos os tempos *Takumã Kamayurá (in memoriam)*. Durante esta estadia, embora me encontrasse um tanto debilitada fisicamente pelas exigências próprias do campo, pude desfrutar do convívio com este grande líder e curador – cujos ensinamentos constituíram um capítulo a parte de meu diário de campo, o qual permanece reverberando quase em segredo no meu corpomente, por tratar de assuntos que não eram alvo de minha pesquisa diretamente, e sim relacionados a temas de interesse pessoal, relacionados aos sonhos, ao xamanismo, a processos de iniciação e de cura, dentre outros.

*“Iparu – a Lagoa*

*Takumã– Paru*

*Pari.*

*Parto sem dor*

*Parte de mim aqui*

*Kuiá-Kuiá*

*Rede*

*Beiju”*

(VÉRAS, Diário de Campo 1: Aldeia Kamayurá, 1998)

## CORPO, DANÇA E COMPORTAMENTO NO COTIDIANO E NOS RITUAIS

*“As índias tem um equilíbrio surpreendente:  
Carregam o filho de um lado, a panela de alumínio cheia de água na cabeça [...] }  
E as meninas fazem o mesmo.  
É lindo o gingado das meninas carregando água:  
Passos pequenos, firmes e ligeiros – balançando o quadril.  
E quando correm, então,  
O balde, as mãos, a cintura, o corpo todo dança.”  
(VÉRAS, Diário de Campo 1: Aldeia Matipú, 1998)*

Meu trabalho etnográfico procedeu a um mapeamento do grupo Matipú – um dos nove grupos que compõe a porção sul da Terra Indígena do Xingu, região conhecida como Alto Xingu, localizado no Mato Grosso, Brasil. Esta área cultural constitui o sistema xinguno (Menget, 1993) e se caracteriza, singularmente, por ser um conjunto multilinguístico, mas compartilhado, pluriétnico, porém articulado. Esta articulação singular se dá pelos intercassamentos, pelo comércio intertribal, pelos faccionamentos políticos supralocais e, principalmente, através dos ritos xingunos, onde o mito, a música e a **dança** (*grifo nosso*) têm papel privilegiado.

Nossa pesquisa se debruçou sobre o sistema cultural xinguno focalizando justamente a dança (interligada ao mito, à música, à pintura e aos adereços corporais) dentro dos cerimoniais xingunos. Importante ressaltar que os grupos xingunos provém de três troncos linguísticos diferentes, sendo os Matipú, junto com os Nahuquá, Kalapálo e Kuikuro de língua *Karib*, os Waurá, Mehináku e Yawalapti de língua *aruak*, e os Kamayurá e Aweti de língua *tupi*, além de um grupo de língua isolada, os Trumai. Por este motivo, costuma-se dizer que os rituais – onde a dança tem papel de destaque – compõe a língua franca da xingunidade.

A narrativa que agora se compõe a partir daquela pesquisa, busca revelar de maneira poética e imagética a trajetória que percorremos desde a os ritmos cotidianos da aldeia até chegar às danças no contexto ritual.

*Ritmos cotidianos* – O ritmo diário na aldeia Matipú inicia muito cedo, com o banho dos velhos antes mesmo do raiar do sol. Logo ao acordar, os homens se dirigem à porta da frente de suas casas e vocalizam sons de animais. Depois tomam o rumo da lagoa, acendem o fogo na beira, acordam o corpo na água fria e voltam ao fogo para se secar e assim, aquecidos, iniciar o dia. É quando o homem sai para a pesca diária ou vai para a roça – a fim de preparar o campo ou plantar. Já às mulheres cabe o ofício de colher e processar a mandioca, de buscar água na lagoa e de preparar o beiju. Lembro nitidamente

da imagem delas retornando da lagoa com seus potes de água escorrendo pela cabeça abaixo, fazendo brilhar na pele, ainda mais, a cor avermelhada de seus corpos – ritmo que é percorrido diversas vezes ao dia entre a aldeia e a lagoa e vice-versa. Outro ritmo xinguanos que se repete diversas vezes ao dia é o de se embalar na rede, tanto os homens quanto as mulheres e as crianças – uma especialidade tipicamente ameríndia que alterna com grande eficiência os ciclos diários de movimento e repouso. Acredito que nossa sociedade tenha muito que aprender com eles sobre isto!

A pesca é uma atividade por excelência masculina e toda volta da pescaria é “uma festa” para as mulheres – que aguardam e celebram a chegada do alimento. Destaco a força muscular, o equilíbrio e a atenção requeridos nessa atividade diária e artesanal, além de desenvolver, igualmente, senso de direção, leitura climática e manejo ambiental. Ressalvo a participação de mulheres e crianças nos acampamentos de pescas coletivas que acontecem integradas ao contexto dos rituais – para o abastecimento de grandes quantidades de peixes que serão consumidos durante as festas intertribais.

Já a principal atividade feminina relacionada à colheita e transformação da mandioca em beiju e/ou mingau, exige igualmente força muscular e equilíbrio, principalmente nos braços e pernas, já que elas caminham grandes distâncias com o peso da mandioca à cabeça sustentando as bacias com os braços, e permanecem longos períodos sentadas no chão com as pernas estendidas à frente ou agachadas ao redor da cerâmica enquanto fabricam o beiju – sendo que os antebraços e batatas das pernas são partes do corpo privilegiadas no processo de produção do corpo durante a reclusão pubertária das mulheres.

Outros ritmos diários são executados por homens e mulheres, como aqueles relativos ao fogo como, buscar lenha, cortá-la e transformá-la em fogueira para cozinhar ou se aquecer. Durante a noite o fogo permanecerá aceso embaixo da rede para aquecer o sono dos xinguanos. Observo, no entanto, que buscar a lenha do fogo é uma função em grande parte feminina, pois mesmo quando são os homens que trazem grandes toras da floresta, são as mulheres que, preferencialmente cortam a lenha com seus machados de metal e também são elas que alimentam o fogo durante a noite. Curiosamente, é exclusivo aos homens o trabalho mais artesanal com a madeira no caso da produção de bancos com formas animais. Interessante observar que para transportar a lenha até o ambiente doméstico as mulheres se utilizam de seus corpos e os homens, muitas vezes, de bicicletas! Assim, as mulheres carregam na cabeça os grevetos buscados não muito longe da sua casa ou cortados de toras maiores, geralmente ao cair da tarde, e adentram à aldeia gingando a cintura, equilibrando a madeira e também seus corpos, promovendo um movimento pendular nos braços – gesto que aparecerá, transformado, na dança que realizam quando acompanham os homens tocadores de flautas durante os rituais. Também aqui elas se apoiam nas pernas e braços fortes e muitas vezes adornados – partes do corpo produzidas esteticamente, cotidiana e ritualmente para serem mulheres xinguanas.

Gesto mais suave fazem homens e mulheres, principalmente elas, ao embalarem seus filhos pequenos no colo ou na rede. As crianças pequenas ouvem canções e/ou são embaladas de um lado a outro por seus pais e, no momento que desejarem, seguram os seios de suas mães e sugam dali a nutrição necessária: leite, dança e música misturados. É assim que as pessoas Matipú vão se movimentando nos ritmos diários e a partir destes se preparando para os rituais – lugar onde a produção do corpo e do alimento será mixada à música, à dança e adornada com missangas, plumárias e pinturas para homenagear e presentificar seus ancestrais e seres míticos durante as festas xinguanas.

Noto que esses ciclos do dia a dia vão desembocar no campo cerimonial, onde homens, mulheres e crianças transformarão seus *corposmentes* e afazeres habituais em fazer ritual, e ali darão expressão aos seus gestos, movimentos e comportamentos de forma ritualizada. Aliando aos seus movimentos – na forma de mímese – os movimentos e comportamentos de animais e espíritos. O corpo enquanto *artefato* vivo, será então o grande elo entre o nível da cotidianidade e o da ritualidade, como também entre o mundo natural, cultural, social e cosmológico. Compondo e corporificando em *Arteofício* a originalidade e o estilo do grupo Matipú.

### **A produção do corpo e da pessoa Matipú**

Para Mauss (1974) os corpos são montados física, psíquica e socialmente. Já Blacking (1977) localiza o corpo humano como ponte entre a natureza e a cultura, valorizando as formas não-verbais de interação humana; assim como Bateson (1981) considera a mente e o corpo como um complexo indissociável. Costurando esses preceitos considero que a cultura grava nos corpos seus signos e significados sociais e cosmológicos, estando a ideia e o movimento unidos quando uma pessoa xingwana anda, canta, ginha, dança, se banha ou se pinta. Razão pela qual, ao observarmos o processo de produção dos corpos nessa cultura – tal qual já indicado por Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1987) – é possível desvendar nesses “corpos que dançam” os significados sociais e culturais subjacentes à performance ritual, como também seu aspecto sensorial, criativo e inovador.

Noto que a corporalidade xingwana, por sua extrema expressividade gestual e estética, sempre foi alvo de considerações no relato de viajantes e etnólogos, mas foi o texto germinal de Viveiros de Castro (1978) quem primeiro considerou o processo de fabricação do corpo e de construção da pessoa xingwana através do complexo da reclusão existente nessas sociedades.

Durante minha permanência em campo observei que o momento crucial de produção corpo-mente acontece durante a reclusão pubertária – quando meninos e meninas

adolescentes devem ser resguardados do contato social, a fim de se transformarem em pessoas adultas aptas para o casamento e o exercício de outras funções sociais. Minha dissertação de mestrado faz um relato pormenorizado do ritual de iniciação dos meninos adolescentes com distintivo de chefia chamado *Iponhe* – percorrendo todo processo de preparação dos corpos antes, durante e após a reclusão e transição desses adolescentes para a fase adulta e pode ser acessada em Vêras (2000).

Noto que durante o período de reclusão pubertária, como já observou Viveiros de Castro, acontece a fabricação dos corpos segundo critérios éticos e estéticos valorizados nesse sistema cultural, bem como a manipulação da entrada e saída de algumas substâncias como: sangue, sêmen, alimentos, tabaco e eméticos vegetais – que são ervas utilizadas para fortalecer o corpo e a mente dos jovens reclusos. Interessante observar, ainda, que durante a reclusão, todo grupo familiar próximo fica totalmente envolvido com o cuidado desses jovens, principalmente seus pais e avós, responsáveis por lhes fornecer o alimento, dar-lhes banho, ministrá-los as substâncias e remédios; manipular seus corpos através da escarificação corporal e outros procedimentos, como também lhes ensinar os mitos e ofícios que precisarão aprender para ingressar na vida social adulta.

Assim, a produção do corpo e da pessoa Matipú compreende uma intrincada rede de procedimentos que inicia no ambiente doméstico da reclusão, passa por transformações corporais e de comportamento, culminando na apresentação social e ritual dessas pessoas através da música, da dança e da pintura/adereços durante os cerimoniais xinguanos. Cena belíssima inscrita para sempre em minha memória foi a primeira saída de Sessuaká – a adolescente reclusa da casa onde morei – do confinamento doméstico para o pátio da aldeia. Esta primeira exibição pública da adolescente foi preparada pela mãe e tia com um cuidado extraordinário desde o banho, a pintura corporal, o colar... e quando saiu para dançar com dois flautistas experientes, um dos quais seu próprio pai, foi acompanhada pela sua avó Mákugu que seguiu todos os seus passos até a menina-mulher alcançar o centro da aldeia.

## A dança como performance ritual

*“O homem que aprendeu a dançar com os animais,  
imita seus sons e movimentos, numa tentativa de estar assim  
adorando a divindade que vive dentro deles.”*  
(WOSIEN, 1974, p. 86)

Esta epígrafe traduz um dos nexos centrais da dança no contexto xinguanos, notadamente dentro do sistema cerimonial, pois observei que o ato de dançar, para esses grupos, constitui-se numa ação expressiva que se volta, de maneira ritualizada, aos

espíritos da natureza, da sobrenatureza e, ao que denominei em minha dissertação de *outra natureza*, ou seja, ao outro dentro de si – tornando-o para isto “pessoa de per se”. Desenvolvendo o novo conceito quis me referir ao elemento que se forma no momento em que uma pessoa-dançarino representa ritualmente um outro ser de natureza animal, vegetal ou sobrenatural, formando uma *outra natureza*, recriada, através da música, dança, pintura e adornos corporais. Aqui, o performer xinguano se torna esse elemento que não é somente ele mesmo, nem uma incorporação do outro como ocorre nos ritos afro-brasileiros; mas um terceiro elemento, diverso, artisticamente construído e tornado presente pela performance ritual. Assim, esse performer pode dançar como se fosse um pássaro, enquanto o pássaro pode dançar como se fosse gente. Possibilidade que atualiza e recompõe corporalmente o comportamento desses animais e seres míticos, ao mesmo tempo que recria na pessoa xinguana sua própria natureza, ampliando-a e transformando-a, processo que acontece enquanto ela dança. Transformação que será incorporada, após o rito, em seu próprio comportamento social.

Desta forma, quando a pessoa xinguana dança certos animais emblemáticos dentro da sua cultura, o faz de maneira a representar em arte o movimento desses seres, mas também o seu comportamento – atualizando esta relação de maneira *mimética*. Entendendo *mimesis* nesse contexto, a partir de uma releitura da Poética de Aristóteles por Miltz (2003) – como um processo de conhecimento/criação e imitação, mas também de reconhecimento e recriação, neste caso, das formas originais do movimento desses animais ou desses outros seres apresentados em dança. Onde, conforme observou Miltz (idem) “a mimesis opera uma transformação singular do já existente através de novas correlações.” Considero, assim, que a apresentação xinguana de sua cosmologia durante a dança, não acontece por meio de incorporação, nem tão somente de uma representação artística, mas de uma *presentificação* coreográfica desses seres naturais e sobrenaturais, onde os dançarinos se comportam como se fossem esses seres e os próprios se fazem presente!

Importante enfatizar que, estando a dança relacionada diretamente ao tempo vivido e, não sendo possível congelar esse tempo, esta dança também não poderá ser repetida, senão experienciada uma outra vez. Razão porque essa dança ritual é abordada a partir da perspectiva da Antropologia Simbólica e da Experiência, e à luz dos estudos de performance na Arte e na Antropologia; bem como se insere nos estudos da Antropologia do Corpo e da Dança e demais estudos etnográficos e artísticos que conferem à dança uma atenção privilegiada. Observo que o conceito de performance na antropologia surgiu da análise da dinâmica do rito nas sociedades tribais e que foi a Antropologia Simbólica quem trouxe à cena esta abordagem a partir de um novo conceito de cultura do qual participam os estudos de Victor Turner, Mary

Douglas, Glifford Geertz e Suzanne Langer na obra germinal *A Transformação Simbólica* em 1971. Aqui também as relações entre arte verbal e ritual em Richard Baumann (1977) e entre teatro e ritual em Richard Schechner compilada exemplarmente por Ligièro (2012) são reveladoras.

Observo que é através da experiência corpóreo-sensorial do rito, conforme já considerada por Turner (1974), que a pessoa Matipú se constrói e se transforma no cenário social onde, segundo estudos posteriores do mesmo autor (1986, 1987), o rito aparece como espaço de liminaridade capaz de criar uma *experiência transformadora* na vida dessas pessoas. Lembro que Menezes Bastos (1990, 1998, 1999) é um dos primeiros autores a indicar o estudo da dança para a compreensão do sistema cerimonial xinguano. O autor indica que “o papel da dança, da plumária e da adereção no ritual é o de teatralizar a cena no tempo mítico, corporificando-a” (1990, p. 523). E mesmo antes dele Agostinho (1974) dedicou um capítulo inteiro de seu livro para descrever das danças e lutas sobre o ritual *Kwarùp*. Aqui, o autor agrega no capítulo intitulado *Dança, Coreografia e Luta* a descrição tanto das danças quanto das lutas, considerando as lutas também como coreografia “por suas próprias características, sua alta regulamentação e formalização, além de sua importância ritual”. Agrupamento que me parece muito pertinente na medida em que essas duas manifestações são conjugadas na formação do corpo e mente de meninas e meninos, dançarinas (nos) e lutadores – regulamentando e estetizando um circuito de preparações, atuações e exibições consecutivas levadas ao pátio da aldeia para apreciação da comunidade durante o ritual. Coincidência evidenciada nas próprias palavras que no caso Matipú designam dança (*Angene*) e luta (*Kindene*).

## O significado da dança na sociedade Matipú

*“Ao ensinar suas crianças e ao iniciar os adolescentes,  
o homem primitivo tenta transmitir  
padrões morais e éticos por intermédio do desenvolvimento  
do raciocínio em termos de esforço, na dança”*  
(LABAN, 1978, p. 45)

Ao observarmos a estruturação e a performatização da dança durante os rituais, assim como os treinos que antecedem os ritos no centro da aldeia, fica evidente que a dança (e a luta), assim como a música e o mito, fazem parte do processo formativo das pessoas Matipú. Tenho viva na memória a presença constante das crianças junto com os adultos cantores e dançarinos durante toda preparação e consecução dos processos rituais; recordo delas, inclusive, imitando os mais velhos em suas brincadeiras no pátio de suas casas, ora performando os passos das danças, lutando-brincando entre si e/ou

tocando flauta com um galho de madeira ou similar. Partindo do aprendizado estético e cinestésico da dança nessa sociedade, passo a delinear alguns significados possíveis da dança para o grupo Matipú – extensivo aos demais grupos xinguanos que compartilham desse mesmo sistema cultural e cerimonial – os quais já mencionei em artigo recente (Véras, 2018, p.175-191) e que reelabore aqui na perspectiva dessa abordagem:

- 1) A dança acontece como parte integrante e indispensável na educação da pessoa Matipú. Educação informal, se levarmos em conta seu aprendizado por acerto e erro, bem como a participação sucessiva das crianças nos rituais. Mas também educação formal, se considerarmos a dança como uma aprendizagem plástica, incorporada de tal forma ao corpo físico, mental e relacional do dançarino, que vai se transformando em comportamento durante e após os cerimoniais. Essa leitura requer que tomemos o corpo como expressão de estados interiores, mas também como indicador de configurações sociais, estéticas e cosmológicas que vão se tornando visíveis enquanto se dança.
- 2) A dança pode ser vista, igualmente, como produtora, portadora e transformadora de posições sociais e políticas, significados que podem ser apreendidos das posições que os dançarinos ocupam no cenário sócio-espacial da aldeia. Uma leitura das técnicas corporais, assim como da movimentação das pessoas pela aldeia, no plano dos afazeres diários e dos fazeres rituais, demonstra a existência de uma estreita relação do uso do corpo nesses dois planos da existência que se encontram, por isso mesmo, interligados. Quando essas posições se apresentam no campo cerimonial podem ser reconhecidas, ampliadas, deslocadas ou reconstituídas.
- 3) A dança Matipú é uma arte integrada à música, ao mito, à pintura e adereços corporais, sendo predominantemente uma dança ritual, pois que sua maior expressão acontece por ocasião das festas e cerimoniais – os quais contemplam uma fase intratribal e outra intertribal. Esta expressão ritualizada confere a cada grupo determinadas qualidades estilísticas marcadoras de identidades étnicas e estéticas que se evidenciam na relação entre as aldeias. Isso significa que, embora existam alguns destacados mestres de flautas, donos de festas e personagens centrais em cada aldeia (como o menino com distintivo de chefia no ritual de furação de orelhas dos adolescentes), as formações coreográficas privilegiam a movimentação coletiva e a apresentação grupal de seus participantes no cenário xinguanos.
- 4) Finalmente a dança pode ser considerada como uma articuladora da comunicação com o Sagrado, que no caso xinguanos se expressa como um acesso às suas origens culturais e uma forma de interconexão entre humanos, espíritos, bichos (*Itsekes*) e Deuses (seres míticos ancestrais).

Considerando todos esses aspectos interligados destaco a “gravidade” da dança Matipú dentro do cerimonial xinguanos. Pois observo que é muito sério para esse grupo ser convidado para dançar, e ao mesmo tempo é muito divertido. Isso implica nas relações de poder mencionadas acima, como também envolve relações afetivas ligadas a gênero, amizade, parentesco, traição, sedução, dentre outras. Relações que exigem uma complexa trama de produção, treino e embelezamento do corpo e da mente, com a finalidade de aprimorar essa expressão artística e ritual tanto no nível pessoal como grupal, no âmbito local e supralocal. Ampliando, revelando e transformando pessoa, sociedade e cosmos numa relação ininterrupta.

### Reverberações da dança Matipú no corpo-memória da pesquisadora

*“Between bodies in motion and emotion  
Between Anthropological performance and artistic performance  
Between my field experience and its transformation in a knowledge incarnation  
Between the Matipú bodies in motion and my body and emotions  
Between anthropological reds of Xingu and my memories in blue  
Between Sacred manifestation and a social expression  
Between Matipú dance and ritual education and my own dance and Matipú dance reverberations...  
... in me, between us, forever and ever and ever more”.*

(VÉRAS, poema *Between* performado no OP 140 durante o 18th Congresso IUAES)

Durante a apresentação da dança Matipú e de minha experiência de campo nas Terras Indígenas do Xingu, no painel aberto de Antropologia da Dança durante o 18th Congresso da IUAES em Florianópolis, Brasil, realizei uma performance poética integrando trecho poético, objetos xinguanos, imagens dos corpos-pessoas e das danças Matipú, músicas de flautas rituais e meu próprio corpo sendo afetado por todos esses elementos. Pois considero que se aproximar do campo de pesquisa em dança, quer pelo viés das Artes Performativas, quer pelo viés da Antropologia, é incorporar o desafio de partir da corporeidade do pesquisador em contínuas trocas afetivas com o meio. Ou seja, é a experiência de um pesquisador incorporado, pois como bem situa Nunes (2018, p 66) “Inclui vivências no campo, em campo e com o campo”.

É dentro dessa perspectiva que atualizo constantemente as memórias da dança Matipú e me permito ser afetada por ela, e a partir desse conhecimento incorporado componho as reflexões e a poética de uma dança e experiência que se inscreveram no meu corpomente e permanecem reverberando em minha pesquisa, arte e vida para sempre.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarúp. Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: USP/EDUSP, 1974.
- BATESON, BIRDWHISTELL, GOFFMAN, HALL, JACSON, SHEFLEN, SIGMAN, WAYZLAWICKI. *Le Nouvelle Communication*. Paris: Edition du Séuil, 1981.
- BAUMANN, Richard. *Verbal arts of performance*. Roweley. Mass. Newbury House Publishers, 1977.
- BLACKING, John. *The antropology of the body*. London, NY, San Francisco: Academic Press, 1977.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter ‘Antropological Blues’ In: NUNES, Edson de Oliveira (Org). *A Aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. RJ: Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. RJ: Zahar, 1978.
- LABAN, Rudolf. *O domínio do movimento*. São Paulo. Editora Summus, 1978.
- LANGER, Suzanne. A transformação simbólica. In: *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LIGIÈRO, Zeca. *Performance e antropologia de Richard Schechner*, Rio de Janeiro. Mavad, 2012.
- MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais*. In Sociologia e Antropologia vol 2. EDUSP, 1977, p. 210-233.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*. Brasília. Funai, 1978 (1999).
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1990.
- MENGET, Patrick. *Au Nom des autres – classification des relations sociales chez les Txicão du Haut-Xingu*. These de 3<sup>ème</sup> cycle de Université de Paris. Nanterre, 1977.
- MEYER, Sandra. Perspectivas autoetnográficas em pesquisas com danças contemporâneas. In: CAMARGO, Giselle G. (Org.) *Antropologia da dança IV*. Florianópolis: Ed Insular, 2018, p 65-74.
- MILITIZ da Costa, Lígia. *A poética de Aristóteles*. São Paulo: Ática, 2013.
- ROYCE, Anya Peterson. *The anthropology of dance*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1977.
- SEEGER, Anthony; DA MATA, Roberto; & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. In: FILHO, João Pacheco de Oliveira (Org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Ed. Marco Zero, 1987, p 11-29.
- TURNER, Victor. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.
- \_\_\_\_\_. & BURNER, Edward M. (Orgs). *The anthropology of experience*. Urbana e Chicago University of Illinois Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.
- VÉRAS, Karin Maria. *A dança Matipú: Corpos, Movimentos e Comportamentos no Ritual Xinguano*. Dissertação de Mestrado. PPGAC/UFSC, 2000.

VÉRAS, Karin Maria. A dança ritual no Alto Xingu: uma experiência etnográfica com os índios Matipú. In: CAMARGO, Giselle G. (Org.) *Antropologia da dança IV*. Florianópolis: Ed Insular, 2018, p. 175-192

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xingwana. In: *Boletim do Museu Nacional*, RJ, n. 26, 1987.

WOSIEN, Maria-Gabriele. *Sacred dance – encounter with the Gods*. New York: Avon Books, 1974.



**Fotografia 1** –Três gerações de mulheres xinguanas buscando água no rio  
Fonte: Karin Maria Vêras/ Terra Indígena do Xingu



**Fotografia 2** – Dança intertribal do ritual de furação de orelhas dos adolescentes  
Fonte 2: Karin Maria Vêras/ Terra Indígena do Xingu



**Fotografia 3** – Pesquisadora em campo filmando a dança Matipú  
Fonte: Karin Maria Vêras/ Terra Indígenas do Xingu

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ESCOLA E RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO: CAMINHOS PERCORRIDOS PELOS PATAXÓ ENTRE A BAHIA E MINAS GERAIS

*Karla Cunha Pádua*

Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG)

### *Resumo*

Em pesquisas anteriores com professores/as indígenas da etnia Pataxó, identificamos uma filosofia de socialidade voltada para as relações influenciando concepções e práticas de interculturalidade vivenciadas na escola, o que nos levou ao interesse por reconstituir suas lógicas culturais de relação com o território, construídas historicamente. Para isso, pretendemos identificar os percursos espaço-temporais, presentes nos saberes-memórias de indígenas Pataxó, a fim de cartografar os caminhos percorridos entre a Bahia e Minas Gerais em seus movimentos migratórios e em suas trajetórias de encontros e trocas de experiência com outras etnias, desde o período colonial. Serão explorados dados já coletados por meio de entrevistas narrativas, em duas aldeias: a Muã Mimatxi (localizada em Itapecerica, no Centro Oeste Mineiro) e Cinta Vermelha-Jundiba, localizada em Araçuaí, no vale do Jequitinhonha), se necessário, complementados com novas entrevistas com lideranças e pessoas mais velhas dessas e outras comunidades a elas relacionadas. Também serão explorados dados bibliográficos e documentais, resultantes de pesquisas antropológicas sobre essa temática, povos e regiões, especialmente, livros produzidos pelos próprios indígenas. Como resultado da pesquisa, pretendemos produzir – em parceria com eles – mapas e outros materiais impressos e audiovisuais a serem utilizados em escolas indígenas e divulgados ao público mais amplo interessado nessa temática.

**Palavras-chave:** Escola indígena; Relação com o Território; Concepções de Interculturalidade.

## SCHOOL AND ITS CONNECTIONS WITH TERRITORY: ROUTES MADE BY THE PATAXÓ BETWEEN BAHIA AND MINAS GERAIS

### *Abstract*

In previous researches with the indigenous teachers of the Pataxó ethnic group, we have identified a philosophy of sociality focused on relations influencing conceptions and practices of interculturality experienced at school. This led us to the interest of reconstituting their cultural logics in relation with the territory, historically built. In order to do so, we intend to identify the space-time paths present in the Pataxó indigenous memories, in order to map the paths travelled between Bahia and Minas Gerais in their migratory movements, trajectories of encounters and exchanges of experience with other ethnic groups since the colonial period. The data previously collected will be explored through narrative interviews in two villages: Muã Mimatxi (located in

Itapecerica, Midwest of Minas Gerais) and Cinta Vermelha-Jundiba (located in Araçuaí, in the Jequitinhonha valley), complemented by new interviews with leaders and older people of these and other related communities, if necessary. Moreover, bibliographical and documentary data will be explored, resulting from anthropological research of this theme, people and regions, especially books, which have been produced by the indigenous people themselves. As a result of the research, we intend to produce – in partnership with them – maps and other printed and audio-visual materials to be used in indigenous schools and disseminated to the wider public interested in this subject.

**Keywords:** Indigenous school; Relationship with the Territory; Conceptions of Interculturality.

## INTRODUÇÃO

A proposta de reconstituir os caminhos percorridos pelos Pataxó entre a Bahia e Minas Gerais é um recorte da pesquisa intitulada “Interculturalidade e suas trilhas: escola, cultura e território”, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado de Minas Gerais. Em trabalhos anteriores com professores/as indígenas da aldeia Muã Mimatxi, da etnia Pataxó, observamos a presença de uma filosofia de socialidade voltada para as relações influenciando concepções e práticas de interculturalidade desenvolvidas na escola (PÁDUA, 2018), o que nos levou à hipótese de que isso estaria relacionado com as lógicas culturais de relação com o território, construídas historicamente.

Tal filosofia de socialidade fundada na noção de território como trilhas (VIEGAS, 2002), que nos inspirou em vários trabalhos, nos ajudou a pensar a possibilidade de reconstituir os caminhos percorridos entre a Bahia e Minas Gerais, desejo também compartilhado por esse grupo Pataxó, assim como de outros grupos, como os Maxacali. O povo Pataxó é originário da Bahia e tem a migração inscrita no *habitus* (KOHLER, 2007), e a aldeia Muã Mimatxi, localizada em Itapecerica, no Centro-Oeste mineiro, resulta da migração de toda uma linhagem de parentes para Minas Gerais.

Os Pataxó, em seus movimentos migratórios familiares, circulavam entre a Bahia e Minas Gerais desde os tempos coloniais, visitavam e recebiam visitas dos Maxacali, povo com o qual tinham, e ainda tem, afinidades linguísticas e culturais (PÁDUA, 2015). Acerca desses encontros com índios amigos de outras etnias, Sr. Domingos<sup>1</sup> menciona em sua narrativa o cumprimento “awê” que os Pataxó faziam na beira da praia, ao nascer do sol, aos índios que chegavam de outros lugares.

Todos os índios antigos tinham tambor e maracás e iam pra praia receber o espírito do sol, lá na praia ele batia e cantava o awê lá na beira da praia, antes do

<sup>1</sup> Sr. Domingos era pajé na aldeia Cinta Vermelha/Jundiba, localizada em Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Em trabalho de campo nessa aldeia, em fevereiro de 2013, Sr. Domingos nos contou várias histórias que foram gravadas, com a sua autorização.

sol sair. Quando ele fosse saindo eles já estavam lá cantando isso daí, aí vinha o sol, vinha, vinha, e aí quando o sol fosse entrando de novo, aí eles iam cantar de novo o awê pra dizer que todos maus que passasse. Aí durante o dia o sol levava e trazia coisas novas pra nós, luz e muitas coisas boas que trazia.

Sr. Domingos também nos conta que o nome de sua etnia Pataxó encontra-se relacionado ao barulho das ondas do mar, que fazem “Pá” e quando voltam faz “Xó”. Diz que no mangue tinha caranguejo chamado Pataxó, em referência ao grande número de filhos. Como podemos ver, o mar e o mangue, alusões ligadas à origem no litoral do sul da Bahia, constituem referências constantes nas narrativas e memórias dos Pataxó.

De modo a reconstituir os caminhos percorridos por eles e presentes em suas memórias, escolhemos os seguintes instrumentos metodológicos: pesquisa bibliográfica, inclusive em livros produzidos pelos próprios indígenas; realização de entrevistas narrativas com lideranças e pessoas mais velhas e de oficinas de cartografia, com a participação dos Maxacali, com o registro audiovisual dos diálogos e memórias.

Como resultado e consoante com o princípio da interculturalidade, pretendemos produzir mapas e outros materiais impressos e audiovisuais para serem utilizados em escolas indígenas e não indígenas, assim como disponibilizados ao público mais amplo, interessado nessa temática. Quanto às escolas não indígenas, a Lei 11.645/2008 vem estimulando os/as professores/as a trabalharem com a temática das histórias e culturas indígenas em suas salas de aula, porém, enfrentam dificuldades relacionadas a falta de formação para os docentes e de acesso a materiais pedagógicos específicos.

Ainda estamos no início do trabalho, por isso, apresentaremos aqui alguns dados iniciais, resultantes de pesquisa bibliográfica e de entrevistas narrativas já realizadas, para nos ajudar nesse processo.

## PERCURSOS DOS PATAXÓ DA BAHIA PARA MINAS GERAIS

Os Pataxó da aldeia Muã Mimatxi, vindos de Barra Velha, na Bahia, antes de ocuparem o atual território, no município de Itapecerica, passaram pela Terra Indígena Fazenda Guarani, uma fazenda que foi usada como presídio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>2</sup>, localizada no município de Carmésia, Minas Gerais. Esta Terra Indígena (TI), de 3.270 hectares e homologada em outubro de 1991 (RICARDO, 2000, p. 713), formou-se na segunda metade dos anos 70 com famílias Pataxó de Barra Velha, que conviviam com índios de diversas etnias (GRUNEWALD, 2001). Este autor faz referência

<sup>2</sup> Índios da etnia Krenak, segundo Grunewald (2001), viveram nesta antiga fazenda para onde foram transferidos compulsoriamente, e só saíram da área em 1983-84. Sr. Domingos mencionou que, assim como os Krenak, índios das etnias Pataxó e Maxacali também viveram ali.

a mudança do grupo familiar de Kanatyó, professor e cacique na aldeia Muã Mimatxi, para Minas Gerais, na década de 1980.

Liça,<sup>3</sup> mulher de Kanatyó, nos conta: “Eu nasci lá na Bahia, na aldeia Barra Velha. Nasci lá e aí nós viemos pra cá. Tem quase uns trinta anos que nós vivemos aqui pra Minas, tem bastante tempo. Eu sou Pataxó da gema [risos].” Sobre o movimento migratório da sua família para Minas Gerais, em depoimento de 1998, Kanatyó nos diz:

[...] Eu nasci em Barra Velha e de lá eu sempre queria conhecer mais índios, nações indígenas... já tinha parente meu aqui morando e eu queria conhecer... lá a terra foi ficando muito diminuída... quando o IBDF tomou o Parque Nacional do Monte Pascoal... então não dava pra todo mundo... Então surgiu a ideia de eu vir pra cá com a minha família... meus pais... meu tio... aí a gente veio... então a gente começou a lutar... a terra ainda não estava demarcada... nós ajudamos a demarcar... lutamos muito pela demarcação [...]. (Kanatyo, apud VALLE, 2001, p. 62).

Sr Domingos<sup>4</sup> narrou que quando iniciaram o movimento de dispersão do território e saiu todo mundo da aldeia de Barra Velha<sup>5</sup>, alguém lhes teria dito: “você não podem sair do seu lugar porque lá tem um cemitério seu, onde os velhos tá tudo escondido, onde os velhos tá tudo ali, e você não podem sair, lá é seus.”

Nascido em Barra Velha, Sr. Domingos, ao comentar o seu processo de migração para Minas Gerais, com a fala acima, afirma a vinculação ao território de origem e o seu importante papel na constituição da identidade Pataxó. Outra referência a esse lugar de origem, mencionada pelo Sr. Domingos, era a “roça antiga”, onde plantavam banana, abacaxi, batata e onde os encantados como a “mãe da roça”, o “pai da mata” e a “mãe terra” os ajudavam, segundo os mais velhos, a obter alimentos: “nós vamos com o balaio seco e volta com o balaio cheio, mesmo se você não plantou, mas você tem”. Ele também faz referência aos rituais e festas com a presença do pai da mata e da caipora como uma forma de alegrar a vida difícil daqueles tempos em que muitas índias morriam em decorrência do parto, por falta de acesso aos serviços médicos.

Sr. Domingos diz que, quando saiu de Barra Velha percorreu muitos lugares com a família e os filhos pequenos antes de se fixar na Fazenda Guarani, em Minas Gerais, no ano de 1986. Os seus filhos “cresceram lá, estudaram lá e formaram na escola”. Segundo seu relato, quando chegou com a família, na Fazenda Guarani só haviam oito famílias morando por lá, mas depois foi “crescendo, foi crescendo, e chegando gente que não era ‘tribado’”, se referindo vizinhos que viviam fora de Barra Velha, alguns deles casados com

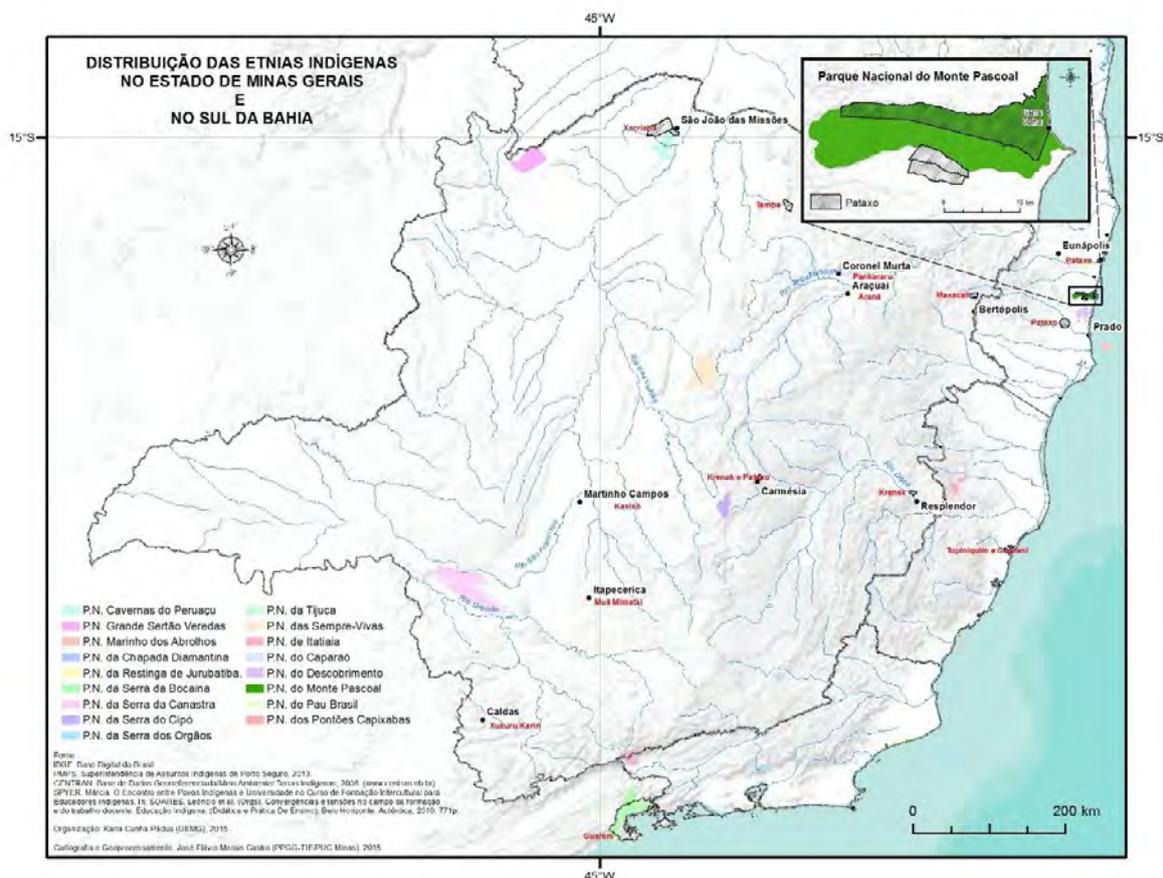
<sup>3</sup> Entrevista realizada em maio de 2012.

<sup>4</sup> Sr. Domingos era o mais velho da aldeia Cinta Vermelha-Judiba, localizada em Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, MG. Soube que algum tempo depois dessa entrevista ele e outros da sua família retornaram para Barra Velha.

<sup>5</sup> Parece se referir ao movimento migratório dos Pataxó de Barra Velha que teve início após o evento traumático conhecido como o Fogo de 51. Ver: Pádua (2015).

índias Pataxó e que também vieram para Minas e acabaram permanecendo. Sr Domingos conta que ele e sua família só saíram da Fazenda Guarani porque “desgostou”, após perder a sua primeira filha.

No mapa apresentado a seguir, podemos visualizar a localização da aldeia Muã Mimatxi em Minas Gerais e da aldeia mãe, Barra Velha, na Bahia. Nele também podemos localizar uma aldeia Maxacali, em Bertópolis, bem na divisa com a Bahia, assim como também os municípios de Carmésia, onde fica a TI Fazenda Guarani, e Araçuaí, no vale do Jequitinhonha, onde se situa a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba.



**Figura 1** – Localização de grupos étnicos no estado de Minas Gerais e no sul da Bahia. Cartografia e Geoprocessamento: José Flávio Morais Castro (PPGG-TIE/PUC Minas), 2015. Fonte: Pádua (2015, p. 279).

De acordo com Carvalho e Miranda (2013), havia em Minas Gerais sete comunidades Pataxó, sendo quatro delas localizadas na TI Fazenda Guarani, no município de Carmésia; a Muã Mimatxi, no município de Itapecerica; Jundiba/Cinta Vermelha, no município de Araçuaí, também habitada pelos Pankararu e Jeru Tukumã, em Açucena. O número total de habitantes dessas aldeias em Minas Gerais correspondia a 349, dos quais 246 viviam na Fazenda Guarani. Os autores mencionam o movimento de ocupação de novas áreas por grupos da Fazenda Guarani, motivados por “situações de insuficiência territorial e

escassez de recursos naturais” (CARVALHO E MIRANDA, 2013, p. 3). Esse movimento de ocupação de novas terras e de mudanças de uma aldeia para outra é muito comum, o que nos faz relativizar esses dados, que necessitam de atualização constante.

Em entrevista concedida em 2012, Kanatyto justificou as mudanças da sua família da Bahia para Minas Gerais e depois da Fazenda Guarani, em Carmésia, para Itapeçerica, como uma tentativa de preservar o modo de vida tradicional Pataxó. Mencionou mudanças ocorridas no modo de vida das aldeias, tais como o crescimento populacional e a presença de não-índios, para projetar na aldeia Muã Mimatxi um futuro mais consoante com as tradições do povo Pataxó. Descontentamento como o de Kanatyto tem levado muitas famílias Pataxó a buscar um novo território, como podemos ver na narrativa de César<sup>6</sup>, professor na aldeia Cinta Vermelha/Jundiba, localizada no município de Araçuaí:

[...] O Guarani é um local que a gente, não sei se você sabe, eram vários povos que moravam lá dentro e depois foram embora pra São Paulo, e ficou só Pataxó e sendo aldeia Pataxó. Só que dentro do Guarani, há dez anos atrás, estava passando por uma adaptação muito complicada, com interferência de pessoas de fora, com outras ideias chegando e os velhos não se adaptam nesses ambientes. Lá é um local aonde vai muita gente, tem muitas pessoas que são de fora e tão morando dentro, casaram com índio e tão morando lá dentro. As pessoas foram desgostando, falavam assim: “ah, eu não vou fazer a minha cultura para as pessoas de fora estarem observando”. Então as pessoas não se sentem bem assim, morando dentro, querendo ser índio sem ter sua identidade indígena. E aí foi assim que nós começamos a procurar um novo território [...].

Como vemos, a insatisfação com a proximidade dos não-índios, vista como ameaça ao modo de vida tradicional Pataxó, e a busca por um espaço territorial maior, se apresentam como justificativas para o movimento migratório de algumas famílias. Entretanto, Kohler (2007) apresenta a mobilidade familiar como um importante aspecto da cultura Pataxó. Segundo o autor, as famílias com suas linhagens de parentesco, cada qual com determinada localização no território, são suportes de temporalidade e, sobretudo, de significação para esse povo, podendo iniciar um movimento de migração, abandonando o lugar ocupado rumo a um novo espaço familiar.

Quando não prevalece essa tendência de migração, profundamente inscrita no *habitus* Pataxó, segundo Kohler (2007), com os casamentos, uma família vai alargando sua ocupação no espaço de duas ou três gerações até formar uma comunidade inteira. Tal tendência de migração estaria relacionada ao movimento de catequização, ocorrido na segunda metade do século XIX.

Segundo este autor, a grande mobilidade familiar e social dos Pataxó conduz a uma concepção de lugares como circuitos, percursos, itinerários e redes – tanto diacrônicos,

<sup>6</sup> Entrevista realizada em fevereiro de 2013.

quanto sincrônicos – que movimentam as famílias de um lugar a outro e, ao mesmo tempo, conta a história das diferentes etapas da vida familiar. Contudo, tal mobilidade não representa um paradoxo para os Pataxó, convivendo bem com o desejo de ter uma casa e com uma forte apropriação dos lugares.

Kohler (2007) também menciona a motivação econômica como relacionada às migrações de grupos familiares, já que a produção agrícola entre os Pataxó se realiza por meio de circuitos familiares. Segundo o autor, esses itinerários se fixam como memórias de um grupo inteiro, com o apoio de referências espaciais e temporais, que tem suas raízes em Barra Velha e cujos ramos alcançaram as aldeias Pataxó em Minas Gerais.

A trajetória de Duteran<sup>7</sup>, professor na aldeia Muã Mimatxi, ilustra bem esses movimentos históricos de circulação pelo território, inscritos no modo de vida Pataxó, ao mesmo tempo que nos mostra a permanência dos vínculos com a aldeia mãe, ponto de partida de formação de todas as demais, “o lugar dos ‘troncos’” ou de origem, e centro de difusão da cultura Pataxó (GRUNEWALD, 2001, p. 79).

Eu mesmo nasci em Barra Velha, vim pra Minas, depois voltei pra Barra Velha e depois voltei e tô aqui até hoje. Aí eu já morei em Carmésia, agora tô morando aqui. Eu conheço duas aldeias Pataxós aqui e conheço Barra Velha que é meu lugar lá de origem mesmo.

Nesses percursos e itinerários não lineares, formando circuitos de ir e vir, entre a Bahia e Minas Gerais, rememorando velhas trilhas do passado e abrindo novos caminhos de ocupação e adaptação a novos lugares e territórios, os Pataxó da aldeia Muã Mimatxi hoje usam a escola para reavivar a sua memória histórica, que persiste nas histórias contadas pelos mais velhos.

Pensamos que podemos contribuir com esse processo, produzindo materiais pedagógicos interculturais que coloquem em diálogo as histórias narradas pelos mais velhos, assim como conhecimentos históricos e geográficos que possam ampliar seus conhecimentos a partir do trabalho escolar.

## OS CAMINHOS DOS RIOS E AS MATAS NOS “SERTÕES DO LESTE”

*Então viviam bem ali descendo pelos rios. Os rios é que eram o grande caminho do tempo pra eles, é que marcavam o tempo de caçar, de coletar, de pescar, de fazer encontro, de se encontrar com outros povos que eram, que eram assim da mesma família, povos que eles tinham mais contato. (...) A vida do meu povo era essa, vivia subindo e descendo pelos rios, no*

<sup>7</sup> Entrevista realizada em maio de 2012. Em visita a aldeia, em meados de 2013, soube que a família de Duteran tinha se mudado novamente, agora de volta para a Fazenda Guarani, em Carmésia-MG.

*tempo do calor eles estavam mais no litoral, no tempo do frio eles estavam mais para o centro das matas, nas montanhas. Então assim que era a vida do povo*  
(Kanátyo Pataxó apud Pádua, 2009, p.131)

Essa bela e inspiradora narrativa de Kanatyó, recolhida em entrevista para a minha tese de doutorado, já nos apresentava o tema da mobilidade cíclica do povo Pataxó e a importância de dois elementos da paisagem: os rios e as matas. Se nos tempos dos seus antepassados, os rios ocupavam lugar central, pensamos ser importante colocar essa narrativa em diálogo com o mapa hidrográfico do Estado de Minas Gerais, apresentado a seguir. Nele, podemos localizar as quatro importantes bacias hidrográficas da região Leste de Minas Gerais por onde provavelmente transitava o povo Pataxó, desde o período colonial: as dos rios Jequitinhonha, Mucuri, São Mateus e Doce. Bacia hidrográfica nos parece ser uma importante noção a ser trabalhada na escola e, em diálogo com as memórias e narrativas dos mais velhos, pode ajudar na identificação dos principais rios por onde percorreram seus antepassados.

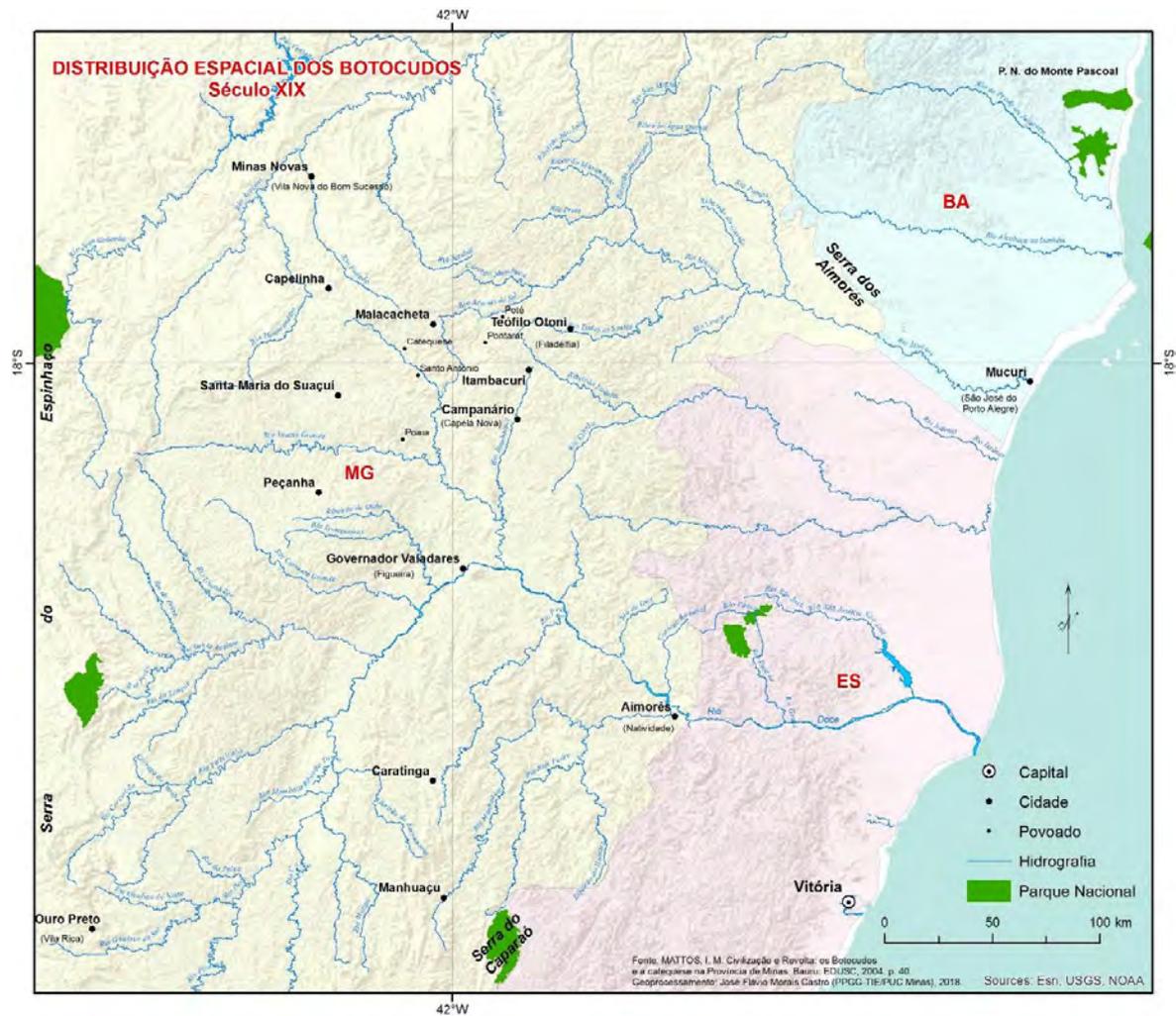


**Figura 2** – Hidrografia de Minas Gerais.  
Fonte: Senac Minas Gerais<sup>5</sup>

O outro mapa apresentado a seguir mostra a circulação dos Botocudos, povo rival que transitava pela mesma região dos Pataxó. Esse mapa nos permite visualizar tanto os

<sup>5</sup> Disponível em: <http://www.descubraminas.com.br/MinasGerais/Mapa.aspx>. Acesso em: 04 jul. 2018.

nomes dos rios e os seus percursos até o Parque Nacional do Monte Pascoal, onde está situada a aldeia de Barra Velha, lugar de origem dos Pataxó, no litoral do sul da Bahia. As cidades assinaladas no mapa também nos apontam para a extensa área do leste de Minas Gerais ocupada por vários povos indígenas, que adentravam suas densas matas rumo ao interior do estado e mais ao sul, para o Espírito Santo. Podemos ver nesse mapa do século XIX, já presença do aldeamento missionário de Itambacuri, fundado em 1873, pelos frades capuchinhos e localizado nesse Vale do Mucuri, assim como a presença de alguns elementos do relevo, tais como a serra dos Aimorés, na divisa com o estado da Bahia.



**Figura 3** – Distribuição Espacial do Botocudos – Século XIX. Cartografia e Geoprocessamento: José Flávio Morais Castro (PPGG-TIE/PUC Minas), 2018.

Até o final do século XIX, por essa região Leste de Minas Gerais, conhecida como “Sertões do Leste”, segundo Mattos (2015), circulava grande quantidade de grupos indígenas. Coberta por imensas florestas, toda essa área era qualificada pelos missionários como “lugar medonho”, que propiciava “contínuas oportunidades para a evasão” dos índios (p. 112).

Com a devastação do Vales do Jequitinhonha e Doce, o Vale do Mucuri tornou-se o último refúgio para os grupos indígenas que por ali circulavam, referido como o “centro da mata” e uma ampla e aberta fronteira a ser ocupada e “civilizada” (MATOS, 2015). A autora, baseando-se em pesquisa histórica, menciona as vertentes do rio Tambaquari e as cabeceiras do rio São Mateus, onde só havia “mato virgem”, “abrigo de índios e feras” (p. 103). Esta região começa a ser devastada já na 2ª. metade século XIX, contando com a participação do aldeamento missionário de Itambacuri, estrategicamente localizado, “no divisor de águas entre os Vales do Itambacuri, do Mucuri e do São Mateus, em um ponto que dava acesso a todos esses vales”, território de vários grupos indígenas (BERNARDO NETO, 2012, p. 7). Nesse sentido, o aldeamento teria se constituído como mais uma das estratégias de conquista dos territórios indígenas e contribuído para o avanço das fronteiras coloniais rumo ao vale do Mucuri.

No estado da Bahia, o marco de usurpação das terras indígenas e da introdução da lógica fundiária capitalista na região foram as décadas de 1920 e 30, quando os “brancos” começaram a demonstrar o seu interesse pelas terras e matas por eles ocupadas. Sob o domínio dos coronéis e com a ausência do Estado, a partir desse período, a entrada na mata vai deixando de ser exclusiva dos índios (VIEGAS, 2007).

Entre as décadas de 1940 e 60, os processos iniciados no período anterior vão se tornando irreversíveis, segundo Viegas (2007), porque fundado em equívocos e “desencontros de sentidos”. Por detrás deles, encontravam-se violentos processos que resultaram na expropriação das terras indígenas, contando com a participação de comerciantes, que usavam os endividamentos para intermediar permutas, nas quais os índios trocavam suas terras com “os brancos” por ninharias e bagatelas, nomeadas por Viegas (2007) como “a terra por uma garrafa de cachaça”.

Nessas relações desiguais entre índios e brancos, os primeiros estavam sempre em desvantagem, razão pela qual são considerados “ingênuos” pelos seus “parentes” contemporâneos. Hoje sabem que tais permutas tiveram efeito devastador no modo de vida indígena, na medida em que impediram a sua mobilidade cíclica e restringiam o seu acesso às matas.

Dessa forma, se desde o séc. XVII, os índios do sul Baiano tinham o hábito de se dispersarem para lugares distantes dentro das matas, onde faziam suas roças e “erguiam suas choupanas, mais ou menos afastadas e perdendo-se pelo meio de suas ricas florestas” (ALMEIDA, 2003, citado por VIEGAS, 2007, p. 264)<sup>9</sup>. Viviam em constante alternância entre a ocupação das matas e do litoral, até que as permutas de terras com os brancos colocaram fim a esses deslocamentos temporários. Os lugares ciclicamente abandonados

---

<sup>9</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, 2003.

lhes foram sendo expropriados, pois, enquanto para os índios, a terra não pertencia a ninguém e o lugar abandonado estava esgotado de vida; para os brancos, significava plantações, títulos e imposição de limites. Valendo-se de tais equívocos, os “brancos” foram expropriando os indígenas das terras por onde circulavam em toda essa vasta região entre o litoral da Bahia e o leste mineiro. Dessa forma, ficaram impedidos de manter o seu modo de vida baseado em mobilidades cíclicas e de voltar para áreas anteriormente abandonadas enquanto esperavam a sua revitalização, para reconstruir suas habitações.

Contudo, é preciso considerar também que esse território, para os Pataxó, é povoado por seres encantados. Kohler (2007) mencionou a existência entre eles de crenças e rituais católicos, misturados com elementos da pajelança ou candomblé rural. No universo da pajelança, destacou a presença dos Baquirá, índios selvagens do passado que vivem debaixo da terra e que podem vir até a superfície para defendê-los. Essas entidades, percebidas como representantes do mundo selvagem ancestral, aparecem como caboclos nas cerimônias de cura, invocados e incorporados pelo pajé ou no Toré, pelos participantes da dança, estando mais presentes no universo ritual masculino. Rodeados de prestígio e mistério, seu domínio são a floresta e os rios, lugares de passagem do mundo subterrâneo, onde residem os caboclos e outras criaturas como o pai da mata ou a caipora, representantes dos reinos subterrâneos e a onça pelada, uma entidade da floresta, ameaça os humanos que se aventuram sozinhos neste ambiente.

O tema dessas criaturas da floresta apareceu também na narrativa do Sr. Domingos, que mencionou o cipó da caipora, o pai da mata, a mãe da roça, a mãe da água, a jundiba, a sucuri, o muçum e tupã (o trovão), como entidades espirituais presentes no imaginário dos Pataxó. Segundo o seu relato, tais entidades pertencentes a outros reinos, o dos encantados, são capazes de se comunicar com eles e ajudá-los em muitas situações.

Com toda essa riqueza de saberes, conhecimentos e memórias, de diversas origens, que se entrelaçam para nos ajudar a pensar na relação dos Pataxó com o território e os caminhos percorridos por seus antepassados, como nós pesquisadores/as universitários podemos contribuir com esses processos de sua transmissão às novas gerações, especialmente, nas escolas?

## MATERIAIS DIFERENCIADOS E... INTERCULTURAIS

*A colaboração intercultural na produção de conhecimentos é imprescindível.*

(MATO, 2009, p.84)

Desde a conquista do direito a uma educação diferenciada na Constituição de 1988, os povos indígenas no Brasil já reivindicavam materiais didáticos específicos

e diferenciados para apoiar o trabalho dos/as professores/as nas escolas. Tal demanda se embasava em críticas aos preconceitos e estereótipos, às lógicas homogeneizantes e ideologias dominantes, presentes nos materiais didáticos até então disponíveis.

Os cursos de formação de educadores indígenas, que passam a ser criados a partir dos anos 90, muito contribuíram para o processo de produção de livros e outros materiais de autoria indígena a serem usados nas escolas. Nesses cursos, que foram se multiplicando pelo país afora, iniciam-se processos de pesquisas e sistematização de conhecimentos dos mais velhos; registro das histórias e culturas indígenas, dos saberes tradicionais e publicação de materiais, que poderiam contribuir com o trabalho na escola e transmitido às novas gerações. Sem dúvida, os materiais assim produzidos pelos próprios indígenas constituem um vasto e rico material a ser explorado nas escolas.

Entretanto, Troquez (2012) nos chama a atenção que esses materiais enfatizam conhecimentos cotidianos, locais, próprios e não acadêmicos, muitas vezes, com risco de pouco avanço conceitual e na aquisição de conhecimentos especializados. Por isso, a autora defende, que tais saberes locais não podem se tornar a base do currículo escolar, e sim o ponto de partida para abordagem de outros conhecimentos importantes de serem trabalhados na escola.

De acordo com essa concepção, pensamos que existe hoje o desafio de produzir materiais pedagogicamente diferenciados, sem prejuízo de conteúdos necessários à formação dos estudantes, imaginando a possibilidade de colocar em diálogo saberes indígenas com outros saberes importantes do currículo escolar. Defendemos assim, como Matos (2009), na epígrafe desse item, que o diálogo e a colaboração entre os dois tipos de saber – o da academia e aqueles produzidos em outros espaços – são férteis e necessários para ambos. Concordamos, assim, com Santana (2015), que os conhecimentos indígenas e não indígenas podem andar juntos e que a colaboração entre conhecimentos “de cá e de lá”, da aldeia e da universidade, na produção de materiais (PÁDUA e VEAS, 2014), é rica e necessária. Nesse sentido, fiel às concepções de interculturalidade desse grupo Pataxó (PÁDUA, 2018), propomos incorporar na produção de materiais pedagógicos diferenciados sobre a temática da circulação pelo território, conhecimentos geográficos e históricos, entre outras possibilidades.

Nossa proposta é produzir materiais que possam suscitar reflexões sobre aspectos significativos da paisagem e do território, considerando os itinerários de migração e as concepções cosmológicas do povo Pataxó, colocando em diálogo saberes *próprios*, memórias, imaginação e conhecimentos disciplinares e interdisciplinares considerados importantes do ponto de vista da instituição escolar. Pensamos assim que tais instrumentos pedagógicos interculturais poderão estimular as capacidades de

auto-investigação das novas gerações e tornar as aprendizagens escolares ainda mais ricas e significativas.

## REFERÊNCIAS

- BERNARDO NETO, Jaime. Territorialidades e diversidade indígena no vale do rio Mucuri: as diferentes posturas dos Aranan, Naknenuque e Pojichá frente ao avanço da colonização. *Tabebuia*, v. 2, 2012.
- CARVALHO, Maria Rosário e MIRANDA, Sarah. “Pataxó”. In: Instituto Socioambiental (Org.). *Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil*, 2013. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo>>. Acesso em: 06-11-2013.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do Descobrimento: tradição e turismo*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.
- KOHLER, Florent. Le monde sauvage et la terre des ancetres: les pataxó du Mont Pascal (Bahia, Brésil), *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, [Online], (2007). Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/12822>> Acesso em: 15-07-2013
- MATO, Daniel. Diferenças Culturais, interculturalidade e inclusão na produção de conhecimentos e práticas socioeducativas. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009)
- MATTOS, Isabel Missagia de. A ocupação das fronteiras dos Sertões do Leste: O Itambacuri e a civilização indígena (Minas Gerais, século XIX). *Fronteiras & Debates*, Macapá, v. 2, n. 1, jan./jun. 2015. p. 95-118.
- PÁDUA, K. C. A interculturalidade em narrativas de professores(as) indígenas: um estudo na aldeia Muã Mimatxi. *Revista Cocar*, v. 12. n.23, p. 34 a 59, Jan./Jun. 2018.
- PÁDUA, K. C. “Pegando as frutinhas que estão melhor para comer”: afirmação de diferenças e transformações culturais em contextos de formação de educadores indígenas. 2009.Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. 296 p.
- PÁDUA, K. C. The school as a project for the future: a case study of a new Pataxó village school in Minas Gerais. *Vibrant*, v.12, n. 2, p. 276-312, jul./dec. 2015.
- PÁDUA, K. C. e VEAS, Maria Regina Brandão Lins. O calendário socioecológico e suas potencialidades interculturais. In: ESTRELA, Teresa et al. Formação Profissional: Investigação Educacional sobre teorias, políticas e práticas. *Atas do XX Colóquio*. Lisboa: EDUCA/Secção Portuguesa da AFIRSE, 2014.
- RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas do Brasil, 1999-2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- SANTANA, J. V. de. *A letra é a mesma, mas a cultura é diferente: A escola dos Tupinambás de Olivença*. 2015. 212 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) -Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Materiais didáticos para a/na educação escolar indígena. In: ENDIPE – Encontro Nacional de Didática e Práticas de Ensino, XVI, 2012, UNICAMP – Campinas.

VALLE, Cláudia Netto do. “Txopai Itohã: mito fundador pataxó”. *Acta Scientiarum*, Maringá, 23 (1), p. 61-68, 2001. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/2734/1882>>. Acesso em: 08-11-2013.

VIEGAS, Susana de Matos. Terra Calada: sentidos do espaço em compatibilidades equívocas. In: \_\_\_\_\_. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VIEGAS, Susana de Matos. Trilhas: território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil. In: RAMALHO, M. I. E RIBEIRO, A. S. (Orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*, v. 8, parte 1. Porto: Afrontamento, 2002. p. 185-211.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **ETHNOGRAPHY WITH CHRONICALLY ILL CHILDREN AND ADOLESCENTS: THE RELATIONS AMONG THE DISTINCT ACTORS FROM/ IN A PUBLIC OUTPATIENT CLINIC**

***Katerina Volcov***<sup>1</sup>

Universidade Federal de São Paulo

### *Abstract*

This is a partial report of a Post-Doctorate research of an ethnographic-methodological approach carried out in an allergy and immunology outpatient clinic of a Brazilian public university. The focus of the research is follow up children, adolescents and young people with chronic skin diseases to understand which are the expectations of schooling from their everyday clinical realities. Through the narratives of children and adolescents it is possible to observe relations among distinct areas like education and health and different social roles as between peers in school; teacher and student; doctor and patient, researcher and subject, etc. In addition and at the same time, ethnography does that the researcher observes the different actors and agencies on their flows, also the opposite happens: the researcher becomes the subject of the other publics present in the outpatient clinic. Thus, the ethnographic experience introduces perceptions in the delimited field of the research for the researcher, and others appears through the reflexivity of the actors in the field starting by the action of the researcher.

Keywords: ethnography; ethics; children; atopic dermatitis.

### *Resumo*

Este é um relato parcial de pesquisa de Pós-Doutorado de abordagem etnográfica realizada em um ambulatório de alergia e imunologia de uma universidade pública brasileira. O foco da pesquisa é acompanhar crianças, adolescentes e jovens com doenças crônicas da pele a fim de compreender quais são as expectativas de escolarização a partir de suas realidades clínicas cotidianas. Por meio das narrativas de crianças e adolescentes é possível observar relações entre áreas distintas como educação e saúde e diferentes papéis sociais tais como: professor e aluno; doutor e paciente, pesquisador e objeto de pesquisa, etc. Além disso e, ao mesmo tempo, a etnografia faz com que o pesquisador observe os diferentes atores e agências sobre seus fluxos, concomitante ao fato do pesquisador se tornar sujeito dos demais públicos presentes no ambulatório. Assim, a experiência etnográfica introduz percepções no campo delimitado da

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências pela Universidade de São Paulo e Mestra em Ciência na interface Educação e Saúde na Infância e Adolescência pela Universidade Federal de São Paulo, atualmente é pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Paulo, e pesquisa a expectativa de escolarização de crianças cronicamente enfermas.

pesquisa para o pesquisador, e outras surgem por meio da reflexividade dos atores no campo a partir da ação do pesquisador.

Palavras-chave: etnografia; ética; crianças; dermatite atópica

## ETNOGRAFIA COMO CAMPO DE POSSIBILIDADES

Uma pesquisa etnográfica realizada com crianças e adolescentes cronicamente enfermos e seus respectivos responsáveis oferece distintas paisagens, algumas possíveis de serem esperadas e outras tantas que podem ser consideradas inéditas, visto que o outro frente ao pesquisador é sempre um ser-no-mundo e um ser-aí, para utilizamos dois conceitos-chave da fenomenologia heideggeriana. Grosso modo, o ser-no-mundo implica um contexto preexistente e histórico à chegada do ente na existência, enquanto o *dasein* (ser-aí) é a abertura de possibilidades, a qualidade de estar aberto que é própria da experiência.

Diante desses dois constructos, ao se iniciar uma investigação a respeito de um tema que envolve o público infantil e/ou adolescente é possível afirmar que se trata de uma pesquisa em que a criança está acompanhada. Ela está sempre com alguém. Há uma mediação. Há a existência da proposição *com*. A criança não está em campo ausente de outros atores. Um infante institucionalizado ou não, conta com a presença de outros que mediam a própria realização da investigação seja em uma escola, em um campo de futebol, em uma clínica médica, em um abrigo ou na rua. Em qualquer lugar, o ‘com’ está presente. A criança está imersa em uma teia *com* e *no* mundo, como uma espécie de Ariadne em que se tece a própria existência. Em nosso caso, a teia na qual a criança vive tem como companheiros de jornada a mãe e/ou o responsável legal, o/a médico (a) e a própria pesquisadora, dentro de um campo chamado ambulatório.

Quando se realiza uma etnografia ou se faz uso do método etnográfico (PEIRANO, 2014, p.381), a teoria se constrói em paralelo às experiências em campo, implicando na recusa de uma orientação previamente definida e definitiva. É o *dasein* se desvelando naquilo que lhe é inerente.

Heidegger esclarece, além disso, que o *aí* (*Da*) do ser-aí é a abertura ou clareira que possibilita ao mundo se apresentar ao ser-aí e não se refere a algo interior ao homem nem simplesmente a um lugar do mundo, portanto, o ser-aí não tem como qualidade estar aberto, mas *ele é esse estar aberto que possibilita apreender as significações daquilo que aparece*<sup>2</sup>, seja dos entes do mundo, seja dele mesmo para si mesmo. Dessa maneira, a abertura (*aí*) do ser-aí é descrita por meio das estruturas existenciais intituladas de compreensão, disposição, interpretação e discurso (CARDINALLI, 2015, p. 251).

---

<sup>2</sup> Grifo nosso.

E sendo a etnografia o descobrir/ desvelar de realidades ignoradas, o ser-no-mundo de cada ente (criança, mãe, médico, pesquisadora, nesse específico caso) exige de certo modo um tempo, a disponibilidade e o comprometimento do pesquisador para o próprio desvelamento e compreensão das singularidades presentes da respectiva investigação, ou seja, desvelar os sentidos da vivência de crianças cronicamente enfermas e suas famílias no que se refere ao seu cotidiano, com o enfoque das expectativas de escolarização desse grupo.

Assim, para que se encontre a devida compreensão do fenômeno é imprescindível a interação entre pesquisador, seu lugar/ campo de pesquisa e seu objeto de estudo, além de cumplicidade, proximidade e empatia com os sujeitos que possam vir a fornecer as informações-alvo da investigação, pois é a partir dessa dialogicidade é que “podemos apreender, ou pressentir, as sutilezas, os matizes, as discontinuidades desta ou daquela situação social” (MAFFESOLI, 2010, p.49).

Por conta da realização de investigação de pós-doutoramento<sup>3</sup>, desde janeiro de 2018, frequento duas vezes semanais, terças e quintas-feiras, o ambulatório de alergia e imunologia pediátrica de uma universidade pública. As atividades clínicas do ambulatório acontecem em uma casa geminada, localizada em um bairro classe média da cidade de São Paulo, no qual são atendidas, em média, cerca de 70 crianças e adolescentes diariamente, entre os períodos da manhã e da tarde. Muitos dos pacientes são de municípios vizinhos, mas também de cidades distantes até 700km da capital do Estado como é o caso do menino William<sup>4</sup>, que vive em Ilha Solteira. Para estar às oito da manhã, a van da prefeitura passa em sua casa por volta da uma da manhã. Seu avô, deficiente físico, é quem o acompanha na jornada. Como William, há outras crianças que têm dermatite atópica, acrescidas (ou não) de outras enfermidades como conjuntivite alérgica, asma, rinite, também nosologicamente doenças alérgicas. Às quintas-feiras pela manhã, algumas crianças e adolescentes com dermatite atópica e alergia a certos alimentos, ácaros, abelhas, formigas, entre outros, estão no ambulatório para receberem vacinas contra tais elementos. Além da aplicação da imunização, há as consultas previamente agendadas com os e as residentes médicos. As terças e as quintas-feiras são os dias da semana que o ambulatório assiste um maior número de pacientes com dermatite atópica, daí minha presença nesses dias.

A dermatite atópica (DA) é uma enfermidade cutânea, não contagiosa, genética, crônica, de etiologia multifatorial, sendo um dos tipos mais comuns de alergia de pele (CAMPOS et al, 2017). A doença caracteriza-se por pele seca, erupções que coçam, lesões na pele e crostas em decorrência dos pruridos.

<sup>3</sup> Trata-se de um projeto de pesquisa qualitativa de abordagem teórica-metodológica etnográfica. O objetivo geral é acompanhar um ano letivo de crianças cronicamente enfermas a fim de compreender quais são suas expectativas de escolarização e a de seus cuidadores, a partir de suas realidades cotidianas ambulatoriais.

<sup>4</sup> Todos os nomes de crianças e adolescentes citados nesse texto foram trocados a fim de preservar as respectivas identidades, de acordo com a atual legislação que concerne à infância e à adolescência.

## A ÉTICA DO “TUDO-DIZER” E OS LIMITES ÉTICOS DA PESQUISA COM CRIANÇAS CRONICAMENTE ENFERMAS

“Às vezes desço até os arrebalde empobrecidos do cosmos e mal sei por onde começar”. Essa frase que, na verdade, são três linhas de um poema de autoria do poeta sérvio Miodrag Pávlovitch, muitas vezes se assemelha ao trabalho de campo etnográfico em ambiente permeado de sofrimento como é o caso de pesquisa em instituições totais (GOFFMAN, 2007).

Em pesquisa etnográfica com crianças acometidas de enfermidades crônicas em ambiente ambulatorial, a percepção do sofrimento é vivenciada, a priori, por duas razões: em vista da ausência daquilo que o senso comum costuma denominar de saúde e da redução significativa de uma qualidade de vida suficientemente boa, parafraseando Winnicott.

A fim de esmiuçar as relações entre os diversos atores e algumas das respectivas relações, relato a seguir as anotações feitas no caderno de campo<sup>5</sup> a respeito do menino Miguel, paulistano de 11 anos, morador da zona sul:

*A chefe do departamento chamou-me na enfermaria e disse que havia um menino que eu precisava “conversar”. Ele não estava em consulta. Encontrava-se na sala de imunoterapia, pois sua DA era bem grave. Miguel estava em sua primeira sessão de imunoterapia<sup>6</sup>.*

*Na sala havia outras crianças recebendo medicação endovenosa. Miguel estava acompanhado de sua mãe e o namorado dela. Aparentava cansaço. Estava na maca. Vestia camiseta e bermuda. Notava-se a pele bastante “atacada” como eles dizem. O rosto também visivelmente marcado pela DA. A médica me apresentou como sendo uma pesquisadora e disse que eu iria conversar com eles. Não deu detalhes. Deixou-me ali e saiu. Ficamos eu, Miguel, a mãe e o namorado.*

*Eu me apresentei, expliquei as razões de estar no ambulatório e do quê se tratava a pesquisa. Informei do número bastante reduzido de investigações sobre DA na área de educação, sobre a problemática de alunos com dermatite na escola e que faz parte dos objetivos dessa pesquisa subsidiar políticas públicas na interface saúde e educação.*

*Convidei mãe e filho a participarem da pesquisa, salientando que nosso contato aconteceria no ambiente ambulatorial, que as conversas se dariam na medida em que eles pudessem e quisessem e que, de nenhuma forma, a não-vontade em continuar e/ou conversar futuramente implicaria em prejuízos no atendimento oferecido no ambulatório. “É livre sua participação. E vocês devem se sentir à vontade para o encontro. Quando Miguel não estiver a fim, não tem problema. A saúde e a vontade do Miguel estão em primeiro lugar”.*

*A mãe agradeceu o contato. Miguel e o namorado da mãe me olhavam. Ângela, a mãe, contou que era pedagoga e que achava fundamental que se pesquisasse esse universo da DA no âmbito escolar. Porque algo que lhe causava fastidio eram os olhares alheios e perguntas de outras mães. Perguntas como: “Será que isso não é contagioso? Você não*

<sup>5</sup> Dados relatados no diário de campo na manhã de 18 de janeiro de 2017.

<sup>6</sup> A imunoterapia consiste na utilização de imunomoduladores sistêmicos como a ciclosporina, interferon-gamma ou imunoglobulina endovenosa em altas doses. Para mais informações: < [http://www.sbp.com.br/fileadmin/user\\_upload/pdfs/DERMATITE\\_ATOPICA\\_ATUALIZACAO\\_EM.pdf](http://www.sbp.com.br/fileadmin/user_upload/pdfs/DERMATITE_ATOPICA_ATUALIZACAO_EM.pdf).>

trata? Você não cuida?”. Além disso, por conta da DA, Miguel faltou muito à escola no ano de 2017.

Ângela ressaltou novamente a importância de as pessoas entenderem o que é a DA na escola e que podia participar. Li o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para todos. Repeti mais uma vez que não havia obrigatoriedade de que a cada vez que Miguel comparecesse para o seu tratamento ele tivesse de conversar comigo. Dei-lhe uma cópia do TCLE com meu telefone celular no verso para em caso de alguma dúvida. Minha via foi assinada pela mãe e pela criança.

Enquanto chamavam Miguel para a realização de alguns testes em outra sala, Ângela disse que tudo isso lhe doía o coração. “Ele [Miguel] quer que as pessoas entendam. Eu já chorei tanto... Porque é ruim ver seu filho sofrendo. Agora, a gente está aprendendo a lidar e a entender a dermatite. Miguel já chegou em casa, muitas e muitas vezes, muito triste. Pergunta para mim o porquê nasceu assim! (Com lágrimas nos olhos, ela continua) Um dia não quis ir mais para a escola. Um colega havia dito que tinha nojo dele. Ele reclamou com a professora e a mesma mandou ele ficar quieto. Eu fui na escola depois disso. Conversei e a professora foi mudada. Entrou uma professora que havia tido câncer e que foi bem mais acolhedora. Mas ele está receoso esse ano, porque agora ele está no 6º. Ano, foi para uma escola período integral e eu queria uma escola meio período para que ele não falte muito. Ele não gosta de faltar. Ele fica preocupado”.

Ângela contou que em períodos de prova a dermatite aumenta. Quando Miguel voltou com a enfermeira e o namorado da mãe, a mãe ficou quieta. A enfermeira colocou a medicação endovenosa. Miguel pareceu bem chateado e cansado. Percebi que a mãe queria dar atenção a ele. Senti pelo silêncio e pelos olhares que a partir dali eles queriam estar à sós, mesmo naquele espaço coletivo e público. Aquela maca e aquelas cadeiras se constituíam o núcleo de cuidado e o ambiente familiar entre eles. Agradei pela nossa conversa, pedi licença e me retirei. Era a primeira vez de imunoterapia. É legítimo que a mãe dê atenção ao filho enfermo. Era nosso primeiro contato. E saí. Voltei para a enfermaria, meu local de espera”.

Como nos esclarece Weber (2009, p. 25),

O trabalho de campo etnográfico é uma investigação aprofundada que repousa sobre uma inserção de longa duração do pesquisador em um meio social no qual todos se conhecem, ainda que às vezes somente de vista ou indiretamente (por intermédio de relações em comum).

É preciso estar sensível às nuances das necessidades dos sujeitos quando se trabalha em ambientes de cuidado e/ou com a percepção de sofrimento físico, emocional ou psíquico a fim de se avançar nos propósitos e objetivos da investigação. Não foi necessário que a mãe ou o filho me pedissem que a partir daquele momento eu não estivesse ali. O silêncio, o olhar e os gestos proporcionaram esse entendimento de que havia um limite para esse primeiro encontro. Esse respeito à individualidade fez com que um segundo momento<sup>7</sup> pudesse acontecer:

*A chefe do ambulatório me chamou para conversar com um menino. Ela me disse: “O menino está bem ruim. Você pode conversar com ele?”. As pessoas no ambulatório com quem tenho contato, tanto a médica-chefe, como as mães e as crianças sempre me perguntam se sou psicóloga. Elas me vêem tendo longas conversas. Metodologicamente pode-se dizer que*

<sup>7</sup> Dados relatados no diário de campo em 22 de março de 2018.

são entrevistas abertas. Tenho as questões que norteiam a investigação. Mas como cada criança tem sua história, suas particularidades, seu modo de vida, cada novo encontro é sempre um novo roteiro que emerge frente à situação, tendo em vista aquilo que busco compreender. Contudo, para quem me vê ali, sentada em uma enfermaria frente à mãe e à criança, a ideia que deve lhes ocorrer é que estamos conversando sobre a vida. E conversar sobre a vida, talvez, para boa parte dos que estão por ali, é algo relativo à psicologia. Talvez por isso a médica tenha me dito que eu precisava conversar com o menino que eu não sabia que se tratava de Miguel.

Quando cheguei na sala de imunoterapia, lá estava o trio: criança, mãe e namorado. Ao revê-los fiquei contente. Fazia mais de mês que não os via. Miguel estava bem mais chateado que em nosso primeiro encontro. Estava com a medicação na veia, a mãe ao seu lado e o namorado de pé. Perguntei como todos estavam, ao que Ângela respondeu “caminhando”. Dirigi-me à Miguel perguntando sobre a nova escola, se estava se adaptando. Miguel disse que não estava gostando muito. Sentia falta da escola antiga. O padraço contou que Miguel havia sido convidado a participar do time da escola. Contava com orgulho, mas dizia também que Miguel não queria participar de jeito nenhum do time. Ângela reforçava que seria legal ele participar dessa atividade. Entendi ali que havia um conflito: Miguel não queria participar do time, mas tanto a mãe quanto o namorado da mãe achavam que jogar futebol era a melhor coisa que poderia ter acontecido na vida de Miguel na escola nova. Resolvi entender o porquê Miguel não querer participar, ao mesmo tempo, em que percebia que Miguel estava desgostoso com a medicação. A médica havia me chamado para conversar com ele para passar o tempo e fazê-lo aceitar a medicação, parando de chorar e se irritar com todos ali presentes. Honestamente, entendi subliminarmente ali que uma pesquisadora das Ciências Humanas e Sociais que ‘converse’ é alguém, na perspectiva médica, que pode ajudar em situações como essa. Eu só não sabia como podia ajudar até porque eu estava me sentindo como uma estranha no ninho. Meu objetivo, a priori, no ambulatório não era, nem é acalmar os ânimos alheios. Não sou psicóloga. Contudo, eles esperavam que eu dissesse algo. Comentei para todos que era algo bastante interessante jogar bola, mas não estava entendendo muito bem a razão da não-adesão de Miguel ao jogo, ainda que ele tivesse sido um dos escolhidos pelo professor para o time da escola.

\_Miguel, você gosta de jogar bola?

\_Eu gosto, mas não quero jogar nesse time. Só tem menino grande.

\_Só tem menino grande? Não tem menino da sua idade?

\_Têm alguns meninos da minha sala. Mas a maioria são meninos mais velhos, meninos do sétimo, oitavo e nono anos.

O padraço interrompe e diz novamente que ele havia sido escolhido pelo professor.

\_Puxa, que legal ser escolhido pelo professor, Miguel. Mas é um time que vai jogar com outros times na escola?

\_Não. É time para jogar com outras escolas.

Miguel se irritava ao explicar. Ele não queria jogar bola nesse time, participar de campeonato fora.

\_E existe a possibilidade de se criar um time só com meninos da sua idade?

\_Não!

\_E os meninos da sua sala? O que eles pensam disso?

\_Eles também não querem.

\_E seria possível criar um time só com meninos da sua idade?

\_Não. É um time misto. Não tem como. O professor não deixa, não quer. E eu não quero. Nesse instante, rápido, percebi que todos me olhavam em busca de um parecer da situação. De um lado, a mãe e o namorado queriam que Miguel jogasse bola. Do outro, Miguel não queria. Eu não sabia muito bem o quê dizer. Precisei usar de recursos pessoais, da minha vivência de maternagem. Lembrei de meu filho, que é da mesma idade de Miguel, joga bola e que algumas vezes me contou que os meninos maiores ou batem nos menores ou simplesmente os ignoram. Então, disse:

\_Entendi. Os meninos maiores não deixam os menores jogarem. É isso?

*Miguel assentiu com o olhar.*

*—E eles também pegam mais pesado no jogo? Partem muito mais para cima? É. Costumam dar paulistinha, canelada... Fica mais difícil...*

*Miguel entendia o que eu dizia. O namorado e a mãe ficaram calados. O menino assentia.*

*—Bom, Miguel, talvez você possa criar um time com seus amigos para jogar bola aos fins de semana. Tem parque perto da sua casa?*

*—Ângela respondeu que havia. Miguel foi se acalmando. Tudo isso que me ocorria enquanto pesquisadora não me parecia estar nos moldes operativos e metodológicos de uma etnografia, mas a situação dada me exigia um posicionamento rápido, imediato. E estando ali, era necessário retomar a jangada para meu objeto.*

*—E você está curtindo a escola?*

*—Ah, mais ou menos. Não dá para fazer nada no recreio.*

*—Nada? Nem ir à biblioteca?*

*Silêncio.*

*—É, biblioteca seria legal. Miguel diz.*

*—Pois é. Tem uma coleção do Percy Jackson que é legal. É de heróis e monstros mitológicos. Você gosta de histórias de super-heróis? Você conhece?*

*Miguel abriu um super sorriso e quis saber mais. Empolgou-se e imediatamente o namorado da mãe buscou em seu celular o título do livro.*

*Ficamos mais um pouco falando sobre livros infanto-juvenis. Ângela me passou seu número de telefone para que eu lhe passasse alguns títulos de livros. Miguel ficou mais calmo. Minha sensação foi que, como pesquisadora talvez não tenha feito o meu melhor naquele instante, pelo aspecto desafiador, contudo, talvez como ser humano tenha apaziguado um pouco da dor daquele instante.*

Se por um lado houve a assimetria (im)posta pela relação saberes biomédicos versus saberes das humanidades, visto pelo pedido ao qual eu não podia recusar, primeiro por estar no ambiente confinado à saúde e depender dele para a realização da investigação e, em segundo, pela hierarquia do pedido em que não havia nada subliminar, isto é, pelo fato de eu, pesquisadora de ciências humanas, estar submetida às regras locais dos saberes médicos e “conversar” com meus interlocutores; por outro, o atendimento à solicitação me permitiu estar novamente com meus informantes, ainda que em uma situação de conflito, ou melhor, de mediação de conflito. Contudo, na medida em que se pode expôr o conflito, foi possível observar outras nuances e especificidades do estar na escola por um menino com dermatite atópica.

Segundo Foucault (2006), o termo *parrhesía*, possui uma atitude ética de qualidade moral e é também um procedimento técnico (*tékne*), essenciais na transmissão de um discurso verdadeiro. Apesar de ser colocado como uma forma de diálogo entre mestre e discípulo, na perspectiva da Antiguidade trazida por Foucault e visto ainda sob uma ótica assimétrica, a relação entre pesquisador e informantes também constitui-se, em certa medida e em muitas situações, como uma relação assimétrica. Contudo, a *parrhesía* é

etimologicamente o ‘tudo-dizer’. A *parrhesía* diz tudo. Ou melhor, não é tanto o ‘tudo dizer’ que está em questão. (...) é o que poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura que

fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer (FOUCAULT, 2006, p. 450).

Porém, há dois adversários diante da *parrhesía*, a lisonja e a retórica. A lisonja é o inimigo moral; a retórica é o adversário técnico. O filósofo francês esclarece que aquele que se utiliza de um discurso mentiroso, no qual visa engrandecer o superior fazendo uso da lisonja, faz exatamente o contrário que se exige da *parrhesía*. Pois “a verdade que na *parrhesía* passa de um ao outro sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou” (idem, p. 458). Ou seja, na *parrhesía* se estabelece uma relação de confiança entre as partes envolvidas, independentemente do vínculo estabelecido.

Ao que parece, pelo caso de Miguel, a relação triangular que se estabeleceu entre nós – paciente, médica e pesquisadora– constituiu-se na possibilidade de uma abertura para que, para além da minha função como pesquisadora, houvesse um ‘auxílio’ à equipe médica em um cuidado específico que exigia uma ‘conversa’, ao mesmo tempo que se esperava a mediação de uma tensão. Em ambas as situações relatadas, a sutileza estava no questionamento e na percepção, no diálogo estabelecido com o paciente e sua família com a devida confiança para que se ouvisse e se dissesse o que precisava ser dito de maneira franca e aberta. A verdade via *parrhesía* se estabelece a partir do respeito pela singularidade do outro com a qual se relaciona. Tal verdade não é a absoluta, nem a mínima possível. Trata-se apenas de uma verdade comprometida com a compreensão promovida pela linguagem, que está além da linearidade das palavras ditas. Pois existe gesto, silêncio e a percepção da tonalidade afetiva do momento.

Uma etnografia realizada com crianças exige uma ética da escuta, uma “anuência pela voz da criança [que]<sup>▪</sup> indicia a sua participação livre e espontânea no escopo da pesquisa, mantendo o pesquisador longe de qualquer resquício de extorsão quanto à finalidade em questão” (CARVALHO; MULLER, 2010, p.76), concomitante à ética do próprio dizer-falar na qual a relação se estabelece. A anuência da colaboração da pesquisa se dá em e por meio da *parrhesía*. Há uma ética do sensível que permeia o diálogo entre pesquisador e pesquisado. Metodologicamente, há que se observar o contexto pelos distintos e possíveis meios que os sentidos nos propõem. Ou seja, só é possível compreender somente se houver capacidade de perceber.

Por não ser um lugar estático, mas sobretudo pelo fato de uma etnografia ser “antes de tudo um conjunto de relações pessoais com as quais ‘aprendemos coisas’” (AGIER, 2015, p. 34), diante de situações que nos desencaixam de papéis previamente estabelecidos como pesquisador, médico, paciente, entre outros, o que se espera sempre e ao cabo, é a humanidade que nos é (im)posta diante de tais relações. E diante do mundo vivido e

---

▪ Inserção nossa.

dentro do campo de possibilidades da existência, ainda vale a regra do comprometimento com o que é humano, demasiado humano em nós mesmos. E para tanto, isso exige das relações que se estabelecem em campo a disponibilidade para perceber as idiossincrasias do estar presente daquele e daquilo que nos apresenta, a cumplicidade, a proximidade, a empatia e o respeito por aquele momento em que o outro vive, peculiaridades de uma ética em pesquisa.

Assim, em um contexto ambulatorial, é nessa relação dialógica e ética que é possível apreender, descrever e compreender as nuances de um específico fenômeno pela perspectiva do método etnográfico junto a públicos infanto-juvenis acometidos por enfermidades crônicas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Encontros etnográficos: interação, contexto, comparação*. Tradução de Bruno César Cavalcanti. São Paulo; Alagoas: Editora Unesp & Edufal, 2015.

CAMPOS, Amanda Letícia Bezerra et al . IMPACTO DA DERMATITE ATÓPICA NA QUALIDADE DE VIDA DE PACIENTES PEDIÁTRICOS E SEUS RESPONSÁVEIS. *Rev. paul. pediatr.*, São Paulo , v. 35, n. 1, p. 5-10, Mar. 2017. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-05822017000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-05822017000100005&lng=en&nrm=iso)>. access on 16 July 2018. Epub Feb 20, 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/1984-0462/2017;35;1;00006>.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). *Psicol. USP*, São Paulo , v. 26, n. 2, p. 249-258, Aug. 2015. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642015000200249&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642015000200249&lng=en&nrm=iso)>. access on 15 July 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0103-656420135013>

CARVALHO, A. ; MULLER, F. Ética nas pesquisas com crianças: uma problematização necessária. In: MULLER, F. (Org.) *Infância em perspectiva: políticas, pesquisas e instituições*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 65– 84.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, asilos e prisões*. São Paulo: erspectiva, 2007.

MAFFESOLI, M. *O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva*. Tradução de Aluizio R. Trinta. Porto Alegre, Sulina, 2010.

PÁVLOVITCH, M. *Bosque da maldição*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 53.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre , v. 20, n. 42, p. 377-391, Dec. 2014 . Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 jul 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>.

WEBER, F. *Trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções*. RJ: Garamond, 2009.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ANTHROPOLOGY, LAW AND CONFLICT MEDIATION<sup>1</sup>

***Kátia Sento Sé Mello***

Antropóloga, Professora do PPGSS-ESS/UFRJ

Pesquisadora associada: INCT-InEAC/NEPEAC/UFF e NECVU-IFCS/UFRJ

### *Abstract*

The purpose of this article is to make an assessment of conflict settlement in Brazil, considering moral and ethical aspects in the construction of dialogue between conflicting parties and between them and the mediators. Taking into account the field research, participant observation, interviews and some comparative aspects between mediation in Brazil and Argentina, the article intends to point to the diversity of situations, subjects, moralities, diverse interpretive systems that are present in different contexts of mediation. Taking ethics as a fundamental presupposition in all stages of the construction of knowledge in the Human Sciences, particularly in Anthropology, the article also throws light for mediation as a dimension of social life in which ethics is also present and, as such, is more than the formalization of a legal contract, but a social process.

Keywords: Conflict, Conflict Settlement, Ethics, Moralities

### ENTRE SENTIDOS E DEFINIÇÕES

A mediação de conflitos é entendida, no campo de sua prática e das suas normativas, como a forma pela qual as pessoas envolvidas em algum tipo de disputa estabelecem uma ponte de comunicação entre elas por meio do mediador, *terceiro imparcial*, que não faz parte do conflito e que, através de linguagem – verbal e corporal e técnicas não violentas, apropriadas a processos de autocomposição –, auxilia a comunicação eventualmente bloqueada entre essas pessoas. Isto significa dizer que, neste universo, os conflitos podem ser alvo de intervenção a partir de noções de “técnicas não violentas”, “autocomposição” e “comunicação não-violenta” (Rosenberg, 2006). Estas categorias, que parecem indicar a possibilidade de se lidar com os conflitos, expressam, por sua vez,

---

<sup>1</sup> Este artigo foi apresentado no Open Panel Public Space, Mediation and Moralities, Subject Area: Urban Anthropology – 18o. IUAES – UFSC, Florianópolis, Brasil – 16 a 20 de julho de 2018. É resultado de pesquisas que tenho desenvolvido no âmbito do INCT-InEAC/UFF e do diálogo desenvolvido no âmbito do Núcleo de Mediação de Conflitos do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul.

dimensões reveladoras de modelos de controle social (Mello e Lupetti Baptista, 2011; Lupetti Baptista, Mello, Filpo e Borzino, 2016 e Mello, 2016). No campo da mediação de conflitos, os processos autocompositivos são complexos e dizem respeito às formas de administração de conflitos nas quais as pessoas envolvidas engajam-se, de livre vontade, para chegar a uma solução, sem utilizar vocabulário ou gestos violentos e agressivos uns com os outros no âmbito cognitivo, emocional e relacional. O mediador tem um papel importante no sentido de organizar a vez de quem fala nas sessões de mediação, cuidar para que as pessoas não utilizem palavras ou gestos violentos, para que os representantes legais – no caso, advogados – não falem por seus representados, de expressar, por meio da linguagem corporal, mensagens que auxiliem as pessoas não somente a se sentirem à vontade como também a aprenderem a se comunicar de forma não violenta, etc. Neste sentido, podemos mesmo nos indagar se o mediador não é mais um sujeito agente nos processos de mediação de conflitos uma vez que seu papel é produzir um espaço reflexivo no contexto do conflito e um ator que impulsiona processos sociais de ressignificação dos conflitos e da maneira como serão tratados. Do ponto de vista dos atores que atuam na mediação de conflitos, como podemos constatar em nossas pesquisas, tanto no Rio de Janeiro quanto em Buenos Aires, o mediador desempenha um *papel pedagógico* junto aos *mediandos* na administração dos conflitos com os quais estes estejam lidando.

Conforme o Manual de Mediação Judicial de Conflitos (Azevedo, 2009), o mediador, uma vez designado a uma mediação, torna-se comprometido com as partes a manter o princípio da confidencialidade sobre o conteúdo tratado. Isto significa que, nem ao juiz do caso em questão, o mediador poderá fazer quaisquer comentários a respeito do conteúdo. Ele pode discutir o assunto da mediação com o supervisor do Centro de Mediação no qual esteja inserido para esclarecimentos sobre os procedimentos. Sobre a garantia de que o mediador não seja designado a prestar testemunho em juízo sobre qualquer caso que tenha realizado ou esteja realizando mediação, o artigo 154 do Código Penal dispõe sobre a responsabilização civil e criminal, que garante ao mediador manter a confidencialidade nos processos de mediação nos quais tenha atuado. A atuação do mediador também é protegida pelos artigos 229 do Código Civil, 207 do Código de Processo Penal e o artigo 406 do Código de Processo Civil.

A definição oficial e pública da Mediação de Conflitos de que trata este trabalho, encontra-se explicitada nos *sites* das instituições que são palco da sua realização. No âmbito da Dirección Nacional de Mediación y Métodos participativos de Resolución de Conflictos (DNMyMPRC), é um método que permite a “resolução de conflitos de maneira pacífica”. No âmbito do TJRS, a mediação é oficialmente apresentada nos como a busca da construção autônoma de uma resposta que satisfaça as pessoas em conflito, com o auxílio de um mediador que não tem poder de decisão. No âmbito do TJRJ, a mediação é apresentada oficialmente como um “processo voluntário que oferece àqueles que estão vivenciando

um conflito familiar ou qualquer outro de relação continuada, a oportunidade adequada para solucionar os conflitos”.

Conforme explicitado na definição do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, a mediação de conflitos pode ser realizada em distintas esferas da vida social, desde que, segundo operadores do Direito, não ameacem a vida das pessoas que estão em conflito. Via de regra, aplica-se aos conflitos que envolvem interações sociais de natureza cotidiana e duradoura, mas em alguns casos, dizem os mediadores, à conflitos no âmbito de contratos entre partes privadas, indenizações e questões que envolvam direitos do consumidor.

As pesquisas que tenho desenvolvido nesta área permitiram observar que a mediação de conflitos parece engendrar no judiciário um sentido diferente do conflito, que traz, em si, uma perspectiva democrática de lidar com eles e de promover a autonomia dos indivíduos. O campo do Direito, tradicionalmente, percebe as disputas como *delito/litígio*. O que isto significa? Significa que importam menos as relações e os indivíduos, e mais as normas e os códigos. *Delito*, neste sentido, refere-se à transgressão das normas e da lei penal. A ideia de *conflito*, por outro lado, refere-se a algo mais amplo, refere-se à vida, às relações sociais e, por esta razão, implica em processos sociais. Do mesmo modo, considera as interpretações que os próprios sujeitos atribuem aos conflitos. *Delito* enfatiza o componente legal-institucional e, por isso, punitivo, enquanto *conflito* enfoca as interações humanas concretas e as responsabilidades assumidas pelos indivíduos. A percepção de que as disputas devem ser geridas pela lógica do acordo é cara à noção de *delito*. Por outro lado, a percepção de *conflito* permite observar a lógica do tratamento relacional. Deriva destes contrastes que, pela via tradicional, o Direito preza a quantidade de acordos realizados em um determinado período de tempo, enquanto a mediação de conflitos introduz a preocupação maior com a qualidade das relações e dos resultados que devem ser escolhidos pelos próprios interessados. Parece significar que interessa mais o tempo do tratamento das relações conflituosas.

## MORALIDADES E MEDIAÇÕES

Um dos maiores desafios encontrados, especialmente, por mediadores nos processos sociais de mediação de conflitos diz respeito à maneira como será construído o diálogo entre os *mediandos* e entre estes e o próprio mediador. Trata-se de uma relação de intersubjetividades que colocam no espaço público possibilidades de julgamentos de valores expressos nas sessões de mediação. Quais são, então, as qualidades e condições exigidas ao mediador para que sua prática na mediação não corra o risco de enveredar pelo etnocentrismo, atitude já exaustivamente problematizada pela Antropologia<sup>2</sup> ?

---

<sup>2</sup> Sobre a noção de etnocentrismo, sugiro a leitura de Lévi-Strauss (1976).

Antes de mais nada, destaca-se que um dos princípios constitutivos da mediação de conflitos é a *voluntariedade*<sup>3</sup> das partes em se engajarem num processo dialógico tendo um terceiro como mediador. Apesar da existência de muitas histórias consideradas exitosas a partir da adesão à mediação, há casos em que as pessoas terminantemente não desejam passar por este processo social, o que não significa o seu fracasso. O êxito de uma mediação pode ser considerado a partir dos sentidos de justiça que os indivíduos atribuem aos processos sociais que buscam para a “resolução” de algum conflito nos quais estejam envolvidos. Há outros casos em que as pessoas se sentem coagidas pelo juiz a participarem da mediação, o que fere o princípio da *voluntariedade* mencionado acima, e há outros casos, ainda, em que, apesar da mediação permitir aos mediandos estabelecerem diálogo e tomarem decisões a partir de sua própria vontade, o “fluxo de processos” ou a sua distribuição interna nos Tribunais de Justiça pode colocar tudo a perder. Há experiências consideradas exitosas pelos mediadores, que parecem importantes, segundo os entrevistados, considerá-las nos processos de avaliação da implantação de política pública de implantação de métodos considerados alternativos de administração de conflitos.

Vejamos uma breve descrição da mediação de distintos conflitos que apresentaram aspectos morais e jurídicos, com os quais o mediador de conflitos, enquanto *agente de promoção de uma cultura da paz*, encontram uma espécie de desafio na construção dialógica. Cabe destacar que a primeira história refere-se à mediação penal de conflito e a segunda à mediação comunitária, ambas ocorrem na Argentina. As outras duas, que seguem, dizem respeito à mediação judicial no Brasil. Os locais onde foram realizadas não serão mencionados e os nomes das pessoas envolvidas serão substituídos para mantermos a privacidade das mesmas. Destaco, ainda, que estes foram exemplos escolhidos por terem base empírica de sustentação e por apresentarem características que auxiliam a pensar as ferramentas utilizadas, que devem servir para quaisquer outros contextos. Além disso, os exemplos demonstram que quaisquer conflitos – desde aqueles considerados de menor potencial ofensivo ao penal – podem ser mediados.

## I – Um caso de mediação penal

Daniel e Pedro, embora não se conhecessem, são moradores do mesmo bairro. O encontro entre ambos aconteceu porque Daniel, acusado de ter tentado roubar o carro de Pedro, foi levado à delegacia policial e imputado por roubo de automóvel. Da delegacia foi encaminhado ao Juizado de Família e Menores que, por sua vez, o encaminhou para a mediação de conflitos.

<sup>3</sup> Sobre a Voluntariedade, ver Mello (2016)

Daniel, 17 anos de idade, assume a responsabilidade por ter quebrado a janela do carro e tentado praticar o roubo. Diz que anda bebendo muito e que tem vagado pelas ruas do bairro com uma “galera”. Na noite do acontecido, tinha bebido demais e só lembrou que quebrou a janela do carro depois de ter acordado no chão de uma cela da delegacia de polícia. Gostaria de pedir desculpas à vítima. Disse que estaria disposto a pagar o conserto da janela do carro e do que mais fosse preciso. Seria difícil e demorado porque ele não estava trabalhando nem estudando, mas que ia fazer todo o esforço para isto.

Pedro, considerado a vítima, tem 25 anos de idade e trabalha em comércio local. Na sua primeira sessão de mediação, Pedro, segundo os mediadores, encontrava-se em uma posição defensiva. Argumentou originalmente que não entendia o porquê do ocorrido visto que nunca teve inimigos. Disse que tinha receio de se encontrar face a face com o “delinqüente” porque poderia correr o risco de, futuramente, encontrar com ele na rua e ser agredido. Falou que *por tudo que aquele delinqüente fez, ele tinha que pagar pelo prejuízo*. Além disso, não era só pelo valor econômico porque o seguro já tinha feito a reposição da janela, mas pelo valor sentimental. Segundo Pedro ele trabalha há quatro anos, ganha pouco e só pode comprar o carro porque vive na casa dos pais, o que permitiu ele fazer economias. Acrescentou que somente há 15 dias tinha pego o carro.

A mediadora apresentou uma proposta de trabalho na mediação, que se opõe ao juízo penal. Apresentou a proposta de responsabilização, de oportunidade para se conhecer, *para poder expressar o que sentiu e, por sua vez, para conhecer e escutar a outra parte*. Apesar de certas reservas, Pedro aceita o encontro com Daniel. Embora a reunião de mediação conjunta tenha se iniciado de forma tensa, a apresentação das regras do processo de mediação de conflitos e o reforço de que tem por objetivo a oportunidade de que as pessoas possam expor o que sentem e o que pensam sobre o ocorrido, foram consideradas pela mediadora, estratégias que atenuaram a tensão.

Daniel começou sua fala com um pedido de desculpas pelo que aconteceu e ofereceu a sua justificativa olhando nos olhos de Pedro. Este último, ao tomar a palavra observou que o conhecia do bairro, ou seja, já não se dirigiu a Daniel como um “delinqüente”. Aceitou as desculpas de Daniel e expressou o que sentiu com o ocorrido. Na oportunidade de cada um expressar sua experiência com o fato, o sentimento resultante do mesmo e a disposição para se desculparem, a mediação, segundo a mediadora, produziu uma interação dialógica entre ambos e de um se colocar no lugar do outro. Segundo a mesma, a mediação foi bem sucedida posto que ambos puderem ser protagonistas na mediação e na decisão que tomaram para solucionar o conflito de modo a atender as necessidades mútuas. Mais do que nas leis o acento foi colocado nas relações. A experiência, do mesmo modo, interrompeu um ciclo de tensões que poderia ter se tornado uma violência. Ao contrário, permitiu potencializar a integração e a convivência do jovem no grupo social do bairro, mais do que a sua estigmatização como “delinqüente”.

## II – Um caso de Mediação Comunitária

Esta mediação foi realizada para administrar o conflito entre vizinhos em um bairro de uma província argentina. Foi o caso de Pablo, de 18 anos de idade que, alegando ter esquecido as chaves de casa quando saiu e que ao retornar não havia ninguém para abrir a porta, pulou pelo telhado da casa do vizinho.

A mediação aconteceu em apenas uma sessão conjunta. Nela estavam presentes: Pablo, sua mãe e a filha do proprietário da casa. Pablo e sua mãe explicaram o que tinha acontecido. Pablo pediu desculpas e falou que não ia mais pular o telhado da casa do seu vizinho. A filha do proprietário aceitou as desculpas.

É interessante observar que todos esboçavam sorriso nos lábios e aparentavam achar que o assunto da mediação era irônico e banal. Pudemos confirmar esta percepção após a mediação, quando trocamos idéias com os mediadores e as próprias partes.

Valores morais foram apresentados como justificativa para a surpresa com o encaminhamento do conflito para a mediação. A mãe de Pablo dizia que ele era *um garoto bom*, que *nunca fez mal a ninguém* e que a intenção dele não era irritar o seu vizinho.

A filha do proprietário, por sua vez, dizia: pois é, *o meu pai deve estar ficando velho para reclamar deste tipo de coisa. Claro que aceito o pedido de desculpas. Nós conhecemos o Pablo desde que era uma criança.*

## III – Casos de mediação judicial de conflitos

3.1 – Um casal foi encaminhado por um juiz à sessão de mediação. Ao chegarem à sala eu e minha colega<sup>4</sup> nos apresentamos e seguimos todos os passos aprendidos no curso de mediação. Enquanto os dois pareciam ansiosos ou angustiados, oferecemos cadeiras para que se sentassem a volta da mesa redonda, oferecemos água e café com o objetivo de fazê-los se sentirem acolhidos. Iniciamos, então, com a chamada “sessão de abertura” na qual apresentamos o conteúdo da mediação, sua função, significado, fizemos nossa apresentação pessoal, etc. e perguntamos se os mesmos gostariam de participar. Os dois se olharam parecendo demonstrar ódio recíproco; ele virou-se para mim e minha colega e disse: *eu aprecio muito o trabalho de vocês, achei vocês muito educadas e parecem muito competentes, mas eu não tenho nada a conversar com essa aí* [referindo-se a sua ex-mulher], *eu não quero nem olhar para a cara dela.* Antes que ele pudesse dar continuidade a sua fala ela interrompeu e disse: *eu também não tenho nada a conversar com este sujeito* [referindo-se ao seu ex-marido].

<sup>4</sup> A mediação judicial de conflitos que é realizada no âmbito do TJ-RJ se processa por meio da “co-mediação”, ou seja, são duas pessoas que atuam como mediadores. Durante os três anos que realizei trabalho de campo não houve uma única sessão em que um mediador tenha atuado sozinho. Este exemplo foi extraído de uma das sessões que mediei no Rio de Janeiro.

Ela, por sua vez, é interrompida por ele, que diz: *eu quero mesmo é ir para a porrada*. Esta fala, *ir para a porrada*, significava deixar o processo correr até chegar ao pronunciamento da sentença do juiz.

As mediadoras fizeram valer o esclarecimento dos princípios e da regra da mediação aos participantes e acataram a vontade das partes em aceder ao sistema tradicional de justiça, que é um direito dos cidadãos. Ainda assim, informaram que ambos poderiam retornar caso desajassem, ou seja, mantiveram as portas da mediação abertas.

3.2 – Outro caso diz respeito a Sileide e André<sup>5</sup>. Diferentemente do casal anterior, este aderiu à mediação. Tratava-se de um casal que havia se separado há quase três anos, após dois anos de convivência conjugal, e foram encaminhados para a mediação pelo juiz de uma das Varas de Família do TJ-RJ.

Como no Brasil a mediação acontece com dois mediadores, dizemos que há co-mediação. Neste caso, eu mesma atuava como mediadora voluntária junto com outra colega, por sua vez, técnica em psicologia do próprio TJ-RJ. Foi uma mediação que se prolongou por cerca de um ano, com encontros a cada duas semanas. Todos os encontros foram caracterizados por momentos de mediação individual (uma das partes ficava na sala da mediação e a outra na ante-sala) e mediação conjunta (com ambas as partes). O início da mediação pareceu um momento oportuno para ambos se encontrarem e poderem falar dos seus sentimentos, suas mágoas e suas percepções do conflito e da apresentação das justificativas dos seus atos e das percepções que tinham um do outro. André havia entrado com um processo solicitando o direito à visita da filha, ainda pequena, de cerca de 3 anos de idade, que já não via, segundo ele, há mais de dois anos. De acordo com ele, Sileide não permitia que ele tivesse o mínimo contato com a criança. Sileide, por sua vez, dizia que não era possível porque a criança não estava acostumada com ele. Acrescentou que isso se devia ao fato de que *ele resolveu sair de casa e nunca mais voltar* desde que a filha tinha 7 meses de idade. Indagava-se: *Se nunca viu a filha, se largou a filha, porque agora quer vê-la? Ele nunca se preocupou !*

André argumentou que, logo depois da separação, havia sofrido um acidente que o deixou em casa por muitos meses. Acrescentou todo o tempo que ele viaja a trabalho e às vezes fica duas semanas ou um mês inteiro fora da cidade.

Ao longo de várias sessões de mediação, houve vários “exercícios” sugeridos pelas mediadoras para que tentassem fazer entre um encontro de mediação e outro (que poderia ter o espaço de tempo de duas ou três semanas): por exemplo, 1) Sileide atender

<sup>5</sup> Os nomes das pessoas são fictícios e a localização das Varas de Família será suprimida para preservar a privacidade dos sujeitos que fizeram parte desta pesquisa.

as chamadas de André pelo celular, como era do desejo deste; 2) André aceitar conversar com Sileide em um encontro num bar ou café, como era do desejo dela; 3) que André pudesse buscar a filha na escola no meio da semana e levá-la para lancha; 4) que André aceitasse encontrar a filha em um parque com visita acompanhada por alguém indicado por Sileide, e assim por diante. A cada encontro um novo “exercício” sugerido por um ou outro era incorporado à proposta da mediação.

Depois de cerca de seis meses, a mediação corria de tal forma que André podia levar a filha para passar ou sábado ou domingo em sua casa. O diálogo e os acordos entre os mesmos foram dificultados quando André insistiu que pudesse levar a filha para passar os fins de semana na sua casa. Sileide não concordou de nenhuma forma. Enquanto isso, as mediadoras foram pressionadas pela direção do Centro de Mediação, a terminarem as sessões com Sileide e André porque, segundo as regras colocadas pelo manual de mediação judicial de conflitos, *já estava demorando muito*. A presidência do Centro de Mediação, naquele momento, pedia explicações e que terminássemos imediatamente os encontros. Ainda assim, insistimos um pouco mais, sempre alegando que havia períodos em que não podíamos encontrar com um ou outro devido às ausências de André que estava em viagem de trabalho.

Que valores morais estão em jogo no caso descrito? André endureceu seu ponto de vista sobre o conflito e sua postura frente a Sileide. Disse que esta era intransigente e que ele, sendo o pai, tinha o direito de ver a filha quando quisesse, do mesmo modo que era seu direito conviver com sua filha na sua própria casa. André acrescentou que Sileide era mentirosa e que fazia de tudo para impedir que ele se aproximasse da filha.

Sileide, por sua vez, alegava que a casa onde ele vivia com a recente esposa não era uma casa apropriada para a filha, que havia os filhos da mulher, que não recebiam bem a sua filha. Dizia que ele não podia ser um bom pai, que havia abandonado ela e a filha. Que ela, como boa mãe, sempre esteve junto à filha, vendo-a crescer, acompanhando na escola, cuidando dela quando doente. Isso, para ela, era ser boa mãe. Com base no seu juízo moral sobre o conflito e o ex-marido, se justificava o que considerava ser seu direito absoluto sobre a filha, se indagando da seguinte maneira: *onde ele estava quando eu acordava durante a noite para dar remédio para baixar a febre dela? Eu é que tenho direitos sobre ela*.

Do ponto de vista jurídico há uma questão que fere o princípio da voluntariedade, que é o mandado de intimação. Como regra dos processos de mediação judicial de conflitos no Brasil, só tomamos conhecimento da história do conflito, constante do processo jurídico, por intermédio das partes durante os encontros de mediação. Ao longo dos meses, no entanto, devido a um pequeno papel de encaminhamento de processo solto na pasta de Sileide e André, soubemos que o juiz responsável pelo caso, havia emitido, previamente ao encaminhamento à mediação, um “mandado de intimação” cuja ação

era classificada como “Ação Cautelar” e “Regulamentação de Visitas”, para que ambas as partes participassem de um dos projetos do TJ/RJ<sup>6</sup> voltado para a “conscientização” do exercício da parentalidade e do significado da *alienação parental*<sup>7</sup>, “sob pena da perda da guarda ou visitação, por descumprimento de ordem judicial”, destinada à mãe da criança (então, a guardiã) que, de acordo com o juiz, parecia estar agindo de modo a impedir que seu ex-marido pudesse manter a convivência com a filha, que se tornara objeto da disputa entre ambos. Sentindo-se ameaçada, a mãe da criança concordou em participar da mediação de conflitos. Neste caso, cabe observar que o procedimento adotado pelo juiz é minimamente contraditório ao princípio da *voluntariedade* preconizado na prática da Mediação, que postula que esta deve acontecer com o consentimento e livre escolha das partes.

Do ponto de vista moral, há diversos julgamentos utilizados pelas partes para tentarem desqualificar uma à outra, tentando fazer valer seus comportamentos como justificativas a terem direitos sobre a criança. Do ponto de vista do sistema judicial, o “mandado de intimação” é um ato administrativo no qual um juiz manda que algum “sujeito processual”, ou seja, autor de uma ação, réu, testemunha, perito, etc, pratique algum ato dentro de determinado prazo. Para cada tipo de intimação corresponde uma conseqüência processual pelo seu descumprimento. Em outras palavras, o descumprimento acarreta a perda da oportunidade de praticar aquele ato. No entanto, considerando o “mandado de intimação” acima mencionado, a conseqüência do seu descumprimento não é apenas a perda da oportunidade de participar das atividades do projeto de conscientização do TJ/RJ, mas também uma espécie de punição, que neste contexto, é a perda da guarda da filha.

## A ÉTICA NA CONSTRUÇÃO DO DIÁLOGO EM MEDIAÇÃO DE CONFLITOS

Ética deriva da palavra grega *ethos*, que significa o caráter ou o modo de ser de um indivíduo ou de um grupo social. Pode, também, significar o conjunto de regras e valores que servem como princípios norteadores da conduta dos indivíduos numa dada sociedade. A palavra ética também evoca a tradição da filosofia aristotélica para a qual o fim último do ser humano é a busca da *felicidade*, quer dizer, a busca pelo *bem agir*. Significa ação, mas ação a partir da virtude; esta constituída pela *educação da vontade*, de forma coerente com princípios racionais da *moderação*. A ética, ou o caminho para a

<sup>6</sup> Trata-se do Projeto “Bem me quer” do tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Sua finalidade é “oferecer aos juízes das Varas de Família a alternativa de encaminhar as partes envolvidas nos processos judiciais para um encontro informativo/reflexivo sobre os conflitos normalmente vivenciados nas famílias em separações litigiosas”. (<http://www.tjrj.jus.br/institucional/projetos especiais/bemquemequer.jsp>-acessado em fevereiro de 2013).

<sup>7</sup> Alienação parental ou síndrome de alienação parental (SAP) foi definida pelo psiquiatra norte-americano Richard Gardner, na década de 80, como um distúrbio infantil que acometeria, especialmente, crianças envolvidas em situações de disputa de guarda entre os pais (Gardner, 1991).

felicidade, está estreitamente ligada à política, ou seja, é pela ação política que o homem pode alcançar o que era considerado o bem supremo. Dentro desta perspectiva, ética, moral e política são conteúdos da mesma dimensão da vida em sociedade. Cabe aos indivíduos encontrarem a *justa medida* de suas ações para que, com a razão, possam avaliar o que é *bom* ou o que é o *bem* para si próprios e para os outros.

Considerando estes aspectos, poderíamos supor que a ética está relacionada com o sentido ou o sentimento de justiça social. Podemos, ainda, acrescentar que a ética é construída, por cada sociedade, a partir dos seus valores históricos e culturais.

A ética também se refere a um conjunto de códigos orientadores das práticas profissionais, por exemplo, o código de ética na medicina, na psicologia, na educação, na política e assim por diante. O que parece central a estes sentidos atribuídos à palavra ética é a questão fundamental: qual a melhor maneira que uma pessoa tem para viver? Desta, derivam outras tais como: que atitudes são corretas ou erradas? O que é o bem? O que é o mal? O que é virtude? O que é vício? O que é justiça e o que é crime?

Para Foucault (2006 e 2007), a ética consiste em um conjunto de regras elaboradas e aceitas por grupos humanos em sociedade. Este conjunto de regras, no entanto, deve promover o que ele concebia como o *cuidado de si*. Por *cuidado de si*, Foucault quer dizer a possibilidade do indivíduo produzir e gerenciar a sua própria vida sem precisar, necessariamente, recorrer a dogmas. Esta produção da vida de que fala Foucault está relacionada à liberdade e ao limite da experiência existencial dos indivíduos. Em síntese, Foucault refere-se à prática política de construir sua autonomia e orientar suas ações no espaço público.

O Conselho Nacional de Justiça, por sua vez, em sua Resolução de número 125 de 2010, instituiu o “Código de ética para conciliadores e mediadores judiciais” – anexo III. O artigo 1º. do código de ética institui os princípios norteadores para a atuação dos mediadores, distinguidos da seguinte maneira: a *confidencialidade*, que é o dever de manter sigilo sobre todas as informações obtidas na sessão, salvo autorização expressa das partes, violação à ordem pública ou às leis vigentes, não podendo ser testemunha do caso, nem atuar como advogado dos envolvidos em qualquer hipótese; a *competência* do mediador, que deve possuir qualificação que o habilite à atuação judicial, com capacitação na forma desta Resolução, observada a reciclagem periódica obrigatória para formação continuada; a *imparcialidade*, que significa agir com ausência de favoritismo, preferência ou preconceito, assegurando que valores e conceitos pessoais não interfiram no resultado do trabalho, compreendendo a realidade dos envolvidos no conflito e jamais aceitando qualquer espécie de favor ou presente; *neutralidade* ou o dever de manter equidistância das partes, respeitando seus pontos de vista, com atribuição de igual valor a cada um deles; *independência* e *autonomia* que implicam o dever de atuar com liberdade, sem sofrer

qualquer pressão interna ou externa, sendo permitido recusar, suspender ou interromper a sessão se ausentes as condições necessárias para seu bom desenvolvimento, tampouco havendo obrigação de redigir acordo ilegal ou inexecutável; e por fim, mas não menos importante, o *respeito à ordem pública* e às *leis vigentes*, ou seja, dever de velar para que eventual acordo entre os envolvidos não viole a ordem pública nem contrarie as leis vigentes.

Do ponto de vista da prática dos mediadores, estas definições parecem abstratas e dogmáticas. Para além de premissas, princípios, artigos escritos e parágrafos, de certa forma, normativos, o conceito ou a ideia de ética deve ser problematizado. De que maneira pensar em ética em uma sociedade institucionalmente, moralmente e socialmente hierarquizada, que tem aspirações constitucionalistas baseadas em princípios republicanos? Kant de Lima (2004), por exemplo, chama a atenção que, se tomarmos o sentido de ética como conjunto de regras, ou códigos de princípios, poderíamos pensar que a polícia no estado do Rio de Janeiro, não tem ética. No entanto, estamos diante de uma lógica inquisitorial, baseada em princípios e representações sociais compartilhados no interior da corporação policial, e para os policiais, compartilhados, igualmente, pela população. Daí que Kant de Lima (2004) ilumina esta discussão ao demonstrar que há uma lógica na ética policial, baseada nas diferenças sociais brasileiras e na percepção de que os policiais têm a visão verdadeira e legítima das representações da própria sociedade. O autor quer dizer que os mesmos eventos são interpretados distintamente conforme os diferentes meios culturais dos agentes sociais envolvidos no evento. Desta forma, a ética policial, que lhe confere identidade institucional, confirma as concepções hierárquicas da sociedade brasileira, concepções estas que estão presentes no sistema judicial brasileiro.

Diz Kant de Lima (1989) que os policiais justificam o seu comportamento – considerando os princípios constitucionais – “fora da lei” porque dizem ter o conhecimento verdadeiro dos fatos, ou seja, eles têm o conhecimento testemunhal porque, pela prática policial, *eles estavam lá, eles viram o que aconteceu*. Dessa forma, as atividades policiais, ao invés de se pautarem pelos princípios legais, se pautam por uma *ética implícita*, por uma espécie de *código de honra* ao qual todos os policiais se sentem compelidos a aderir ao lidar com os sujeitos considerados – sempre *a priori* – como criminosos.

Desta perspectiva, a ética policial está fundada na responsabilidade exclusiva da instituição policial; está associada a um aspecto não oficial e, em muitas situações, ilegal da sua identidade profissional. Mais ainda, para Kant de Lima (op.cit.), a ética está em conformidade com a identidade de cada policial e, concomitantemente, com a função de cada policial. A aplicação da ética policial é justificada como substitutiva à lei porque, conforme o autor, esta é considerada ineficaz para “fazer justiça”.

Cabe destacar que esta ética – ou ideologia – policial, está associada à tradição inquisitorial brasileira como modelo de interpretação da sociedade bem como modelo

de orientação das práticas – sejam elas formais, profissionais ou nas interações humanas cotidianas – que reproduzem as desigualdades e hierarquias sociais<sup>▪</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio ético do mediador de conflitos – seja judicial ou não judicial – na contemporaneidade remete à questão epistemológica na Antropologia, que é a relação intersubjetiva na construção do conhecimento. A construção do conhecimento científico implica em delimitações teórico-metodológicas e escolhas que fazemos ao elaborarmos uma análise científica. Como antropólogos, construímos os “objetos” de estudo a partir das interações que estabelecemos com nossos interlocutores. Neste sentido, somos afetados (Favret-Saada, 1990) por eles e não podemos mais pensar na relação entre “sujeito do conhecimento e objeto a ser conhecido”. Dizemos, então, que há uma interação intersubjetiva que estabelece a mediação de construção do conhecimento científico antropológico e, também, a possibilidade deste conhecimento estar a serviço da mediação das demandas de direitos e interesses de muitos grupos humanos. Estamos tratando de sujeitos – nem sempre tão distintos socialmente – que devem estabelecer um diálogo como pressuposto de produção de conhecimento.

Há uma exigência ética, própria da produção do conhecimento antropológico, que diz respeito ao delicado controle da relação entre pesquisador e pesquisado. É nos processos sociais de intersubjetividade que encontramos o fluxo entre os distintos sistemas de significação. Na pesquisa das Ciências Humanas em geral, e da Antropologia, em particular, a ética é um pressuposto que se constrói nas relações estabelecidas entre os sujeitos.

O debate contemporâneo sobre a ética da pesquisa em Ciências Humanas e Sociais (CHS) e os domínios da Medicina também lança luz sobre a ética como pressuposto imposto às primeiras. Segundo Duarte (2015), o caráter dialógico do contato de pesquisa em CHS implica um processo social e não um contrato jurídico, ou seja, a preocupação ética acompanha todo o percurso da pesquisa, e não unicamente um acordo formal inicial. O autor enfatiza, ainda que, por se tratar de ciências interpretativas, o desenrolar do trabalho vai se definindo na sinuosidade cotidiana das interações, informações e balizamentos que se desenham no diálogo com os participantes. No meio do caminho muitos imponderáveis surpreendem os atores sociais. Dessa forma, a presença do pesquisador e sua interferência na vida dos interlocutores com os quais constrói conhecimento, se dá direta e explicitamente com os mesmos e são eles que, querendo ou não falar, querendo

---

<sup>▪</sup> Sobre o modelo inquisitorial brasileiro, sugiro a leitura de Kant de Lima, 1989, 2001 e 2004. Sobre a interpretação da inquisitorialidade como um dos dilemas e obstáculos à mediação de conflitos presentes no judiciário brasileiro, sugiro Mello e Luppeti Baptista, 2011 e Mello, 2016.

ou não interagir, querendo ou não revelar seus modos de ver e sentir o mundo, *calam-se, mentem ou se retiram*.

Há, enfim, uma exigência ética de compreensão da diversidade das formas de experiência histórica, psicológica, social e cultural dos grupos humanos. Trata-se, de reconhecer e distinguir o problema original da Antropologia que diz respeito à diversidade e à desigualdade. Se, por *diversidade* compreendemos os modos de ser, agir, pensar, interpretar, de diferentes seres humanos (considerando, por exemplo, classe social, cor, gênero, etnia, etc), em contraste com os nossos, por *desigualdade* compreendemos: a expressão de hierarquias baseadas em situações consideradas mais vantajosas do que outras. Fatores que proporcionam desigualdades sociais: ausência de distribuição de renda, falta de investimentos em políticas públicas. A desigualdade social pode abrir caminho para outras formas de produção de desigualdades baseadas em marcadores sociais tais como: gênero, cor, idade, território, etnia, concepções de justiça, etc. Várias pessoas e instituições podem contribuir para a reprodução das desigualdades, entre elas, aquelas voltadas para a realização da *justiça*.

Retornando aos casos observados neste trabalho, a análise etnográfica permite demonstrar a diversidade com que os conflitos e a interpretação dos mesmos chegam aos centros de mediação. A etnografia permite lançar luz, por exemplo, sobre a centralidade com que valores morais ocupam os discursos das pessoas. No primeiro caso do conflito analisado, o do roubo do carro, o requerente, originalmente, refere-se ao requerido e à situação da seguinte maneira: *por tudo que aquele delinqüente fez, ele tinha que pagar pelo prejuízo*. No segundo caso, por sua vez, que envolvia vizinhos que se conheciam e tinham convivência cotidiana, a filha do vizinho que requereu a mediação de conflitos, ressalta um traço significativo nas relações de vizinhança. Diz ela, *Claro que aceito o pedido de desculpas. Nós conhecemos o Pablo desde que era uma criança*

No terceiro caso, por sua vez, as pessoas escolheram não participar da mediação, o que trouxe à tona o exercício da voluntariedade das partes: *eu aprecio muito o trabalho de vocês, achei vocês muito educadas e parecem muito competentes, mas eu não tenho nada a conversar com essa aí* [referindo-se a sua ex-mulher], *eu não quero nem olhar para a cara dela. Eu também não tenho nada a conversar com este sujeito* [referindo-se ao seu ex-marido]; *eu quero mesmo é ir para a porrada*

No quarto caso, de Sileide e André demonstram como suas percepções do conflito, e de justiça estão embasadas em valores morais do que é ser um bom pai e ser uma boa mãe: *Se nunca viu a filha, se largou a filha, porque agora quer vê-la? Ele nunca se preocupou ! Onde ele estava quando eu acordava durante a noite para dar remédio para baixar a febre dela? Eu é que tenho direitos sobre ela*. Trata-se de uma *sensibilidade jurídica* (Geertz, 1998) particular, reconhecida tanto pelas partes como pelas mediadoras, que constitui justificativa para reivindicar

direitos legítimos. Por parte da requerida, no entanto, não houve identificação das mediadoras com a sua justificativa pelo direito de impedir que o pai da filha estabelecesse uma relação de convivência com ela. Sua opção foi o término da mediação de conflitos e a transferência da sua resolução para o juiz.

Os sentidos atribuídos às pessoas, aos fatos e aos procedimentos, nas situações vivenciadas nas sessões de mediação de conflitos parecem se constituir em torno dos valores morais que justificam os conflitos. No entanto, nos dois primeiros casos, ocorridos na Argentina, o valor atribuído à relação de vizinhança parece exercer um papel fundamental nas decisões da conclusão da mediação dos conflitos. Tanto na mediação penal quanto na mediação comunitária sobressaem o valor da relação mais do que os fatos particulares em si. Assim, conforme argumenta Matta (2016), a noção de vizinhança, como um dos valores centrais que configuram relações cotidianas entre pessoas que habitam cidades médias do centro da Província de Buenos Aires, se apresenta como uma *sensibilidadade jurídica* (Geertz, 1998) particular, reconhecida tanto pelo instituto da mediação de conflitos como pelas partes envolvidas no conflito.

No terceiro e no quarto casos analisados, no Rio de Janeiro, alguns aspectos são diferentes. Além de não dizerem respeito à mediação penal ou à mediação comunitária, alguns valores morais desempenham papel importante nos rumos dados à mediação de conflitos. No caso do conflito envolvendo o casal que prefere transferir ao juiz a resolução do mesmo, tanto as mediadoras quanto as partes reconhecem o direito de acesso ao modo tradicional de justiça como também exercitam o princípio da voluntariedade, caro à proposta da mediação de conflitos.

Nos quatro casos analisados, podemos ampliar a análise recuperando a discussão proposta por Cardoso de Oliveira (2002) na análise do tratamento institucional dado pelos juizados especiais de pequenas causas aos conflitos observados nos Estados Unidos, Canadá e Brasil. Numa perspectiva comparativa, o autor toma por objeto as dificuldades do exercício da cidadania democrática nas relações de produção de proteção jurídica, demandas por reconhecimento e o desrespeito à consideração devida aos indivíduos. O autor demonstra que em nenhuma das sociedades observadas, o campo do Direito permite trazer uma solução satisfatória às demandas por reconhecimento nas relações cotidianas. Segundo Cardoso de Oliveira (op.cit.), “o reconhecimento de uma identidade autêntica não é apenas uma questão de cordialidade em relação ao interlocutor, mas uma obrigação moral cuja não observância pode ser vista como uma agressão, ainda que não intencional, por parte daquele que nega a demanda por reconhecimento” (Cardoso de Oliveira, 2002: 118).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, André Gomma (org) – Manual de Mediação Judicial de Conflitos, Ministério da Justiça, Brasília, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luiz Roberto – *Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*, Coleção Antropologia, Núcleo de Antropologia Política, Relume Dumará, 2002.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias – A ética em pesquisa nas ciências humanas e o imperialismo bioético no Brasil, *Revista Brasileira de Sociologia*, v.3, n.5, jan/jun, pp. 31–52, 2015.
- FAVRET-SAADA, Jeanne – Ser afetado, in: *Cadernos de Campo*, n.13, pp. 155–161, USP, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes. 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro. Vozes. 2007.
- GALVÃO, Bruno Abilio – A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência, *INTUITO*, Vol. 7, no. 1, pp. 157 – 168, Porto Alegre, 2014.
- GEERTZ, Clifford – O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa, in: *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*, Vozes, Petrópolis, 1998.
- KANT DE LIMA, Roberto – Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, 4(10), pp. 65-84, 1989.
- KANT DE LIMA, Roberto – Éticas e identidades profissionais em uma perspectiva comparada, *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*, Ceres VÍctora, Rubem George Oliven, Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (organizadores), Niterói, EDUFF, 2004.
- KANT DE LIMA, Roberto – “Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público”, in: Gomes, Laura Graziela; Barbosa, Livia; Drumond, José Augusto (orgs) – *O Brasil não é para principiantes: Carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.
- KANT DE LIMA, Roberto – Direitos civis, Estado de Direito e “cultura policial”: a formação policial em questão. In: *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude – Raça e História, in: *Antropologia Estrutural II*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1976.
- LUPPETI BAPTISTA, Bárbara Gomes; MELLO, Kátia Sento Sé; FILPO, Klever e BORZINO, Thaís – Fronteiras entre judicialidade e não judicialidade: percepções e contrastes entre a mediação no Rio de Janeiro e em Buenos Aires, *Dossiê Arranjos Sociais, Mediações e Sentidos de Justiça*; Carla Villalta, Juan Pablo Matta e Kátia Sento Sé Mello (org), in: *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v.10, n. 1 – ISSN 1984-1639, 2016.
- MATTA, Juan Pablo – Entre vecinos eso no se hace. Sentidos de Justicia y de vecindad en el marco de un dispositivo institucional de administración de conflictos, *Antipodas Revista de Antropología e Arqueología*, n. 24, Bogotá, pp. 55 – 71, enero-abril, 2016.
- MELLO, Kátia Sento Sé e LUPPETTI BAPTISTA, Bárbara Gomes – Mediação e conciliação no Judiciário: dilemas e significados, in: *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, UFRJ, vol. 4, no. 1, jan/fev/mar, pp. 97 – 122, Rio de Janeiro, 2011.

MELLO, Kátia Sento Sé – Mediação de conflitos e voluntariedade: olhares cruzados entre Rio de Janeiro e Buenos Aires, *Revista Antropolítica*, no. 40, Niterói, pp. 180 – 205, 2016.

ROSENBERG, Marshall B. *Comunicação não-violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais*, Tradução: Mário Vilela, São Paulo: Ágora, 2006.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## MASCULINITIES, MORALITIES AND OCCUPATION OF PUBLIC SPACE: A STUDY ON AFFECTIVE RELATIONS AND SOCIAL TRANSGRESSIONS

*Kaue Felipe Nogarotto Crima Bellini*

Orientador: Prof. Dr. Fagner Carniel

Co-orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Eliane Sebeika Rapchan

### *Abstract*

The moans are mixed with the creaking of the hinges, moved to enlarge the view of the one who observes from inside the cabin, a framed scene, the sounds of a space that become part of the bodies that are entwined there, hidden, placed in a parallel space, which is a bathroom and is toilet fun. Over there the waste is expelled from the individual body, over there the space of the toilet fun is created from the bodies that attend it with the intention of performing marginal practices, expelled from the public body. A space in which practitioners perceive that they are more than “my own body”. This research aimed to observe and analyze the occupation of public spaces in the axes of sexual practices allied to masculinities and new moralities. These sometimes present as transgressors of social norms and elaborate their own constructs and re-signify the pre-existing ones. In this way we tried to understand the relationships built from the toilet fun and their conflictual relations with other public spaces. Understanding it as a place that becomes a space to mediate, protect and harbor sexual practices among men.

Keywords: Masculinities; Toilet Fun; Sexual Practices

### INTRODUÇÃO

Por meio desta pesquisa objetivamos observar e analisar a ocupação dos espaços públicos nos eixos das práticas sexuais aliadas às masculinidades e às moralidades que se apresentam na contemporaneidade como transgressoras da moral social vigente. Tais transgressões resistem ou se opõem às normas sociais, elaboram seus próprios constructos e ressignificam os pré-existentes.

Sendo a temática das práticas sexuais nos espaços públicos elaboradas em outras pesquisas (TEDSON – 2012, PUCCINELLI – 2011, ARANTES – 2010) sejam elas referidas ao próprio banheiro, ou a cinemas, saunas ou ainda a outros espaços de pegação (nome reconhecido na comunidade gay). Contudo a maneira como a temática do

banheirão foi abordada neste trabalho difere de seus predecessores. Aqui interessou-nos as experiências e percepções dos frequentadores do banheirão, observando relatos sobre a prática do mesmo, bem como tensões dentro do universo do banheirão maringense. Grifa-se universo, pois em sua composição como cidade de médio porte, Maringá abarca uma série de trajetos de pegação, incluindo ruas, construções e o objeto desta pesquisa, banheiros. Apresentaremos relatos que posicionam o banheirão como espaço disputado por frequentadores e não frequentadores, bem como atitudes tomadas de ambos os lados neste fluxo de ações.

A prática de sexo em banheiros públicos é conhecida como banheirão, sendo muito disseminado, a exemplo disso tem-se a pesquisa realizada em Salvador pelo pesquisador Tedson da Silva Souza (2012), na qual observa relações sexuais entre homens nos sanitários da Estação da Lapa, terminal urbano de Salvador. De maneira geral a prática do banheirão, ocorre com o encontro de dois ou mais homens no banheiro, podendo iniciar tanto dentro quanto fora dele e após demonstrarem interesse uns pelos outros se dirigem ao banheiro, fazem-se gestos em direção ao falo, nádegas, em seguida abaixam-se as calças indicando para os outros, o que se deseja, valendo-se das posições normativas (ativo ou passivo). Tal prática ocorre em qualquer banheiro de fácil acesso.

A exclusão da homossexualidade da esfera pública a coloca no polo de marginalidade, assim o sexo entre homens se torna uma prática vergonhosa e sigilosa. Neste sentido, criam-se locais de encontros, pontos de fuga, portos seguros onde os desejos sexuais tenham espaço para expressão. No Brasil Colônia havia casas e pequenos estabelecimentos afastados da cidade que serviam como locais para o exercício da liberdade sexual. Ainda hoje certos locais são preferencialmente utilizados por estas populações marginalizadas com vistas a promover encontros e realizar a socialização, tais como: banheiros de shoppings, bares e baladas destinados aos públicos marginalizados. (VAINFAS, 1997). As estruturas de opressão sexual e de gênero postas no Brasil colônia se organizavam na lógica patriarcal e misógina, as quais se compõem de forma binária. O polo masculino, heterossexual, branco e cisnormativo é posto de virilidade, corpos sexuados, que beiram a animalidade, contudo são detentores da razão, da positividade, em sua oposição está o polo da feminilidade, corpos dóceis que pertencem ao seu opositor. Toda a construção dos papéis de gênero foi, portanto, mantenedora e reprodutora deste sistema de dominações (PARKER, 1991). A partir disso entendemos que nos processos de identificação que ocorre a partir do reconhecimento, origem comum, características e etc. Sendo que vários homens não se reconhecem como homossexuais por não terem o “estilo de vida”, para, além disso, assumir estes papéis é abrir mão da posição central de naturalidade e ser enviado ao pólo da marginalidade. As construções binárias dos papéis de gênero são apontadas pela teoria queer, fazendo-se muito bem entender pela pesquisadora feminista

Joan W. Scott que observa: “Não apenas a homossexualidade define a heterossexualidade, especificando seus limites negativos e não apenas a fronteira entre ambas é mutável, mas ambas operam dentro das estruturas da mesma ‘economia fálica” (SCOTT, 1998, p.303-304). Justamente o mecanismo que mantém a homossexualidade na margem do social a forçando ao secreto, possibilita desta forma viver a “experiência homossexual” sem comprometer o status da heterossexualidade.

As práticas secretas que permitem a “dupla vivência identitária” (PELUCIO, MISKOLCI-2009, LA MARRE-2012) manter-se na heterossexualidade e ter relações homossexuais. Permite também, até certo ponto, abrigo para a sexualidade marginalizada. Homens que se vem como homens e não podem, querem ou conseguem exercer práticas sexuais em outros locais. Mais do que isso o banheiro é um fetiche, uma prática que envolve mesmo aqueles que podem se relacionar em outros locais.

Deste modo a prática do banheiro é multifacetada, sendo espaço construído por práticas sexuais e relações, que suplementam a “dupla vivência identitária”. O local do banheiro torna-se espaço através das interações, tal como a concepção espacial de Certeau (1998). Para o autor a narrativa é em si mesma um local preenchido, transformada em espaço pelo uso que se é feito da língua, ou seja, o banheiro local físico se torna espaço para dejetos também e também é espaço pelas práticas sexuais.

Nas últimas décadas os estudos de gênero e sexualidade tem aumentado, criando grandes contribuições para compreensão destas temáticas e de seus numerosos desdobramentos. Contudo, apesar da importância do fenômeno, poucas pesquisas foram realizadas sobre as práticas sexuais efetuadas por homens, em espaços públicos, como nos banheiros. Sendo assim a pesquisa aqui apresentada tem o papel de tratar desta temática.

Ainda é importante ressaltar o lugar marginal ocupado pelas relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Portanto, as práticas sexuais que não correspondem a normativa são constructos de resistência A uma lógica binária heterocisnormativa que oprime e molda corpos, de tal maneira a presente pesquisa se aloja nesse universo com razão em resistir as marginalizações normativas.

## **O CAMPO E O CORPO ANTROPOLÓGICO**

Por meio de observação participativa, o pesquisador buscou interlocutores que se dispuseram a participar da pesquisa aqui apresentada. A interpretação antropológica constitui não somente do momento ao qual se observa as práticas recortadas à pesquisa, mas também se constitui na interação com os interlocutores destacados, tendo isso em mente reportamos à análise de Ruth Cardoso (1986):

A interpretação que se constrói sobre análises qualitativas não está isolada das condições que o entrevistador e o entrevistado se encontram. A coleta de material não é apenas um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de pistas novas, que são elaboradas em novas entrevistas. Nestas investigações, o pesquisador é mediador entre a análise e a produção da informação, não apenas como transmissor, porque não são fases sucessivas, mas como elo necessário. (CARDOSO, 1986, p.101).

Desta maneira, aliando às perspectivas de Michel de Certeau (1998), se é possível pensar em uma pesquisa etnográfica do local que se torna espaço, assim também este projeto formula hipóteses e as reformula com base na mediação efetuada durante as entrevistas, funcionando estas como análise e produto de informações, como bem coloca Cardoso (1986). Faz-se necessário apontar também a relação que o pesquisador tem com o campo, sendo praticante do “banheirão” desde 2013, de tal modo que os circuitos percorridos pelo pesquisador são importantes para presente pesquisa por exercerem um papel legitimador para com os entrevistados, vendo o mesmo como companheiro de prática, facilitando a entrada no campo e o alcance de pessoas dispostas a serem entrevistadas. Ainda as condições entre entrevistador e entrevistados serão esboçadas no decorrer deste artigo percorrendo conflitos internos entre os praticantes do banheirão, bem como os conflitos com não praticantes, fatores como os aqui apresentados enriquecem a pesquisa antropologia e etnográfica, pois expõe conflitos e relações não tão facilmente visualizadas em outros tipos de pesquisa.

## **A POSSESSÃO DA NATIVIDADE E DO CAMPO**

O “delimitar campo” do campo antropológico é de extrema necessidade para a realização de pesquisa nos moldes acadêmicos. Contudo esta delimitação impõe além dos problemas inerentes ao trabalho de campo e os dos campos específicos, invisibiliza também os processos, as movimentações, os corpos. Assim a questão, acredita-se não ser o como propor um campo que reconheça isso, como um apêndice, mas sim um campo corporal, um campo que explicita os processos dos corpos envolvidos. Em primeira instância os corpos da pessoa que realiza a pesquisa (corpos no sentido das diferentes formas de viver as corporeidades). Com quais artefatos, espaços e pessoas estes corpos se entrelaçam, a riqueza do pensar em corpos não estáticos é tamanha que proporciona uma análise nunca total, assim o campo jamais será esgotado.

Essa busca pela não totalidade permite um refinamento não abraçado por um olhar total. O entendimento disso tem seu caráter político, o reconhecimento da ação enquanto plural, micro e transformadora deve ser acompanhado das perguntas: “quem faz antropologia?” e “qual antropologia faz?”.

Apresentando uma reflexão proporcionada a partir de uma entrevista com um interlocutor, apresentam-se indagações do pesquisador enquanto frequentador/pesquisador.

Eu pensava ser nativo, pensava conhecer o campo, pensava ser este o meu campo, participando das práticas sexuais, desde 2013, acreditava conhecer muito bem meu campo. O que pensava sobre o campo, até mesmo o chamá-lo de “meu campo” se transformou após uma conversa. Refletindo sobre o afeto no campo, de maneira que nessa conversa com meu interlocutor contava-me sobre suas experiências, não de maneira sequencial, mas sim como um jogo de espaços, indivíduos e práticas, provando que a construção do campo que havia em minha cabeça era incompleta.

A projeção de novas partes do circuito de práticas sexuais no espaço público causou-me uma série de reflexões, a apropriação do campo pelo antropólogo, as possibilidades e limites da observação participativa, os limites de minha “natividade”. Mesmo que nem todos praticante saibam de “todos” espaços que são praticados, penso que é de suma importância a reflexão da posição da figura do ‘eu’ antropológico na pesquisa, ainda que um debate clássico, se faz presente exatamente na construção do corpo que adentra os espaços e os busca compreender, aqui faço uso da noção de espaço cunhada por De Certeau(1998) que o espaço é o local praticado, assim o espaço se transforma. A meu ver o corpo também se transforma, o corpo que adentra os espaços do campo se conecta com suas práticas, as reproduz e participa das mesmas, transforma o corpo pesquisador e vice-versa.

Nesta construção de corpos pensamos neles atrelados ao campo. Favret-Saada (2005) mostrou que “as operações de conhecimento se acham estendidas no tempo e separadas umas das outras” dessa forma não há como narrar as experiências enquanto as mesmas ocorrem. No entanto para a lógica que estou empregando existe uma diferenciação, ao passo que quando discorremos sobre as mesmas escrevemos sobre (re) experiências, filtradas pela memória, pelo próprio afeto do campo, teórico e institucional. O corpo que interage e conecta-se com seu campo, aquele que faz a vivência, o banheirão, não é o mesmo corpo que discorre sobre, pois ainda que estejam obviamente conectados, ainda que ‘eu’ não seja igual ao meu interlocutor, a experimentação do campo não pode ser repetida e sim apenas lembrada, resignificada para os termos do corpo antropológico. Retomamos, então, Roy Wagner (1981), no que o antropólogo constrói sobre as representações compreensíveis de seu objeto criadas por meio de duas ou mais culturas.

A peculiaridade do banheirão é de extrema potência para essa transformação corporal, aqueles que não enxergam o banheiro em suas práxis sexuais adentram aquele espaço de uma maneira diferente. Sendo assim ao reconhecer o banheiro enquanto espaço de práticas sexuais e adentrá-lo em busca das mesmas, o corpo é transformado, pois este se conecta com o espaço de maneiras diversas, possibilitadas apenas por essa entrada

específica. A exemplo disso tem-se o uso de um jogo de luz e sombra que interagem e avisam os integrantes do banheiro caso alguém se aproxime. Neste banheiro em específico o ângulo da porta de entrada cria um alarme silencioso, durante a grande parte da tarde, que avisa da entrada de pessoas antes mesmo que essas cheguem à porta. Os corpos integrantes do banheiro estão conectados com o espaço de tal maneira que interagem de forma não comum para aqueles que utilizam o outro espaço.

Cabe aqui a problematização das fronteiras entre os corpos, o espaço e os elementos (luz, sombra, árvores, sons). Os corpos participantes dessa dança fluída conectam-se de tal maneira que se estendem a luz e a sombra, transformam-se, sentem a entrada de pessoas, estendem-se aos elementos até mesmo fora do banheiro e sentem os barulhos que significam a entrada no banheiro feminino, não representante de risco, e os que significam a entrada no banheiro masculino.

A importância de tal reflexão se dá nas possibilidades das construções corporais e transformações ocorridas, o campo sendo espaço construído pelos corpos que o utilizam é transformado constantemente. O banheiro, ou o sexo em banheiros públicos, ocorrerá em Maringá e em demais cidade onde houver; banheiros de fácil acesso e corpos que transformem o banheiro em banheiro. A multiplicidade de transformações e encontros proporciona regras e gera conflitos. A exemplo disso está o ocorrido em um dos circuitos, no qual um frequentador passou a denunciar as práticas quando o mesmo era rejeitado, avisando a segurança do local, então “queimando o ponto”.

## QUEM DISPUTA O BANHEIRO?

O que era antes velado, visto como casual, foi percebido, revelado pelo integrante rejeitado. Provocando assim uma maior vigilância, colocando em risco, tanto existência do banheiro, naqueles banheiros específicos, quanto a segurança de seus participantes. Contudo o banheiro e os corpos que o produzem são transformadores e adaptaram-se a esta mudança. Em conversas com interlocutores, os mesmos revelaram que agora outro sistema de proteção havia sido criado, quando de aglomerações no banheiro, um ou dois integrantes se posiciona em locais estratégicos para assim avisar os demais, sendo as posições revezadas para que esses também participassem. O grupo fixo, pessoas que interagem com maior frequência nos banheiros e participam de mais circuitos, punem aqueles que “queimam o ponto”, tanto neste caso de um próprio frequentador, agora banido e denunciado em todos os circuitos, como no caso de não nativos.

Aquele cara tava vindo ontem e depois apareceram os guardas, tem que juntar o pessoal e ver o que fazer com ele, mas por hora vamos só queimando ele igual ele fez. João 2.

Em outro banheiro onde funcionários denunciaram as práticas, os membros fixos daquele local, denunciaram os próprios funcionários para a “empresa”. (Refiro à empresa como maneira de não sinalizar o local do banheiro). Assim os não participantes sofreram punições de seus patrões, uma medida de proteção para que esses que revelam o que deve permanecer velado sejam retirados dos espaços. No entanto o banheiro quando “queimado”, deve sofrer uma manutenção, assim estratégias são elaboradas e executadas, tanto a punição, quanto a implementação de novos sistemas de segurança, ou nesse caso a locomoção. Neste banheiro os integrantes acabaram por usá-lo como ponto intermediário para a prática sexual, iniciando-a nele e sendo transferida para locais seguros.

(...) Eu e um amigo ligamos pra \*\*\*\*\*(empresa) e denunciemos eles, falamos que eles tavam matando trabalho no banheiro, aí eles ganharam uma suspensão, ficam sem ir lá (banheiro). Se fizerem de novo, ligamos de novo, vai mexer com a gente. (risos) João 7.

Neste texto, foi optado pela construção das dinâmicas corporais e espaciais entre os participantes a fim de explicar suas posições e reações a regras e conflitos. Entre os participantes a uma intensa troca de informações, como informações sobre outros frequentadores, assim quando apresentei meu interesse não só sexual, mas também acadêmico em poucos dias vários participantes já sabiam. O que facilitou a entrada de debates, contudo trouxe também alarde para alguns membros que buscam discrição acima de tudo.

## CONCLUSÕES

Os gemidos se misturam ao ranger das dobradiças movimentadas para ampliar a visão daquele que observa de dentro da cabine, uma cena emoldurada, os sons de um espaço que se tornam parte dos corpos que ali se enlaçam, escondidos, postos em um espaço paralelo, que é banheiro e é banheirão. Ali dejetos são expelidos do corpo individual, ali o espaço do banheirão é criado a partir dos corpos que o frequentam com intuito de realizar práticas marginais, expelidas do corpo público e social. Um espaço no qual os corpos percebem que são mais do que “meu corpo”.

O banheirão revelou-se tão plural em temas de análise, sendo assim optei aqui pelas transformações ocorridas no período desta etnografia, a cerca das mesmas pode-se indagar que a construção das especificidades de cada banheiro está em um composto de quesitos, montados pela estrutura arquitetônica do local banheiro, pelo ambiente que este está localizado, pelos não adeptos que o frequentam e pelos adeptos. Dentro da cidade de Maringá existem vários circuitos, sendo que nesta pesquisa abrangeram-se apenas 2.

Para um nativo a construção das adaptações é algo de extrema beleza da prática, mostrando assim a plena consciência dos nativos de suas práticas e de sua existência enquanto grupo.

Mano, isso é o mais foda aqui do banheiro, o cara veio aqui fodeu o role, aí os guardas ficaram espertos, mas nos somos mais espertos do que eles, o meu colega tá lá, (aponta para o amigo alguns metros em um local estratégico para alertar o grupo), por que ele sabe que o cara que eu pego tava ali e eu ia entrar. Então você vê como a gente tá por cima. (risos) João 1.

(...) Pra você vê, eles (seguranças) vem aqui quer bota banca, culpa daquele imbecil, mas a gente dá um jeito sempre, (pausa na fala para mostrar um outro nativo que passava, revelando informações sobre o mesmo), então eu tava falando, tipo aquele banheiro \*\*\*\*\* (informações sobre o banheiro), fecharam ele e adiantou o que? Nada! o povo muda pro outro. João 5.

Estes excertos mostram a plena capacidade de pensar suas transformações e os espaços em que estão, de maneira que os participantes do banheiro conectam-se com o ambiente ao seu redor e os transformam em extensões de seus corpos, como maneira de proteger-se e proteger a própria prática do banheiro. As ações coletivas não são homogêneas em seus modos, como já apresentadas, dependendo de vários fatores, no entanto são recorrentes, devido a estrutura social de repressão. Para tanto observa-se a interação do grupo de participantes, os participantes chamados na pesquisa como fixos, são aqueles que frequentam os circuitos regularmente, problematizam e discutem com outros os ocorridos nos banheiros. Enquanto que dentre outros participantes, existem aqueles que aparecem ocasionalmente e não estão tão dispostos a falar abertamente, e outro grupo ocasional que, após a troca de informações, se dispuseram a uma conversa.

Tal situação prova que mesmo em seu pertencimento o corpo do antropólogo deixa de ser visto como um “outro” comum e passa a ser marcado como um participante-pesquisador, não gozando das mesmas liberdades e confianças do que o momento em que não está marcado, porém também se faz importante observar a experiência. Quando das conversas após o engajamento nas práticas do banheiro o corpo antropológico é sobreposto pela experiência ocorrida.

A pesquisa seguiu com algumas limitações entre as mais marcantes o tempo para produção de uma análise, porém ficam ainda dados levantados que tem muito a contribuir na construção de um corpo antropológico. Como aspectos de ressignificação e outros recortes assim veem-se a multiplicidade de olhares e possibilidades para os espaços.

## BIBLIOGRAFIA

CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In CARDOSO, Ruth. *Aventura Antropológica. Teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986 p.95-105.

MANZINI, E. J. *A entrevista na pesquisa social*. Didática, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de Fazer*. ALVES, Ephraim, Ferreira (trad.), 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 1998.

MARCUS, George E. – *O que vem (logo) depois do ‘PÓS’*: o caso da etnografia. Revista de antropologia. São Paulo, USP, vol. 37, pp. 7-34, 1994

\_\_\_\_\_ (1995) – *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Annual Review of Anthropology, Palo Alto, California, vol.24, 1995, pp. 95-117

SCOTT, Joan W. *A Invisibilidade da Experiência*. In: Projeto História. N.16. São Paulo: PUC, 1998. p.297-325.

VAINFAS, Ronaldo. 1997(b). *Trópicos dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

PARKER, Richard, G. 1991– *Corpos, Prazeres e Paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. CAVALLARI, Maria, Therezinha. (Trad.) São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA: Editora Best Seller.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, ano 14, p.155-162, 2005

ARANTES, José. E. R. *Do Padre Pelágio Ao Novo Mundo: Uma Proposta De Etnografia Dos “Banheirões” Nos Terminais Do Eixo Anhanguera*. In. *Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. Florianópolis, SC. 2010.

PUCCINELLI, Bruno. *Territórios Sexuais: análise de sociabilidades homossexuais no shopping gay de São Paulo*. Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, v.2, n.1, p.133-140, jan./jul.2011

SOUZA, Tedson, S. *Fazer banheirão: as dinâmicas das interações homoeróticas nos sanitários públicos da Estação da Lapa e adjacências*. 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12572>

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## THE JIGSAW FOR REWRITING THE HISTORY OF NUMBER

*Kay Owens*

Charles Sturt University

*Patricia Paraide*

Divine Word University

### *Abstract*

Putting together the pieces of a large jigsaw, Glen Lean wrote his thesis about the number systems of Papua New Guinea and Oceania and the genealogy of these systems. He gathered together data on counting words from two-thirds of the area's 1200 languages, analysed them using a cycle system, and took account of cultural contexts, the position and juxtaposition of languages, their phyla and subphyla. The archaeological and archaeological linguistic evidence has continued to grow and support his claims for the development of number systems in this region, and indeed its implications for the history of number across the world. Importantly, oral histories and recent histories, cultural contexts and social changes have all contributed to the jigsaw. Evidence is provided for counting systems spreading locally (not from afar), innovations occurring, and modifications made to suit cultural practices. Cultural values drove differences and similarities in the types of counting systems. Importantly, the data suggest people had a sense of large numbers. Anthropological, linguistic, mathematical, and reflective narratives have contributed to the study. More recently Papua New Guineans have been investigating their counting words, gestures and displays, and cultural contexts in an anthropological sense to further the research on number especially for strengthening school education and maintaining culture.

Keywords: Papua New Guinea; history of number; counting systems; Indigenous mathematics.

### INTRODUCTION TO THE JIGSAW

The large diversity of cultures and languages in New Guinea and Oceania has been well known by Europeans and Australians (their colonisers/invaders and exotic explorers of their lands) since the second half of the 1800s. By the 1940s, Wurm and Hattori (1981) prepared their *Atlas of Pacific Languages* including those of Papua New Guinea. At the time 750 languages were identified but today 850 separate languages, many of which

have dialects are recognised. All languages have had some changes since first contact but many newly contacted languages are changing rapidly although the counting systems are surprisingly stable (see Appendices of Lean, 1992, many included in Owens, Lean, with Paraide & Muke, 2018). This was the backdrop for Lean to explore not only the diversity of counting systems in this area but also the possible reasons, spread, and longevity of the counting systems. He researched, and we have continued to research to find answers to the questions: Did the counting systems pre-date the Middle East counting systems? Did they spread from there in waves? How varied are the systems and why is their diversity? For how long might people have had large numbers in their counting systems or otherwise understood this concept? However, piecing the information together to form a history of number using PNG evidence is quite a complex jigsaw puzzle.

There are several types of jigsaw pieces for our puzzle on the history of number that emanate from Papua New Guinea and Oceania. They are:

- Linguistic pieces;
- Archaeological pieces;
- Migration pieces;
- Cultural pieces;
- Oral histories; and
- Mathematical pieces.

Some pieces merge together to form sections of the picture and then putting these together gives the full picture. Thus these categories interlock. The result is a fascinating journey into the past with a currency today of culturally different mathematical systems and ways of thinking. First a brief comment on each of these jigsaw categories before discussing each in more detail.

Capell (1969) classified the languages, broadly as verbal-oriented or noun-oriented and this affects the way in which plurality is expressed. For example, a numeric adjectival would be likely in a noun-oriented language whereas a suffix, infix, or prefix on a verb root is likely in a verb-oriented language. However, we have been mostly limited to asking questions about the counting systems that might be abstract but could be related to some form of classification of objects for counting purposes. The notion of classifiers was studied by Lean (1992) and subsequently we have followed up on this situation to better appreciate how languages can be distinguished by this feature.

The extensive work of Pawley, Ross and their colleagues (e.g., Bowden, Himmelmann, & Ross, 2010; Pawley, Attenborough, Golson, & Hide, 2005; Pawley & Green, 1985; Pawley & Ross, 2006) has added over many decades to the extraordinary knowledge of

these languages and relationships between languages. It has been their work on Proto Oceanic and on Proto Trans New Guinea Phylum that has been one of the large pieces of the jigsaw used by Lean and ourselves to discuss the longevity of the counting systems. Different aspects of language then form pieces of the jigsaw.

Closely related to language is culture. In particular, questions regarding culture and the history of number related to when people count, how much they value counting and difference between languages, and how much is counting a part of relationship building within the language group and beyond.

However, peoples' ways of thinking systematically and representing their mathematical thinking linguistically are further parts of the jigsaw. Our logical mathematical method (Owens, Lean, with Paraide, & Muke, 2018) for analysing the diversity of these systems involved the use of cycles and the noting of features such as digit-tallying, body-part tallying, and classifiers. The cycle-system analysis follows Salzman's (1950) approach and includes the recording of basic and super cycles, frame words, and operative patterns. Much of the data for the study was obtained from Counting System Questionnaires given to tertiary students, mainly at PNG University of Technology during the 1970s and 1980s. At that time the students generally had a good grasp of their home languages. However, searches for linguistic and government records and field studies were undertaken by Lean. More recent research studies, ours included, have added to our understanding of the counting systems but more importantly ways of thinking, especially those related to cultural contexts. Importantly, the recording and comparison of neighbouring language groups' systems together with cultural practices provide a picture of how various counting systems develop. Thus these ethnomathematical findings are important pieces of the jigsaw.

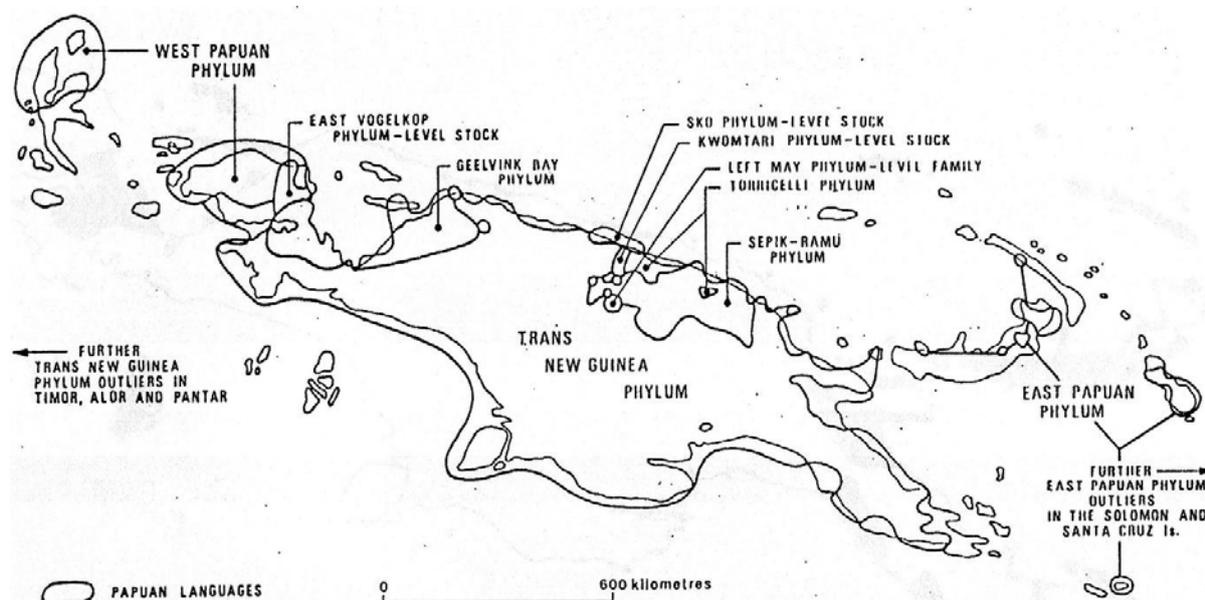
The other pieces of the jigsaw are the archaeological evidence, especially of objects and land usages tens of thousands of years old; the DNA evidence; changes in climate, seismic activity and tools such as obsidian, pottery, and importantly single-outrigger canoes for sea voyaging. Without these, the suggestions for longevity of the counting systems and how the counting systems came to occur would be very limited.

Finally, oral history and current cultures have been significant in developing the history of number in PNG. These confirm the nature of the cultures' counting systems and indicate whether counting systems spread from one place to another or whether there were spontaneous changes for specific cultural reasons. Among these reasons are food activities, reciprocity of relationships, and migrations, mostly due to displacement and seeking a new place to live. The enormity of this study prevents full details and so a series of case studies will assist to illustrate what the jigsaw pieces are like and then we will discuss how some of these pieces fit together to strengthen the history of number.

## LINGUISTIC CONSIDERATIONS

### Phyla, Sub-Phyla, Families and Isolates of Papuan Languages and Clusters within Oceanic Languages

Figure 1 indicates how the Non-Austronesian (Papuan) languages are distributed in PNG.



(Source: Lean 1992, available in Owens et al. 2015).

**Figure 1** – Distribution of phyla in New Guinea.

It is generally accepted that the Sepik-Ramu Phylum is the oldest, followed by the West Papuan, East Papuan and Torricelli Phylum, and later came the Trans New Guinea Phylum (Ross, 2005; Usher, 2018; Wurm, Laycock, Voorhoeve, & Dutton, 1975). While there may be some differences in the identified languages and phyla, the overall suggestion is that these languages are quite ancient (up to 60,000 years ago for the Sepik-Ramu Phylum in particular) based on archaeological evidence and language differences. This is one reason for claiming that the counting systems are old (Foley, 2005). Furthermore, there are six minor phyla and 7 phylum-level isolates with other isolates at the subphylum level in the New Guinea languages suggesting an existence a very long time ago. Foley (2010) notes, and supported by personal communications, that some larger languages have tended to reduce the use of other languages. This occurs in the Sepik and Madang coastlines in particular but also in the Eastern Highlands with the Usarufa men speaking the Kamano-Kanite and Fore languages (Kravia, personal communication, 2015) but not vice-versa while the Siane men and women also speak Chuave (Diano, personal communication, 2014). The Bel language tended to dominate the Madang and Rai Coast area of Madang Province due to long-term trading and a large number of languages, mainly Austronesian but also Non-Austronesia (Leo and Sondo, personal communications, 2018 and 2014

respectively). In Papua, Magi, a non-Austronesian language, has influenced the decline in use of Magori, an Austronesian language although there is also widespread use of Motu and English (Gairo Onagi, personal communication, 2014).

Furthermore, with the numerous exogamous marriages, women were bilingual for their home and partners' languages but it was men who traded or travelled who were more likely to be multilingual.

The effects of this intense language contact over many millennia have been profound: the languages show borrowing and diffusion of traits at all levels: lexical items, phonological patterns, bound morphology, word order, syntactic constructions, discourse styles, genres. (Foley, 2010, p. 797)

As a result, the counting systems did change and it is necessary to decipher what might be the proto language counting system and what may have been borrowed from a neighbouring language.

## Proto Languages

The large Trans New Guinea Phylum has been studied and Ross and colleagues have theorised with good evidence that there was a Proto Trans New Guinea language from which the other languages might have developed, despite their variation. A Proto language must have existed at the start of the Phylum. That is 10 000 to 20 000 or more years ago in the case of this language based on archeological evidence and language comparison and classification.

By contrast, Proto Oceanic languages are believed to have begun in the Bismarck Archipelago (near Willaumez Peninsula, New Britain in PNG) about 4200 years ago and more or less concurrent to the Lapita pottery found widely spread and local obsidian that was traded through the Oceanic languages, albeit in different waves. Figure 2 illustrates the spread. The phonology of Proto Oceanic is fairly well determined (Pawley & Ross, 2006; Ross, Pawley, & Osmond, 2003). In general the Oceanic languages are subject-verb-object languages but the subject-object-verb languages may have been in the original Proto Oceanic language or it has been a Non-Austronesian (Papuan) influence as it tends to only occur in New Guinea and in some Solomon Island languages. However, the Polynesian languages have verb-subject object order as do a few of the Oceanic languages in New Caledonia. This variation is not yet fully explained in terms of archaeological linguistics but it does suggest that this very basic structure of a language can be influenced by surrounding languages over time and relationships.

One important point to raise is that the commonalities between the languages was not as a result of a lingua franca for trade purposes as some have suggested but

given the sense of identity associated with the culture, the Proto languages and the other associated evidences provided below encourage as Terrell, Hunt, and Gosden (1997) call it intergenerational relationships being passed on to future generations.

## ARCHAEOLOGICAL CONSIDERATION

Linguistic work has also been linked with the jigsaw pieces of archaeology. As an example, work by Swadling (1997, 2010) summarised and analysed the archaeology of the Ramu-Sepik inland sea that has appeared at times at different levels since 150 000 years ago with significant movement between 6 000 BP and 2 000 BP but with some continuing changes. These changes had an affect on migrations and languages. For example, the related Sawos, Abelam, and Boiken languages moved north and the Boiken Austronesian language having characteristics of a Non-Austronesian language. The sea going inland allowed for marine travel and changes in diets although the water was not salty enough in some areas for marine shell fish. It meant that there was a thriving agricultural centre similar to those found in the highland valleys. The wooden artefacts (paddles or spades) survive and are similar to those used in the highlands and found in mud of the Kuk and Waghi valleys. Excavations in these valleys indicated agricultural drainage as far back as 10 000 BP or earlier. Trade between coast and highlands was affected by the changes in the level of the sea reaching inland. Again this affects the languages of the area with influences both ways on the Austronesian and non-Austronesian languages. Pottery remains have been found not only in the highland areas but also in the Sepik-Ramu (some with beautiful incision) and further west in West Papua predating the Lapita pottery. Pigs and other items suggesting trade with the highlands e.g. of bird of paradise plumes and possum also appear at the Akari (Eastern Ramu) site from 5 000 BP. Evidence of the trochus shell trade with findings at Akari and at Kutepa rock shelter (near Pogera, Enga by Jo Mangi) suggest that trade also encouraged loan words from Austronesian languages in the Engan family (and also in Southern Highlands and East Sepik areas).

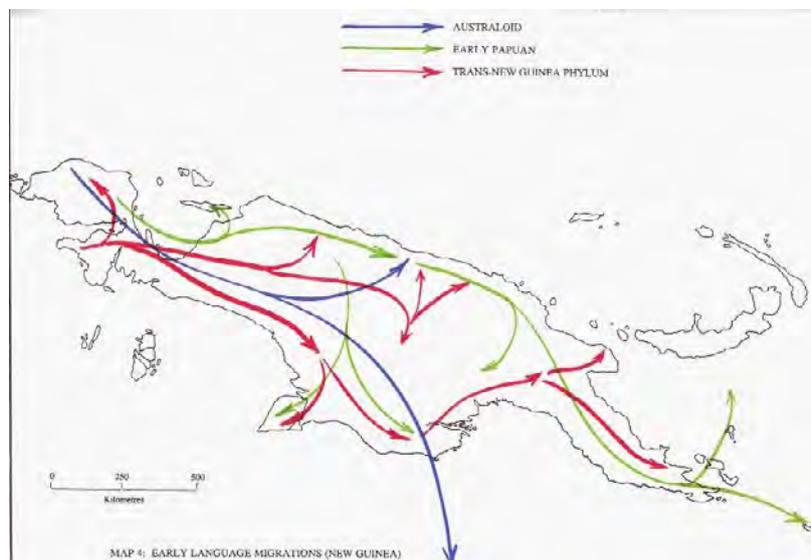
### Migrations

A significant date was 3 500 BP with the lake quickly filling in and the alluvial plains being lost requiring migrations. At the same time a volcano in West New Britain erupted dispersing people to other islands together with their culture, Lapita pottery, and language. Lapita pottery trade in the New Guinea islands was associated with shell monetary trade. Obsidian trade was also becoming widespread (Spriggs, 2011).

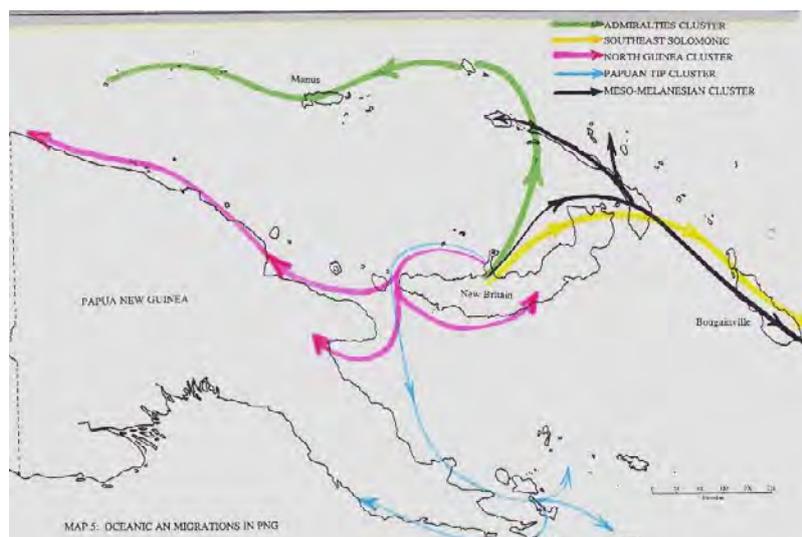
Jigsaw connections in linguistic archaeology suggest migrations have been in several waves as shown in Figure 2 (Ross, 1988). Nevertheless, migrations of languages has not

meant languages have been over ridden but rather that the languages may have been modified including the counting systems and thus providing evidence for the history of number.

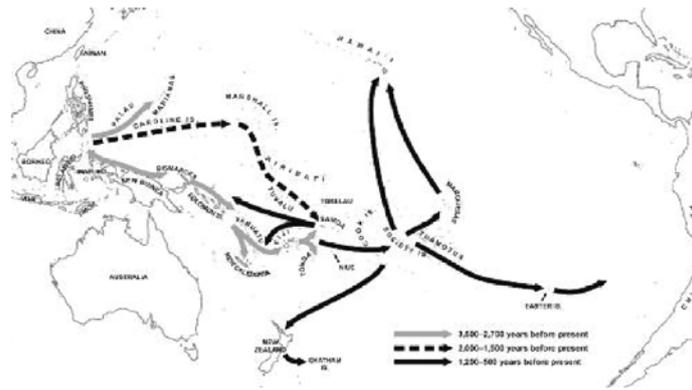
Bowdler (1993, p. 66) has suggested “mainland southeast Asia, Wallacea, Melanesia and Australia colonised virtually simultaneously by modern human beings some 40 000 to 50 000 years ago”. Terrell et al. (1997) in fact reported that there were 9 sites in the Bismarck area (New Ireland and New Britain) with evidence of occupation 40 000 to 50 000 years ago including inland sites so not just for chance or brief visits from elsewhere. Trade occurred between groups based on pottery and obsidian throughout the Pleistocene period across the north coast and into island Melanesia based on intergenerationally inherited friendships (Terrell et al., 1997).



(Source. Lean, 1992 available from Owens, Lean, Paraide, & Muke, 2015).



(Source. Lean, 1992, available from Owens, Lean, Paraide, & Muke, 2015).



(Source. Addison and Matisso-Smith (2010, p. 8).)

**Figure 2** – Early language migrations.

## DNA assessments

A study of DNA suggests that the Polynesians have mtDNA of Melanesians. The Melanesians may have provided an origin but they are most likely influenced by considerable travel. Within the island Melanesian area travel was frequent given the relatively short distances, and the currents and winds that return the sailor to their home. For the Pacific, they also show exceptional skills for long travel across the Pacific with evidence of travel both ways (Terrell & Welsch, 1997). There is then evidence from DNA assessments that this occurred even if there were other Asian influences. JC Virus studies (Czarnecki, 2003) would support that Polynesians had a Melanesian origin although later migrations from Asia occurred. The study also suggested that the Australian Aboriginal groups were not directly from highland New Guinea groups and that in fact the TNG phylum was a later group. Also the Oceanic groups did not penetrate inland on the north coast of New Guinea confirming that the origin of these groups was from the Bismarck area.

It is interesting to consider the degree of influence of Non-Austronesian and Austronesian cultures and languages on the counting systems of the Oceanic languages near the Bismarck Archipelago. Close by, Bougainville in terms of language shows considerable influence between the Austronesian and Non-Austronesian (NAN) groups in terms of base 10 counting systems. Some of the NAN languages have classifiers, Nasioi being one. Interestingly from the counting system point of view, Uisai has the pattern of Manus with numbers 6 to 8 needing 4, 3, 2 more to make the group (Kaleva, personal communication, 2006; North Solomons data in Appendix in Lean (1992)). Also of interest is that islands such as Mortlock Island, off the coast of Bougainville have Polynesian similarity which is not to be unexpected given that there are groups in the Solomon Islands of Polynesian background. It does support the view that the Polynesians and Melanesians were linked in terms of their sea-faring capacities and relationships.

## Displacement and Migration

Although there is not a lot known about small groups being displaced, there is evidence from oral history of displacements. The Aitape people who were occupying a sandy land strip when the tsunami hit were descendents of a group who had migrated from West Papua. In the Simbu valley, Daino (personal communication, 2014) talks of a group in the 1940s moving into her valley near Chuave in Simbu Province with their own language and accepted by her language group to stay. In Mid-Wahgi, the community accepted a group from another area to stay and they now have their own role to play within the clan groupings (Muke, personal communication, 2014; (Muke, 2000)). One language that was recorded before it died out by Holzknecht (2001) was also indicative of the impact of families having the remaining children taken in by neighbours. Earlier evidence of displaced people on Manus island has been reported. Some displacements may account for different pockets of related languages.

## CULTURAL CONSIDERATIONS

This section will cover several key themes:

- intergenerational relationships (as mentioned earlier),
- trade,
- group decision making and displays,
- valuing of distinct language and culture (as mentioned earlier), and
- the need for large numbers for cultural reasons.

## Trade

In the discussion of the archaeological sites, mention has been made of trade and of the impact on languages through loan words but also major changes in the languages. Besides Boiken, Adzera is another language impacted by Non-Austronesian languages in terms of the counting systems. They adapted a 2-cycle system rather than continue with the 10-cycle system as they were building relationships with a number of non-Austronesian language groups on both sides of the Markham valley. Trading routes from the highlands to the coast and between coastal and island communities and between seaboard and inland coastal villages was very common. To carry out trade, relationships between neighbouring villages occurred and a person able to speak the multiple languages was highly regarded. However, much of the trade was more like reciprocity exchanges and

the quality of the goods in a basket as well as the number of baskets or containers were taken into consideration. These numbers may not have been large although a containers' contents may also have been counted.

Interestingly, the trade of shells, pottery, obsidian, pottery, and designs in tortoise shell attached to hard shell symbolising leadership together with the trade routes for the ocean-going canoes seem to have encouraged the Oceanic languages to spread widely with similarities. By comparison, for the Non-Austronesian languages, it seems that identity was closely linked with the individual language or even differences in dialects or villages. To maintain independent identity meant that the languages remained different and intact.

### Group Decision Making

Most decisions are made by the group whether it be for marriage and bride price or for comparing piles of food items. In counting systems with a cycle of 5, there was ready access to hands, a hands of another or borrowing hands. Thus the counting in cycles of 5 would reach quite large numbers. This is extended to the digit-tally (5, 20) systems where "another man" represents each group of 20. It should be noted that group displays often accompanied counting or replaced the need to count as in Dobu-speaking groups on the Papuan islands. It also led to multiple counting systems as in Hagen where men counted the lined up pigs, one counting up to ten and another keeping track of the tens. Ten involved bending down the four fingers of one hand, then the other and then counting the thumbs and marking the full ten; for example, in Gawigl, with the hands together and the thumbs were wiped down the lips. In recent times with large compensation claims, 100s and 1000s are marked by objects such as a coil of rope. In general Hagen has a (4, 8) cycle system with multiples of 8 used in counting (Strathern, 1977; Vicedom & Tischner, 1943). Both systems have their places and are well recognised in cultural contexts.

### Counting Food Items and Counting in Pairs

Specific ways of counting occurred for different food items. For example, in many coastal areas, coconuts were tied together in pairs and a child might carry one pair in each hand, then as they got older they could carry two pairs and then three pairs in each hand. This is a total of 12 and so counting in 12s occurred in the Tolai or Tinatatuna language (Paraide, 2018). It seems that some of the 6-cycle systems were associated with tying taros in threes and then carrying three in each hand, a total of six. These were placed down in a display pattern for six groups of six. In the Sepik, balls of sago were often sold as a group of 10 and in Motu small fish were strung together in tens. Sometimes this led to the group

being given different names for the different items as occurs in Motu, the significance is the recognised group of a specific item.

Motu also has a counting system affected by pairs. Roro, the language to the west in the same family, clearly has  $6=2 \times 3$ ,  $7=2 \times 3 + 1$ ,  $8=2 \times 4$ , and  $9=2 \times 4 + 1$  while Motu has a specific numeral for 7. Some, but not all, Polynesian languages have cyclic patterns at  $2 \times 10^2$  and  $2 \times 10^3$  (not a base system at  $20^2$  and  $20^3$ ). These developments in counting has developed through cultural practices of counting in pairs, often to large numbers (Bender & Beller, 2006; Best, 1907). When counting in pairs using the words used for counting single items, it was understood that the counting of those objects was in pairs. In Yu Wooi or Mid-Wahgi, counting of the fingers in pairs was common without actually using ordered number words. As the fingers were bent two at a time, they counted two, two, two, two (i.e. hands).

“Counting does not exist in isolation. It quantifies and qualifies relations between people, objects and other entities” (Bowers & Lepi, 1975, p. 322) for many of the foundational societies of PNG. Goods were for prestige, power, and privilege so the display was important whether or not the goods were counted precisely as some valued counting whereas for others the display itself with approximate amounts was sufficient. For the Tolai counting fathoms of shell money, the generously looped length between the arms was then displayed in groups of a hundred and when there was 500 or 1000 they were bundled and tied into an annulus (Paraide, 2018).

## Shell Money

The Tolai and other Austronesian Oceanic groups use shells as money, usually sewn into a strip. Thus certain items are known to have certain values in terms of the shell money. The impact on counting and measuring as a result is significant. First there can be more than one composite unit or cycle for counting. Thus the composite units of 10, 12, 100, 1000 are used together with lengths such as fathom and half fathom. Second, large numbers are distributed; and the need for counting but also for display is reinforced. Bundles of 10 and 100 fathoms are made so there can be 300 displayed as three bundles. Furthermore, the money is distributed into small lengths providing a sense of division and parts of a whole. This places the counting numbers, whole numbers, into the continuous number system (Paraide, 2018).

## MATHEMATICAL SYSTEMS

A counting system has a structure that is at a fairly deep level in a language as it involves not only words or morphemes but also how these morphemes follow an operative

pattern to form representations of larger numbers that have operative meaning. For example, in a base 10 system in English, forty five, forty six etc indicates the number is four tens plus five or four tens plus six. The operative meaning involves size and order. Thus a language with an operative pattern of  $6=5+1$ ,  $7=5+2$  etc, indicates that the person has a group of 5 and 1 then a group of 5 and 2 units more. This is typical in a digit tally system where 5 is often the word for hand. This is a fairly entrenched system and common across many of the Trans New Guinea Phylum languages. But this is not the only system within the phylum. Some also have groupings of 4. In order to explore the systems and possible longevity of systems and thus a genealogy, Lean collected about two-thirds of the languages of Papua New Guinea, and West Papua and most of the systems of the rest of Oceania. This diversity of personal oral knowledge and written records are two further pieces of the jigsaw. The ways of analysing or sorting the languages by their cycles, operative pattern and frame words become another important section of the jigsaw.

Furthermore, the grouping of the various systems tells of the diversity and that these languages do have significant differences but it is the comparison of neighbouring counting systems that begins to explain some of the ways in which number systems developed. First there have been spontaneous counting systems developing, mostly influenced by the use of hand gestures to tally but also from counting specific kinds of objects in the society. In fact, numerous systems, mostly Oceanic but not all, have classifiers attached to counting morphemes in order to give the counting words. The classifiers range from very few to over 100. There are also pockets of systems using classifiers in neighbouring Non-Austronesian languages suggesting some kind of influence. The 4-cycle and 6-cycle systems also tend to be in specific areas. The body-part tally systems are generally across the Sepik, Western, Hela and Southern Highland areas.

Thus the jigsaw pieces of location of counting systems and the classification of counting systems are linked to present a larger part of the picture. That is, counting systems can develop spontaneously, be taken on by another group through relationships such as trade or reciprocity in intergenerational relationships or for privilege. The system can be highly valued such as non-Austronesian (NAN) Ekagi in West Papua with a base 10 (Lean, 1992) or the Iqwaye with a digit tally system of powers of 20 linked to mythology (Mimica, 1988). The counting system can be valued for specific cultural activities. Specific counting systems can then be found in specific phyla for NAN languages and of clusters of Oceanic languages.

## **Putting Jigsaw Pieces Together to Provide a Genealogy of the Counting Systems**

From the biological archaeological work and the knowledge of climates and the Sahul land mass and archaeological findings, it can be suggested that the languages of

PNG began around 40 000 years ago. While the Trans New Guinea Phylum is more recent than the other phyla in PNG, the main evidence of its technology occurs from around 10 000 years ago. It means that there are older languages in pockets especially in the Ramu-Sepik but also on the fringes of coastal areas. The Austronesian Oceanic influences from the Bismarck would appear to have occurred with the setting up of coastal settlements but with little influence into the interior as indicated by culture, language and biological assessments. The exceptions are the New Guinea Islands including Bougainville.

The study of counting systems is a two-way situation. It provides evidence that does not support theories that invasion occurred and dominated with a specific language. However, there is evidence of migration that occurred for reasons such as the need for agricultural land, displacement, the need for food sources or other objects, or for spiritual and interest reasons. There is also evidence that counting systems developed through innovations and through intergenerational relationships. Primarily the counting systems are a glimpse of the development of the languages based on values such as the counting system being part of the identity of the group or, as in terms of the Oceanic languages, a means of on-going relationships. There is evidence for the intergenerational inherited relationships being a key feature of the societies. Going the other way, the archaeological and cultural background provides reasons for counting system diversity. The diversity of systems that may have begun in New Guinea include those which were 2-cycle, body-tally systems and digit-tally systems – (2, 5), (5), (5, 20), (2, 5, 20) cycle systems – were the primary systems. Then developed systems such as the 4-cycle and 6-cycle systems in pockets suggesting innovation and relationships. This is also likely for variants of systems that have modified 2-cycle systems with separate numerals for 3 or 4 (classified as 2' or 2''). This is represented in Figure 3. The reasoning behind this theory is summarised in the next two sections.

## Non-Austronesian Languages

Taking the NAN phyla separately and considering the diversity of counting systems and the possible influence of neighbours, it is possible to decide on the most likely proto counting system for the phyla. With West Papua, 10 out of the 13 counting systems were collected (excluding the North Halmahera region). It appears that in the past the proto system was digit tally (5, 20) with no trace of 2-cycle system but with the influence of Austronesian (non-Oceanic) languages, all of them have a 10-cycle: two are (5, 10), five are (5, 10, 20), one is (10 and higher order powers), and two are (10, 20) (Lean, 1992; Owens et al., 2018).

Taking the East Papuan Phylum, the AN influence is also noticeable. A small majority have borrowed AN counting words although some in the Solomon Islands have

extensively borrowed vocabularies. Of the 23 languages, one is still a digit tally language of (5, 20) cycles while four of the Bougainville languages have classifiers including numeral classification which is more common in Oceanic languages while two have (2 or 2 modified, 5)-cycles. The remaining languages are twelve with (5, 10) cycles and eight having just a 10 cycle system. While 2-cycle systems could be one of the proto systems, the (5, 20) system certainly seems to have been a proto system given it exists in one area and others have a 5-cycle (Lean, 1992; Owens et al., 2018).

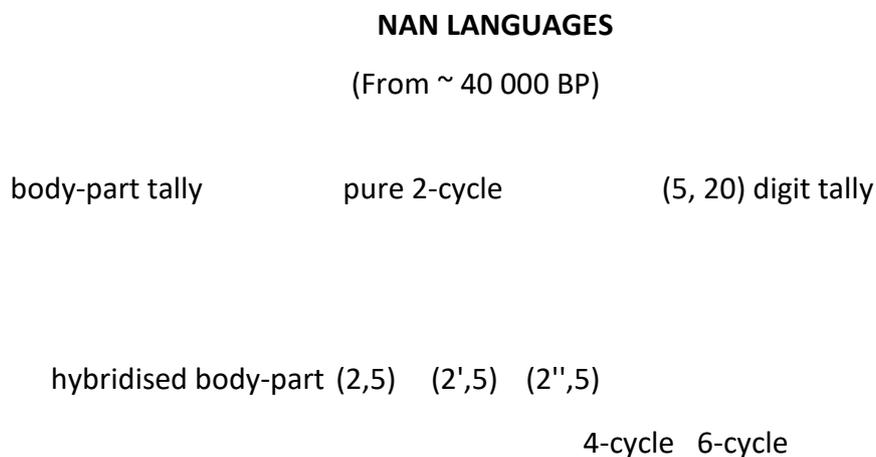
For the Torricelli Phylum, it seems likely that the proto system was (2, 5, 20) cycle system or two systems, a 2-cycle system and a digit-tally system with 24 recorded systems having (2 or 2-modified, 5) cycles (24 languages with data) while two languages have (5, 20) cycle systems. The support for a digit tally with (2, 5, 20) cycles also comes from the Mountain Arapesh (2 modified, 4, 20) cycle system which appears to be a local innovation. Some systems seem to have influenced neighbouring Austronesian languages but not vice versa. The Sepik-Ramu Phylum has greater diversity with the likelihood of body-part tally systems being an influence from the neighbouring Trans New Guinea Phylum (East New Guinea Highlands Stock languages mainly). Otherwise it seems that there were 2-cycle systems (21 languages with collected data and one 4-cycle system) and in other areas, the (5, 20) cycle digit-tally system (17 languages of the collected data). Four show the influence of AN languages (Lean, 1992; Owens et al., 2018).

The largest phylum is the Trans New Guinea Phylum and it has a diversity of systems. Predominantly, there are 2-cycle and 2-modified cycle systems. There are also 17% with (5, 20) systems mostly in the area of the ranges of Morobe and Madang Provinces on the eastern north coast of Papua New Guinea. Of the systems with a 10-cycle such as (5, 10) or (5, 10, 20), they are close to Austronesian languages, not necessarily Oceanic languages. Three systems have loanwords from Austronesian languages, perhaps in the case of Enga, facilitated by the sea coming right in to the mountains of the Sepik area below Enga Province (Swadling, 1997, 2010) whereas Egaki in West Papua was influenced by a non-Oceanic Austronesian language and for them counting has cultural significance (Owens et al., 2018).

In the Trans New Guinea Phylum, there are also a sizeable number of body-part tally systems in the central and southern regions, in the Sepik Provinces and West Papua. Body-part tally systems sometimes occur with a 2-cycle system, perhaps as an innovation to cater for the limitations of a 2-cycle system. This might explain their occurrence in two parts of Australia, south eastern Australia and Torres Strait Islands. It is most likely that they were diffused from PNG where they are more plentiful. The 6-cycle systems are found on the southern coast island of Kolopom and some distance away on the coast. The 4-cycle are predominantly situated in Western Highlands and Enga Provinces. The

coastal examples of 4-cycle seem to be innovations of the neighbouring AN languages with a hand morpheme for 5.

From this summary, the genealogy prior to the Oceanic systems developing is given in Figure 3.



**Figure 3** – The genealogy of counting systems prior to Austronesian migrations and Oceanic languages.  
(Source. Owens et al. (2018), p. 218)

From the discussion above, the occurrences of 2-cycle systems and body-part tally systems developed with the Trans New Guinea Phylum but the (5, 20) cycle systems also occurred. However, the 2-cycle system and (5, 20) cycle counting systems also occurred with earlier phyla. Nevertheless, the AN languages have influenced these systems and vice-versa.

### **Austronesian, mainly Oceanic Languages**

The Oceanic languages began on or near the Willaumez Peninsula in New Britain (Ross, 1989). Proto Oceanic (POC) has a 10-cycle counting system with numerals from 1 to 10. It began by 5 000 BP as the early wave to depart this area to form the Proto Admiralties is found on Manus Islands and one language in New Ireland with archaeological evidence suggesting 4 500 to 5 000 BP for occupation on Manus Islands (Kennedy, 1983). It is thought that the development of the (5, 10) cycle system for the languages in this cluster may have developed as they moved through New Ireland with influence from the existing NAN languages. Nevertheless, the subtractive method for the second pentad (e.g. 7 = 3 up to 10 or 10-3) was an innovation and distinguishing feature of this cluster. However, the use of classifiers in the order quantity-classifier (QC) present in a few other Oceanic languages such as in the Papuan Tip Cluster, and some Polynesian languages that descended from Oceanic language, that classifiers may have existed in

POC but not been continued in many of the languages but this is debatable and could be an innovation (Ross, 1988).

The South-East Solomonic Cluster are also early departures from the homeland and they have largely retained the 10-cycle system. Interestingly there were continuing relationships between the languages from Santa Cruz to Outer Islands with return sailings on the zenith star line. Given the archaeological evidence of 3 500 to 5 000 BP for this area (Allen, 1996), it would seem Oceanic languages and counting systems are at least originating around this time. Only around 1 200AD did Polynesians return to this region and settle as indicated by these languages and cultures in Island Melanesia.

However, the POC languages adjacent to NAN languages show considerable influence. This occurs along the north and south coast of the mainland and in island areas where NAN people are thought to have or still occur. Proto Schoueten on the north coast has replaced the *\*sangapulu* with *\*kulemwa*<sup>1</sup>. Two languages, Wogeo and Bam developing a 4-cycle system as an innovation and Sera and Sissano adopting a 2-cycle system. All others have primary cycles of 5 suggesting in both of the latter cases, NAN influence. Nevertheless, as possible for Vanuatu, it may be an innovation based on gesturing with the hand for counting. Several of the daughter languages of Proto Huon Gulf also show NAN influence such as mentioned earlier with the Adzera language having a 2-cycle, and the four Mumeng region languages having a 2 variant cycle while Labu has a (5, 10, 20) cycle system and probably a classifier-quantifier system. However, the languages in West and East New Britain and nearby Morobe and Madang coasts all developed either a primary 5-cycle or a 2 variant cycle system. In West New Britain itself, two retained the 10-cycle system and four developed the (5, 10) cycle system. In New Ireland and Bougainville, the (5,10) cycle system also occurred (Lean, 1992; Owens et al., 2018).

The earlier of two waves (Ross, 1988) travelling towards the south of the Bismarck Archipelago developed systems with either 2-modified cycle or 5-cycle as the primary cycle with a 10-cycle primary cycle. Reaching the southern Papuan coast around Port Moresby, some developed a (5, 10) system but were generally there by 2 000 BP. In Milne Bay three languages have a (5, 10, 20) cycle system including Kilivila (Trobriands).

---

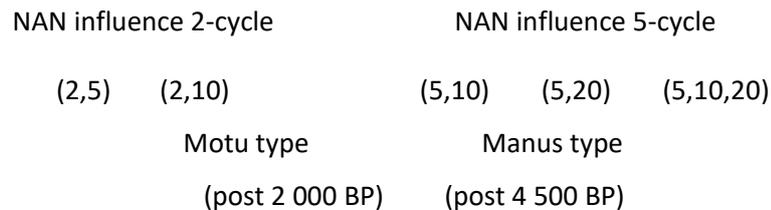
<sup>1</sup> represents a word from a proto language

## AN LANGUAGES

10-cycle

Proto Austronesian (~7 000 BP)

Proto Oceanic (~5 000 BP)



**Figure 4** – The genealogy of Oceanic counting systems.  
(Source. Owens et al. (2018), p. 219).

Further details of these developments can be found in Chapter 10 of Owens et al. (2018). Thus there are a diversity of developments from the 10-cycle system as a result mainly of NAN languages but also innovation and the impact of gesturing or bending down the fingers of each hand as one counts. Thus the genealogy for the Oceanic languages is given in Figure 4.

## CONCLUSION

The main jigsaw pieces are several language pieces that provide the background diversity of the languages. The archaeological jigsaw pieces are important for deciding on the possible longevity and relationships of the past. However, a study of the counting systems has significantly added to our jigsaw, adding a dimension not evident through the linguistic, DNA, climatic, and archaeological records of material cultures and ancient practices. Put together we provide a history of number that suggests the longevity of counting systems well before those suggested in most of the history books and showing what counting systems were used. Further the evidence shows that counting systems did not spread in waves from the Middle East (Seidenberg, 1960). Cultural studies, cultural values and knowledge of migrations and their causes has added further to the richness of the jigsaw.

By using the specific morphemes used within the language to identify numbers and the use of the classification by cycles and tally systems, it has been possible to identify relationships between counting systems of different languages. Studying each phylum's

counting systems highlights commonalities and differences. From this, linguistic links, influences, innovation and diffusion is evident. The reconstruction of the likely proto counting systems within the different phyla and Oceanic clusters supports the archaeological linguistic discussions. A significant genealogy of counting systems has been developed.

Through a similar jigsaw approach, it may be possible in the future to ascertain further knowledge of Australian counting systems as linguists begin to ascertain proto Australian languages. It may well solve the problem of why Australian languages have diverse counting systems with several cycles, body-part tally systems, and digit-tally systems. Similar studies in other continental areas could also lead to interesting evidence of connections, differences, and longevity based on proto-languages.

## REFERENCES

- Addison, D. J., & Matisoo-Smith, E. (2010). Rethinking Polynesians origins: a West-Polynesia Triple-I Model. *Archaeology in Oceania*, 45(1), 1-12.
- Allen, J. (1996). The Pre-Austronesian settlement of Island Melanesia: Implications for Lapita archaeology. *Transactions of the American Philosophical Society*, 86(5), 11-27. doi:10.2307/1006618
- Bowden, J., Himmelmann, N., & Ross, M. (Eds.). (2010). *A journey through Austronesian and Papuan linguistic and cultural space: Papers in honour of Andrew Pawley* (Vol. 615). Canberra, Australia: Pacific Linguistics, ANU.
- Bowdler, S. (1993). Sunda and Sahul: 30 kyr culture area? In M. Smith, M. Spriggs, & B. Franhauser (Eds.), *Sahul in review: Pleistocene archaeology in Australia, New Guinea and island Melanesia: Occasional papers in prehistory*, 24 (pp. 60-70). Canberra, Australia: Pacific School of Pacific Studies, Australian National University.
- Bowers, N., & Lepi, P. (1975). Kaugel Valley systems of reckoning. *Journal of the Polynesian Society*, 84(3), 309-324.
- Capell, A. (1969). *A survey of New Guinea languages*. Sydney: Sydney University Press.
- Czarnecki, M. (2003). *JCVirus genotypes in Papua New Guinea: Implications for the Peopling of Oceania*. (PhD), Temple University.
- Foley, W. (2005). Linguistic prehistory in the Sepik – Ramu basin. In A. Pawley, R. Attenborough, J. Golson, & R. Hide (Eds.). Canberra, Australia: Pacific Linguistics.
- Foley, W. (2010). Language contact in the New Guinea region. In R. Hickey (Ed.), *The handbook of language contact* (pp. 795-813). Hoboken, NJ: Wiley & Sons.
- Holzkecht, S. (2001). Aribwatsa: A “lost” language of the Markham Family, Papua New Guinea? *Pacific Linguistics D-89: Materials on languages in danger of disappearing in the Asia-Pacific region No. 1: Some endangered languages of Papua New Guinea: Kaki Ae, Musom, and Aribwatsa* (Vol. D-89, pp. 145-164).
- Kennedy, J. (1983). On the prehistory of western Melanesia. *Australian Archaeology*, 16, 115-122.

- Lean, G. (1992). *Counting systems of Papua New Guinea and Oceania*. (Unpublished PhD Thesis), PNG University of Technology, Lae, Papua New Guinea.
- Mimica, J. (1988). *Intimations of infinity: The mythopoeia (cultural meanings) of the Iqwaye counting and number systems*. Oxford: Berg Publishers.
- Muke, C. (2000). *Ethnomathematics: Mid-Wahgi counting practices in Papua New Guinea*. (Unpublished MEd thesis), University of Waikato, Waikato, New Zealand.
- Owens, K., Lean, G., with Paraide, P., & Muke, C. (2018). *The history of number: Perspective from Papua New Guinea and Oceania*. New York, NY: Springer.
- Paraide, P. (2018). Chapter 11: Indigenous and western knowledge. In K. Owens, & Lean, G. (Ed.), *History of number: Evidence from Papua New Guinea and Oceania*. New York, NY: Springer.
- Pawley, A., Attenborough, R., Golson, J., & Hide, R. (Eds.). (2005). *Papuan pasts*. Canberra, Australia: Pacific Linguistics, ANU.
- Pawley, A., & Green, R. (1985). The Proto-Oceanic language community. In R. Kirk & E. Szathmary (Eds.), *Out of Asia: Peopling the Americas and the Pacific* (pp. 161-184). Canberra, Australia: Journal of Pacific History, Australian National University.
- Pawley, A., & Ross, M. (2006). The prehistory of Oceanic languages: Current view. In P. Bellwood, J. Fox, & D. Tryon (Eds.), *The Austronesians: Historic and cultural perspectives*. Canberra, Australia: Pacific Linguistics, ANU.
- Ross, M. (1988). Proto Oceanic and the Austronesian languages of western Melanesia *Pacific Linguistics*, C-98.
- Ross, M. (1989). Early Oceanic linguistic prehistory. A reassessment. *Journal of Pacific History*, 24(2), 135-149.
- Ross, M. (2005). Pronouns as a preliminary diagnostic for grouping Papuan languages. In A. Pawley, R. Attenborough, J. Golson, & R. Hide (Eds.), *Papuan pasts: Cultural, linguistic and biological histories of Papuan-speaking peoples* (pp. 15-65). Canberra, Australia: Pacific Linguistics.
- Ross, M., Pawley, A., & Osmond, M. (2003). *The lexicon of Proto Oceanic: The culture and environment of ancestral Oceanic society. 2: The physical environment*. Canberra, Australia: Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies ANU.
- Salzmann, Z. (1950). A method for analyzing numerical systems. *Word*, 6, 78-83.
- Seidenberg, A. (1960). The diffusion of counting practices. *University of California Publications in Mathematics*, 3.
- Spriggs, M. (2011). Archaeology and the Austronesian expansion: Where are we now? *Antiquity*, 85(328), 510-528.
- Strathern, A. (1977). Mathematics in the moka. *Papua New Guinea Journal of Education, Special Edition The Indigenous Mathematics Project*, 13(1), 16-20.
- Swadling, P. (1997). Changing shorelines and cultural orientations in the Sepik Ramu, Papua New Guinea: Implications for Pacific prehistory. *World Archaeology*, 29(1), 1-14. doi:10.1080/00438243.1997.9980360
- Swadling, P. (2010). The impact of a dynamic environmental past on trade routes and language distributions in the lower-middle Sepik. In J. Bowden, N. Himmelmann, & M. Ross (Eds.), *A*

*journey through Austronesian and Papuan linguistic and cultural space: Papers in honour of Andrew Pawley* (Vol. 615, pp. 141-159). Canberra, Australia: Pacific Linguistics, ANU.

Terrell, J., Hunt, T., & Gosden, C. (1997). Human diversity and the myth of the primitive isolate. *Current Anthropology*, 38(2), 155-195. doi:10.1086/204604

Terrell, J., & Welsch, R. (1997). Lapita and the temporal geography of prehistory. *Antiquity*, 71, 548+.

Usher, T. (2018). Newguineaworld. Retrieved from <https://sites.google.com/site/newguineaworld/about-newguineaworld>

Vicedom, G., & Tischner, H. (1943). *Die Mbowamb; die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. Hamburg, Cram: de Gruyter.

Wurm, S., & Hattori, S. (Eds.). (1981). *Language atlas of the Pacific area. Part 1: New Guinea area, Oceania, Australia*. Canberra, ACT: Australian Academy of the Humanities.

Wurm, S., Laycock, D., Voorhoeve, C., & Dutton, T. (1975) Papuan linguistic prehistory, and past language migrations in the New Guinea area. *New Guinea area languages and language study. Vol. 1: Papuan languages and the New Guinea linguistic scene, Pacific Linguistics (C-38)* (pp. 935-960). Canberra, Australia.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## THE SOUTHERN NGUNI CONTEXTUAL MEANING OF ILLNESS 'INVISIBILITY'

*Kholekile Hazel Ngqila*

Walter Sisulu University

### *Abstract*

The paper elaborates on the Southern Nguni people's contextual meaning of illness 'invisibility'. The meaning is derived from the Southern Nguni interpretations of illness – be it naturalistic or cultural (*abantu*) illnesses. Even naturalistic chronic illnesses such as tuberculosis, cancer, or HIV/AIDS become categorised under 'invisible' illnesses when they cannot be healed with biomedical healing methods causing people to opt for pluralistic tendencies in healing to explore all possibilities of finding holistic cure for the illness. The Southern Nguni people seemingly take time or fail to understand and accept outcomes of biomedical diagnostic models that often result in illness interpretations that tend to be different from their illness interpretations. Theories used as basis for the study are social constructionism and theory of illness invisibility whereby Southern Nguni people often link symptoms to the cause of the illness such that naming illnesses becomes reflective of the cause. Their preferred healing framework in most cases is that of reactive instead of pre-emptive response to illness which seemingly becomes their norm even when dealing with biomedical healing methods. They demonstrated preference for once-off instead of long-term, consistent healing or preventive measures. The study took place in the OR Tambo District Municipality (ORTDM) in the Eastern Cape, South Africa. Data was collected from fifty participants using qualitative and ethnographic research methods.

Keywords: Contextual meanings, opportunistic spiritual agents, holistic cure, social constructionism, illness invisibility.

### INTRODUCTION

The focus of the paper is on the Southern Nguni people's interpretation of illness 'invisibility', be it naturalistic or cultural. In this paper I have referred to the traditionalists as those people who are still following traditional practices – cutting across the literate and illiterate when considering western form of education, the poor and the elite as well as the rural and the urban. The paper also presents a discussion on the Southern Nguni

general conceptual framework on illness – be it naturalistic or cultural that guides their social construction of illness, healing and medicine based on how they contextualise the meaning of their illness experiences. The paper has also discussed the contextual meaning of empirical evidence for witchcraft as the basis and justification for their witchcraft beliefs. It is these witchcraft beliefs that influence the Southern Nguni people to label some of the illnesses as cultural illnesses. It is these cultural illnesses that are believed to be ‘invisible’ to the biomedical means of diagnoses by the Southern Nguni people. Additionally, the paper presents responses of the Southern Nguni people to biomedical healing methods as resistance traditionalists, those who find themselves with cultural conflict or cultural blindness, those who decide to indigenise foreign healing methods and medicine. This is their way of elevating their worldview and cultural practice as the system of practice that makes sense to them. The level at which the biomedical health system is influential has caused the Southern Nguni people be suspicious that even if the government may resort to the introduction of a culturally congruent healthcare system, traditional healing methods would not be practiced in their purest form but would be highly influenced by biomedical principles – something that could lead to the alienation of the supernatural powers such as the ancestors in the diagnostic processes and healing. The paper also presents the reactive response healing framework of the Southern Nguni people as informed by their culture and socialisation which tends to have a list of implications in relation to the biomedical health system.

## THE SOUTHERN NGUNI GENERAL CONCEPTUAL FRAMEWORK ON ILLNESS

The Southern Nguni people have their own general conceptual framework on illnesses that guides them to decide on which healing method they should use for particular illnesses. They start by considering their common experiences and observations on the manifestation of the illnesses. Such experiences and observations cause them to have a particular way of processing and interpreting these illnesses, whether naturalistic or personalistic. These interpretations are often linked to illness causation and symptoms of those illnesses. Their interpretations also take into consideration whether the illnesses become visible or invisible to the biomedical health system and its diagnostic means giving them ideas as to which meanings they should attach to the visibility and invisibility of these illnesses. It is then that the Southern Nguni people begin to think of names that they can attach to the illnesses based on illness causation and symptoms such that there are illnesses that would be named after their symptoms with *ukwebiwa* (stealing of the soul) being one of the examples as one of the symptoms of the illness is that a child or a person would not experience pain and would not cry but instead would have a weary

cry. For this kind of illness, the Southern Nguni people have a belief that this would be the witches' way of trying to steal the soul of the ill person without warning him/her or even the parents or caregivers of the ill person since there would be neither pain nor cry. Another example, amongst others, is that of the illness that would be named as a result of the illness causation – *ukuhanjwa* (spiritual penetration) illness. Ngqila, K.H. (2016, pp. 67-87) and Ngqila, K.H. (2017, pp. 375-394) provide more explanation on conceptualisation of *ukuhanjwa* illness. This implies the perceived spiritual penetration of evil animals or familiars into the bodily openings of their choice and that includes the anus and the genital openings without the exclusion of the ears and the mouth. It appears to be a mysterious illness to the Southern Nguni people. They have no other explanation as to how the anus of a baby or even that of an adult person could be wide open with red patches around it whereas the mother or grandmother would always be with the baby at all times, day and night. They even denied the assumptions of the biomedical practitioners about molestation or nappy rash in the case of babies as the possible causes of the illness. Hence they often conclude that it must be caused by spiritual penetration of the evil animals or familiars.

All those illnesses that are understood to be 'invisible' to the biomedical means of diagnoses are categorised under cultural illnesses and are believed to be only curable with the use of traditional healing methods – whether indigenous or indigenised healing methods that always ensure the use of both the material and non-material culture of healing. One of the participants confirmed this stating that:

*The western healing methods do not work in healing these illness. These are cultural illnesses – hence the need for traditional healing methods. The western healing methods heal the physical body whereas traditional healing methods target even the evil spirits, extracting the illness from the deepest parts of the body. Traditional healing methods also work on the causes of the illness as well for holistic healing.*

It is as a result of such a belief that the Southern Nguni people are mostly found using pluralistic healing methods. Pluralistic tendencies in healing are characterised by either starting with traditional healing methods and later opt for biomedical healing methods in the event that the first option could not successfully heal the ill person or visa-versa; as well as the simultaneous use of the traditional and biomedical healing methods which seemed to be the most preferred. Reason for some of those who start with the biomedical healing method before opting for the traditional healing method would be to have evidence of immediate use of the biomedical healing method without delay so that in the event that traditional healing methods do not work, they would feel free to revert back to the use of biomedical healing methods without too much fear of being reprimanded by the biomedical staff members for delaying the process of healing.

For illnesses that are categorised as naturalistic, the Southern Nguni people would opt for either traditional or biomedical healing methods depending on which one is easily available. Naturalistic illnesses are those that become ‘visible’ to both the biomedical and traditional means of diagnoses in the case whereby there seems to be no clash in the interpretation of symptoms and the cause of the illness in question.

## SOUTHERN NGUNI CONTEXTUAL MEANING OF ILLNESS ‘INVISIBILITY’

Although the illness would be visible in terms of symptoms, Southern Nguni people would still declare it as ‘invisible’ if their indigenous diagnostic results are clashing with those of the biomedical diagnostic results – leaving those who are outsiders to the Southern Nguni culture confused. In the event that biomedical interpretation of the symptoms in relation to the cause of the illness, are clashing with those of traditional interpretation, the Southern Nguni people immediately categorise such illness under cultural illnesses. Illnesses such as *amafufunyane* (spiritual possession); *ukuphambana* (mental illness); *ukuhanjwa* (spiritual penetration of the bodily openings by the evil agents/familiars) and other similar illnesses are categorised under *abantu* or cultural illnesses that are believed to be ‘invisible’ to the biomedical means of diagnoses. Traditional and biomedical means of diagnoses have always clashed when it comes to *abantu* illnesses especially the above-mentioned spiritual illnesses. They have never been understood by the biomedical health sector when analysed using the biomedical means of analysis. Hence the biomedical health sector would always place *amafufunyane* (spiritual possession) and *ukuphambana* (mental illness) under the same category of mental illness, which is regarded as a misinterpretation by the Southern Nguni people. It is cultural illnesses such as these that prompt the Southern Nguni people to use traditional healing methods as confirmed by one of the participants:

*Even if they say we should stop using traditional medicine they are just joking because they are not going to follow us to our homes where we use these traditional medicines. Biomedical practitioners are unable to heal even mental illnesses and spirit possession illnesses. But with traditional medicine and traditional healing methods the ill person would be healed immediately and completely.*

Another participant emphasised the effectiveness of the healing method for *ukuhanjwa* illness as one of the cultural and ‘invisible’ illnesses stating that:

*I would highly recommend the use of traditional medicine for ukuhanjwa because it has always worked many times in chasing away the evil spirit for the baby to recover.*

Among the Southern Nguni people, all those chronic illnesses that require long-term treatment as a control measure and are difficult to heal are categorised under ‘invisible’

illnesses to the biomedical health centres because the term 'chronic' is unfamiliar to them. Additionally, the idea of biomedical healing methods has been sold as the most superior means of healing – hence all chronic illnesses become perceived as cultural illnesses that are 'invisible' to the biomedical means of diagnoses when they cannot be healed successfully with biomedical healing methods. These include cancer, diabetes, hypertension, HIV/AIDS, Tuberculosis (TB), convulsions and other chronic illnesses that have not been mentioned. This belief is also encouraged by the understanding that illnesses may start by being naturalistic but may end up being the 'invisible' cultural illnesses in the event that evil agents/familiars become opportunistic and attack the already ill person as their easy target. According to the Southern Nguni people, it is the opportunistic acts of the familiars/evil agents that lead to prolonged illnesses causing them to opt for traditional healing methods or pluralistic healing methods for holistic healing of both the physical/naturalistic and the spiritual illnesses. In this regard, MACDONALD, H. (2012, p. 101) noted motivation for these cultural clashes:

The ideology of non-compliance within biomedical protocols relies on assumptions of a mismatch between 'illness' (as a subjective response of an individual) and 'disease' (as a phenomenon to be looked for, measured and verified using a biomedical conceptual model).

Southern Nguni people categorise all the chronic illnesses under 'invisible' cultural illnesses compelling them to opt for pluralistic tendencies in healing. Cultural illnesses are always linked with witchcraft acts and the Southern Nguni belief system suggests that there is intended and unintended pollution. Intended pollution is always perceived to be manifestation of the acts of the familiars as instructed by the witches with the intention of harming the victim. On the other side, unintended pollution implies the act of the familiars/evil agents without the volition of the witches causing harm to the victim. In this regard, the Southern Nguni people do not blame the witches. *Ukuhanjwa* illness is believed to be one of the illnesses that are as a result of unintended pollution caused by the spiritual agents that have not been instructed by the witches. Unintended pollution may also be attributed to the act of sexual intercourse that is perceived to be one form of pollution or menstruation that is also perceived as another form of pollution. This also includes persons who have used traditional medicine for their own protection. In these instances, people who are affected by these forms of pollution could be blamed for causing illness unintentionally, as these would be acts that would not be meant to harm any person – hence the use of the term, unintended pollution. According to the Southern Nguni people, unintended pollution mostly negatively affect babies who are known to be highly sensitive to such forms of pollution and may fall ill or even die. In the case of unintended pollution as a result of the independent act of familiars/spiritual agents

without the volition of the witches, Hart, D.V. (1978, p. 74) would still blame the witches as ultimate cause of misfortunes such as illnesses or death as the creators and owners of those familiars/spiritual agents. Hence it becomes a mystery that the Southern Nguni do not blame the witches for *ukuhanjwa* illness which is believed to be caused by spiritual penetration of spiritual agents/familiars without volition of the witches. On the other hand, Foster, G.M. (2009, p. 116) blamed the ancestors or God as his understanding was that these are supposed to be spiritual beings that are more superior than others and are supposed to be in control of the spiritual and the natural worlds without fail. Hence the belief that they are supposed to be able to prevent any form of harm or misfortune from happening.

Southern Nguni people have their own contextual meaning of empirical evidence for witchcraft causing witchcraft to be invisible within the biomedical worldview and perceived to be non-existent. This is as a result of clash of interpretations of empirical evidence from traditional and biomedical patterns of thought remaining parallel to each other with no area of convergence at any level. The Southern Nguni contextual meaning of empirical evidence that proves existence of witchcraft entails the following:

- Successful cures using traditional healing methods over time
- Confessions by witches that they have committed witchcraft acts
- Incidents of sudden deaths in healthy individuals with no evidence of obvious degeneration of health
- Testimonies of people on personal experience of witchcraft incidents
- Infant deaths, as the claim is that, infants have not reached the level of qualifying to be ancestors
- Extended period of observation and experience of witchcraft incidents
- Lack of pain as indication of cultural illness – with a belief that it is the witch's way of stealing the soul of the victim

These may never be accepted under the biomedical contextual meaning of empirical evidence.

The manner in which the exclusive health model (Baer, R.D. *et. al.*, 2011, p. 417) promotes mono-cultural worldview in healing seems to be the same way the Southern Nguni people interpret the concept of illness 'invisibility' whereby the consistent belief is that spiritually caused illnesses that are believed to be 'invisible' to biomedical health system can only be healed using traditional healing methods. If they have already concluded that the illness is spiritual and requires the use of traditional healing methods for successful healing, the biomedical health centres often experience difficulty to convince them otherwise. This becomes more complicated when the approach of the biomedical health centres appears to be hegemonic – they get more resistance from the traditional people as they resort to being secretive about using traditional healing methods. Every

time the biomedical staff members become angry towards the Southern Nguni people regarding their secret use of traditional healing methods, their interpretation would be that the biomedical health centres are unable to heal the illness and are trying to hide their shortfall behind their anger as a way of threatening and forcing traditionalists to abandon traditional healing methods and solely opt for biomedical healing methods. One of the participants confirmed this assertion stating that:

*Even at the hospitals, when they are unable to heal the child and not knowing what to do, they would begin to ask questions such as, "What medicine did you give to the child? Take the child to the place where you started before bringing the child to us." That would be a sign indicating that they are also stuck but will not admit to having given up. But we cannot speak openly about our traditional healing methods to the biomedical health workers and practitioners because they would insult us about using our traditional medicines. Those are some of the reasons which cause us to use traditional medicine secretly.*

Outsiders may even conclude that the Southern Nguni people are being resistance traditionalists by clinging to the use of traditional healing methods, an assumption that has been proven to be wrong by the outcomes of the study. The reality is that most of the Southern Nguni people truly believe in the efficacy of traditional healing methods. Their continued use of traditional healing methods have nothing to do with resistance against hegemony of biomedical healing methods nor protection of their identity but it is purely about their belief in the existence of witchcraft and efficacy of traditional healing methods in their attempt to manage or control witchcraft acts. The continued use of traditional healing methods could be as a result of socialisation; fear for illness and death; respect for elderly people who advise the younger generation and because they do not want to be blamed for illness or death, they resort to using traditional healing methods as advised or instructed by their elders. This was confirmed by one of the participants that:

*If it were insisted that we should only use biomedicine and biomedical healing methods, that would mean they want us to die because the only medicine which works is the traditional medicine. Even with their attempt to stop us from using traditional medicine, they fail, because we use them at our homes without them seeing us such that by the time we arrive at the hospital, we appear innocent, we do not tell that we use them because we know that they do not want them. The nurses would even lie, trying to frighten us stating that traditional medicine shows in the drip when they are inserting it if you have used them. That is a lie, they do not show when you have used them.*

## **RESPONSES OF SOUTHERN NGUNI PEOPLE TO BIOMEDICAL HEALING METHODS**

The Southern Nguni people's response to the biomedicine was not to reject it completely but instead, they resorted to continued use of traditional healing methods in

a pluralistic form or hierarchy of resort (Anderson, R., 1996, p. 109) across all categories (literate and illiterate when considering the western form of education; urban and rural; elite and the poor). This is as a result of their strong belief in the existence of the 'invisible cultural illnesses as a reality for them, which is not necessarily a reality for biomedical health sectors. Additionally, their employment of reactive-response healing framework is not their response specifically to biomedical healing methods, but it is a common practice by the Southern Nguni people for all healing methods including traditional healing methods. Research findings revealed that they lack patience for long-term consistent and systematic preventive or healing methods but instead, they prefer short-term dramatic preventive or healing methods. They also prefer to take medication only when they are feeling ill – hence they fail to be consistent with preventive measures as they always lack motivation to take medication when they are feeling better or not feeling ill. Additionally, strong taste of medicine symbolises quick and dramatic healing – hence preference for such medicines.

As a researcher, I realised that culturally conflicted biomedical staff members also resulted as a response to the introduction of biomedicine. The culturally conflicted tendency was also noted by Mofokeng, M.A. (2003, pp. 15-16). The author explained that the experience of being acculturated into western ways may also be marked by cultural conflict. The person may retain a strong awareness of his or her own culture, but have to abide by the newly-introduced culture for various reasons. Even the Southern Nguni people who are assumed to be converted to biomedical culture of healing as a result of their higher education level and status, when considering western form of education, find themselves experiencing cultural conflict when it comes to healing. Nurses at the hospitals also admitted that they were experiencing cultural conflict as they have obligation towards ensuring compliance with their professional ethics, whereby they are prohibited from advising patients to use traditional healing methods. But the common practice for them would be to advise patients to use traditional healing method whenever they link the illness to spiritual causation as they were also socialised to use traditional healing methods when confronted with spiritually caused illnesses. On the other hand, there are also those who tend to experience cultural blindness. Mofokeng, M.A. (2003, pp15-16) assigned the label of cultural blindness particularly to those who were comfortable with their traditional practices before they came into contact with the ways of the west. The author explained that a culturally blind person behaves as if differences do not exist between cultures. He or she assumes that everyone ought blindly to follow the newly introduced culture and disregard their own; they would be pretending that their own has ceased to exist, although aware that it has not. The work of the biomedical nurses among the Southern Nguni people, in other words, is marked with pretence and unreality. The

person either pretends his home culture does not exist, or he hides his adherence to it and pretends to be at home with the dominant culture.

Another response of the Southern Nguni people to biomedical healing methods was to indigenise foreign medicines such as the Dutch medicines so that they would use them in the manner that suits the users. The Southern Nguni people have indigenized *haarlemensis*, meant for minor kidney problem by the manufacturer, so that they would apply it to all the bodily parts of a person or infant to chase away evil spirits and prevent them from harming the person or infant. They have also indigenised toothpaste, specifically colgate toothpaste, to apply it into the anus of the ill person in order to contract it back to its original size after the attack by the familiars leaving it wide open – *ukuhanjwa* illness (Ngqila, K.H., 2016, pp. 67-87 and Ngqila, K.H., 2017, pp. 375-394). Faith healing also falls under indigenised healing methods especially that it also involves touching of the body and use of holy water for protection purposes or chasing away the evil spirits as people do not believe in the word and prayer only but believe in the material healing methods mostly. The faith healer may even go as far as praying for the clothing item of the ill person that could not personally reach the ritual place of prayer but would later utilise the clothing item with the hope of getting healed.

Level of recognition for traditional healing methods by the biomedical sector is insignificant, and all those illnesses that are outside biomedical health system are labelled as theological illnesses and traditional healing methods are labelled as metaphysical healing methods. Hence those who are outsiders to the culture of the Southern Nguni people may even think that continued use of traditional healing method is just an act of resistance traditionalism – which is not for most of the Southern Nguni people. Outsiders even assume, according to Lans, C.A. (2006), that biomedicine represents structural superiority and is mostly used by the elite and end up being given the elite status and traditional healing methods represent functional superiority and is mostly used by the rural poor who are unable to access the biomedical health centres in the urban area. This has been proved to be wrong assumption by the research outcomes as use of traditional healing methods cuts across all levels of people be it rural or urban, elite or the poor, literate or the illiterate. Even if traditional healing could be introduced within the biomedical health centres for the purpose of control, according to Farrand, D. (1984, p. 779), the Southern Nguni people would still not be happy because of the following reasons:

- Choice of preferred traditional healer by the ill person is very important for the Southern Nguni people instead of an imposed one.
- They questioned authenticity of traditional healers at hospitals as their understanding was that they would be having influence of Western practices.
- They also doubted connection between ancestors and traditional healers at hospitals.

- Additionally, they expressed their suspicion for fake traditional healers at hospitals.
- Hospitals are also perceived as environment of condemnation by traditionalists as they are meant to promote biomedical health practices.

## CONCLUSION AND IMPLICATIONS OF THE STUDY

Existence of beliefs in cultural illnesses and their invisibility to biomedical means of diagnoses is a reality among the Southern Nguni people of OR Tambo District Municipality in the Eastern Cape of South Africa. One would be tempted to think that the local people are resistance traditionalists or maybe the continued use of traditional healing methods indicates the existence of power relations between traditionalists and the hegemonic tendencies of Western biomedicine as a result of having political and economic support. But the truth that has been revealed by the study is that continued use of traditional healing method is solely about the Southern Nguni people's belief in the existence of witchcraft and the efficacy of the traditional healing methods.

Southern Nguni people lack patience for long-term systematic or consistent preventive and treatment measures for illnesses such as HIV/AIDS, TB and other chronic diseases that are categorised under cultural illnesses since they have realised that biomedical health centres are struggling to heal these illnesses. Whenever biomedical health centres struggle to heal an illness, the Southern Nguni people automatically assume that such an illness is invisible to the biomedical health centres and qualifies to be labelled as a cultural illness that requires traditional healing methods for successful healing. This is as a result of their preference for short-term dramatic ways of healing and preventive measures such as that of polio with once-off preventive measure. To the Southern Nguni people, strong taste of medicine symbolises quick dramatic healing. Southern Nguni people also lack motivation to take medication when feeling better from the illness or not feeling ill at all – hence the struggle for preventive measures. According to the Southern Nguni people, naturalistic illnesses have to be accompanied by pain and illnesses without pain becomes symbolic of the cultural illness indicative of witchcraft acts and stealing of the soul – hence the use of traditional healing methods or pluralistic tendencies in healing. According to MACDONALD, H. (2012, p. 101):

Public health call for more humane clinicians, who ideally should seek to discover local aetiologies, and improve their communication, be self-aware, respect diversity and assess the role of context and 'culture'. Only then, it is imagined, can the doctor-patient relationship and, therefore, 'compliance' be improved.

## REFERENCES

- Anderson, R. (1996). *Magic, science and health: the aims and achievements of medical anthropology*. Florida: Harcourt Brace College Publishers.
- Baer, R. D., Weller, S. C., De Alba Garcia, J. G., Glazer, M., Trotter, R., Pachter, L., & Klein, R. L. (2003). A cross-cultural approach to the study of the folk illness nervios. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 27(3), 315-337.
- Farrand, D. (1984). Is a combined western and traditional health service for black patients desirable? *South African Medical Journal*, 66, 779-780.
- Foster, G. M. (2009). Disease etiologies in non-western medical systems. *American Anthropologist*, 78 (4), 110-117.
- Hart D.V. (1978). Disease aetiologies of Samaran Philipino Peasants. In *Culture and Curing: Anthropological Perspectives on Traditional Medical Beliefs and Practices*, edited by Morley, P. and Wallis, R. London: Peter Owen Limited), p. 74.
- Lans, C.A. (2006). Ethnomedicines used in Trinidad and Tobago for urinary problems and diabetes mellitus. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2 (45), pp1-11.
- Macdonald, H. (2012). Believing sceptically: Rethinking health-seeking behaviours in Central India. In *Medicine and the Politics of Knowledge*, edited by Levine, S. Cape Town: HSRC Pres, p. 101.
- Mofokeng, M. A. (2003). *Beliefs and practices of Sotho antenatal women*. (Unpublished Master's dissertation). University of South Africa, Pretoria, South Africa.
- Ngqila, K.H. (2016). Managing Witchcraft: Healing *Ukuhanjwa* Illness in South Africa. In *Religious Diversity Today: Experiencing Religion in the Contemporary World, Volume 1: Suffering and Misfortune*, edited by Murphy, L.D. California: Praeger.
- Ngqila, K.H. (2017). Pluralistic Tendencies in Healing *Abantu* Illness in the Contemporary South Africa. In *Handbook of Research on Theoretical Perspectives on Indigenous Knowledge Systems in Developing Countries*, edited by Ngulube, P. IGI Global.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ÁREAS PROTEGIDAS E SOCIOBIODIVERSIDADE NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO: REFLEXÕES SOBRE OS CASOS DE XOKÓ (SE), PANKARARU E KAPINAWÁ (PE)<sup>1</sup>

*Lara Erendira Almeida de Andrade*

(Doutoranda PPGA/UFPE, Brasil)<sup>2</sup>

*Marcelino Soyinka Santos Dantas*

(Fundação Nacional do Índio, Brasil)<sup>3</sup>

### Resumo

A ideia de áreas protegidas para a conservação, apesar dos avanços nas últimas décadas para incluir a sociodiversidade, ainda possui forte influência do chamado “mito da natureza intocada”, reflexo da pretensa dicotomia natureza/cultura, à qual também está associada a imagem dos indígenas. Esta noção reflete-se nas ações do Estado, que enfatiza políticas de proteção naquelas áreas mais próximas de seu pretense estágio ‘pristino’. Assim, não por acaso a maioria das áreas protegidas atuais situam-se no bioma amazônico, ícone desta “natureza intocada” e dos índios “puros”. Um exemplo é efetivação dos direitos territoriais indígenas: 93% das Terras Indígenas (TIs) regularizadas situam-se na Amazônia, apesar de 61% dos indígenas vivem fora da região Norte. O Nordeste é exemplar neste sentido: a região convive com a escassez de iniciativas Estatais e não estatais de apoio à conservação ou aos direitos das populações indígenas que aí habitam. Não é de estranhar que a ela esteja associado o imaginário da seca, da pobreza e do índio “integrado”. Neste trabalho propomos refletir sobre as práticas dos povos indígenas de convivência com o ambiente *vis a vis* a lógica de intervenções do Estado para conservação da biodiversidade. Para tanto, partimos de nossa experiência em processos de Gestão Territorial e Ambiental de TIs com os Xokó (SE), Pankararu e Kapinawá (PE). Analisa-se como caso mais específico o deste último povo, em cujo território há uma unidade de conservação de proteção integral sobreposta.

Palavras-chave: territórios indígenas; gestão territorial e ambiental; indígenas no Nordeste.

<sup>1</sup> Trabalho apresentado 18º Congresso Mundial da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), Open Panel 027. Anthropology of Protected Areas and Sustainability

<sup>2</sup> Lara Erendira é bolsista Capes e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE/UFPE) e do Grupo de Estudos em Território e Identidade (GETI/UEPB). E-mail: laraerendira@yahoo.com.br.

<sup>3</sup> Marcelino Soyinka é mestre em ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e indigenista especializado da Funai desde janeiro de 2018. E-mail: marcelinodantas@gmail.com.

# PROTECTED AREAS AND SOCIOBIODIVERSITY IN THE BRAZILIAN SEMI-ARID REGION: THOUGHTS ON THE CASES OF XOKÓ (SE), PANKARARU AND KAPINAWÁ (PE)

## Abstract

The idea of protected areas for conservation, despite advances in the last decades to include sociodiversity, still has a strong influence of the so-called “myth of pristine nature”, reflecting the so-called nature/culture dichotomy, to which the indigenous image is also related. This notion is reflected in the State actions, which emphasizes protection policies in those areas closer to its pretended ‘pristine’. Thus, it is no coincidence that most of the current protected areas are located in the Amazonian biome, an icon of this “untouched wilderness” and of the so called “pure” Indians. That situation is exemplified by observing the enforcement of indigenous land rights: 93% of regularized Indigenous Lands are located in the Amazon, although 61% of indigenous people live outside the North of Brazil. The Northeast region is exemplary in this sense: the region coexists with the scarcity of state and non-state initiatives to support conservation or the rights of the indigenous populations that live there. It is not surprising that it is associated with the imagery of drought, poverty and the “integrated” indians. In this work we propose to reflect on the practices of indigenous peoples living with the environment *vis a vis* the State logic of interventions for the conservation of biodiversity. To do so, we start from our experience in Indigenous Land Territorial and Environmental Management processes with the Xokó (SE), Pankararu and Kapinawá (PE). It is analyzed like case more specific the one of this last town, in whose territory there is a unit of conservation of integral protection superimposed.

Keywords: indigenous territories; territorial and environmental management; indigenous peoples in the Northeast.

## INTRODUÇÃO

A ideia de áreas protegidas para a conservação da natureza<sup>4</sup>, apesar dos avanços nas últimas décadas no sentido de incluir sociodiversidade, ainda possui forte influência do chamado “mito da natureza intocada”, sendo resultado de uma pretensa dicotomia natureza/cultura. Esta noção reflete-se nas ações do Estado para conservação da chamada sociobiodiversidade, enfatizando aquelas mais próximas de seu pretense ‘pristino’. Assim, não por acaso, a maioria das áreas protegidas atuais situam-se no bioma amazônico, ícone maior desta “natureza intocada”. Efeito similar ocorre na garantia dos direitos territoriais indígenas, em que 93% das terras demarcadas situam-se na Amazônia, apesar de 61% da população indígena habitar outras regiões (IBGE, 2012).

<sup>4</sup> A *Internacional Union for Conservation of Nature* (IUCN) define área protegida como o “*espaço geográfico claramente definido, reconhecido, com objetivo específico e gerido por meios eficazes, sejam jurídicos ou de outra natureza, para alcançar a conservação da natureza no longo prazo, com serviços ecossistêmicos e valores culturais associados*” (DUDLEY, 2008). Na legislação brasileira tais espaços são descritos no Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas - PNAP e incluem as Unidades de Conservação e “*demais áreas protegidas na conservação da diversidade biológica e sociocultural*”, compreendendo assim também as Terras Indígenas e Quilombolas (Decreto 5.758/2016).

O Nordeste é exemplar nesse sentido, particularmente o semiárido e a caatinga: a região convive com a escassez de iniciativas Estatais e não estatais de apoio à conservação ou aos direitos das populações indígenas que aí habitam. Não é de estranhar que a ela esteja associado o imaginário da seca, da pobreza e do índio “integrado”. O que estamos aqui vagamente denominando de “imaginário”, não fica apenas no campo das ideias, tem consequências práticas, por exemplo, na execução das políticas públicas.

Não por acaso que, enquanto na Amazônia as políticas públicas e iniciativas que apoiam ações e vinculam questões ambientais às indigenistas começaram já na década de 1980, no Nordeste brasileiro, políticas como a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)<sup>5</sup> só foram efetivamente direcionadas para a região posteriormente, e muito em função da reivindicação e mobilização política do movimento indígena, em particular da Articulação dos Povos Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

Neste trabalho propomos refletir sobre as práticas dos povos indígenas de convivência com o ambiente *vis a vis* a lógica de intervenções do Estado para conservação da biodiversidade. Para tanto, partimos de nossa experiência em processos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (TIs) com os povos Xokó (SE), Pankararu e Kapinawá (PE).

Os dados aqui apresentados são resultados de duas experiências profissionais desenvolvidas pelos autores entre os anos de 2014 e 2017, junto à Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) e do Centro de Cultura Professor Luiz Freire (CCLF). Em ambas experiências compusemos equipes multidisciplinares que promoveram diagnósticos participativos focados no mapeamento territorial voltado para a elaboração de Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das TIs mencionadas. Vale mencionar que este texto é um primeiro exercício de análise regional, tendo como ponto de partida os casos locais mencionados.

No primeiro caso, a Anai<sup>6</sup> foi indicada pela Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) para o desenvolvimento do projeto junto das comunidades das Terras Indígenas (TIs) Caiçara/Ilha de São Pedro (Sergipe) e Entre Serras (Pernambuco), que estava inserido

---

<sup>5</sup> A PNGATI foi instituída pelo Decreto Nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Acesse o decreto na íntegra em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm).

<sup>6</sup> A equipe técnica da Anai foi composta por: Alexandre Santos Pankararu – Cineasta indígena; Ana Paula Ferreira de Lima – Gestora do projeto; Avelar Araújo dos Santos Júnior – Geógrafo; Cristiane Gomes Julião – Pesquisadora indígena; Lara Erendira Andrade – Antropóloga; Marcelino Soyinka Santos Dantas – Biólogo/Indigenista; Maurice Seiji Tomioka Nilsson – Geógrafo. A supervisão foi feita por: Isabel Fróes Modercin – Bióloga/Antropóloga – Projeto GATI; José Augusto Laranjeiras Sampaio – Antropólogo – Anai.

nas ações do Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (Gati)<sup>7</sup>. Já a atuação do CCLF<sup>8</sup> junto aos Kapinawá foi realizada via edital vinculado ao projeto de *Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas* no contexto do cerrado e caatinga. Ambos foram desenvolvidos no âmbito inicial de implementação da PNGATI. Tais experiências foram publicadas nos livros: *O tempo e a terra: mapeamento o Território Kapinawá* (ANDRADE e DANTAS, 2017) e *Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras Pankararu* (ANDRADE, DANTAS e NILSSON, 2016) e *Etnomapeamento da terra indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó* (SANTOS JÚNIOR, DANTAS e NILSSON, 2016)

Para apresentar tal debate organizamos o texto inicialmente apresentando algumas informações sobre povos indígenas no semiárido brasileiro, em seguida tratamos da ideia das TIs no Nordeste como “áreas protegidas”. Enfim fechamos o texto refletindo sobre os dilemas que estes povos estão sujeitos, entre a prática de conservação das florestas de caatinga de suas TIs e a exígua quantidade de terras para as famílias cultivarem.

## A PRESENÇA INDÍGENA NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO

A Região Nordeste do Brasil é a frente mais antigas de contato com o colonizador. De modo genérico podemos afirmar que na faixa litorânea o avanço se deu principalmente para a exploração da mão de obra dos povos originários e africanos escravizados para o cultivo da cana de açúcar, e, posteriormente, a exploração do sertão, onde os colonizadores se colocaram atrás do ouro, do salitre, e de grandes porções de terras para a criação do gado. Ao contrário do que o senso comum poderia supor em função do longo contato, o Nordeste registra a segunda maior população indígena no país, segundo os dados do IBGE (2010) são mais de 230 mil indígenas.

---

<sup>7</sup> Segundo informações disponíveis no site: “O Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena - GATI, tem como objetivo principal o fortalecimento das práticas indígenas de manejo, uso sustentável e conservação dos recursos naturais e a inclusão social dos povos indígenas, consolidando a contribuição das Terras Indígenas como áreas essenciais para conservação da diversidade biológica e cultural nos biomas florestais brasileiros. O Projeto é uma realização conjunta entre o movimento indígena brasileiro, Fundação Nacional do Índio (Funai), Ministério do Meio Ambiente (MMA), The Nature Conservancy (TNC), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF-Global Environment Facility)”. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/projeto-gati>

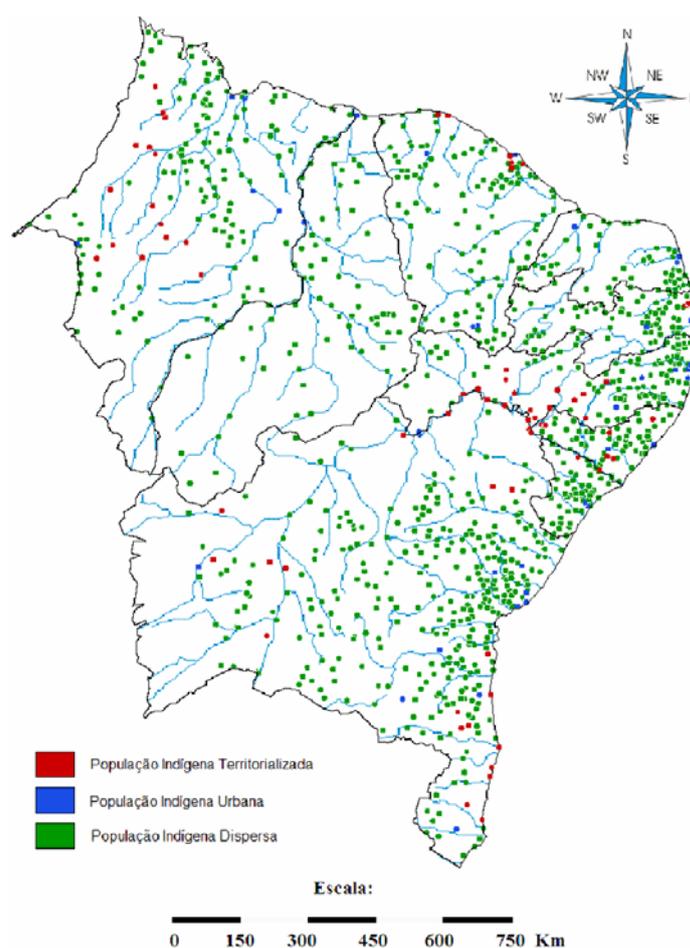
<sup>8</sup> A equipe técnica do CCLF foi composta por: Ana Paula Ferreira de Lima (Gestora do projeto); José Augusto Laranjeiras Sampaio (Supervisor técnico/Colaborador Anaí); Lara Erendira Almeida de Andrade (Coordenadora e Antropóloga); Marcelino Soyinka Santos Dantas (Biólogo).

POPULAÇÃO INDÍGENA POR REGIÃO – BRASIL/2010\*

Grandes regiões	População indígena total
Norte	342.836
Nordeste	232.739
Centro-Oeste	143.432
Sudeste	99.137
Sul	78.773
Brasil	896.917

\*Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

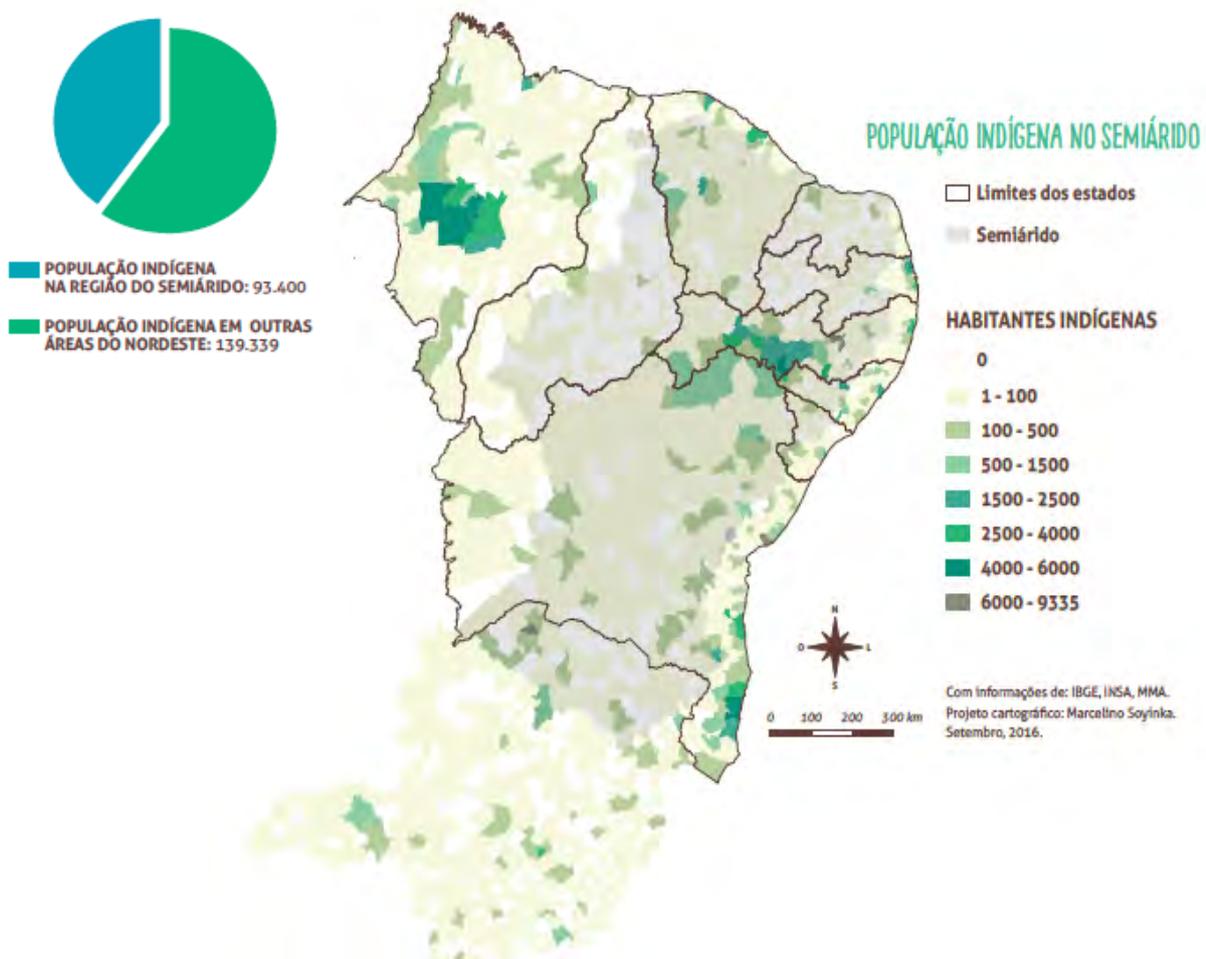
Entre os 232.739 indígenas que habitam a região 45,6%, ou seja, 106.142 pessoas, residem nas terras indígenas (pontos em vermelho no mapa), e os outros 126.597 então fora das Terras Indígenas (em pontos azuis e verdes no mapa) (PAOLIELLO, 2007)



Essa informação acerca da considerável presença indígenas fora das terras indígenas já nos aponta alguns aspectos relevantes sobre a conjuntura da região. Aí estão contabilizados os indígenas que estão nos centros urbanos, sejam nas cidades circunvizinhas às terras indígenas ou nas capitais e centros urbanos. Igualmente estão contabilizados aqueles indígenas que não tem suas terras regularizadas. Diríamos ainda

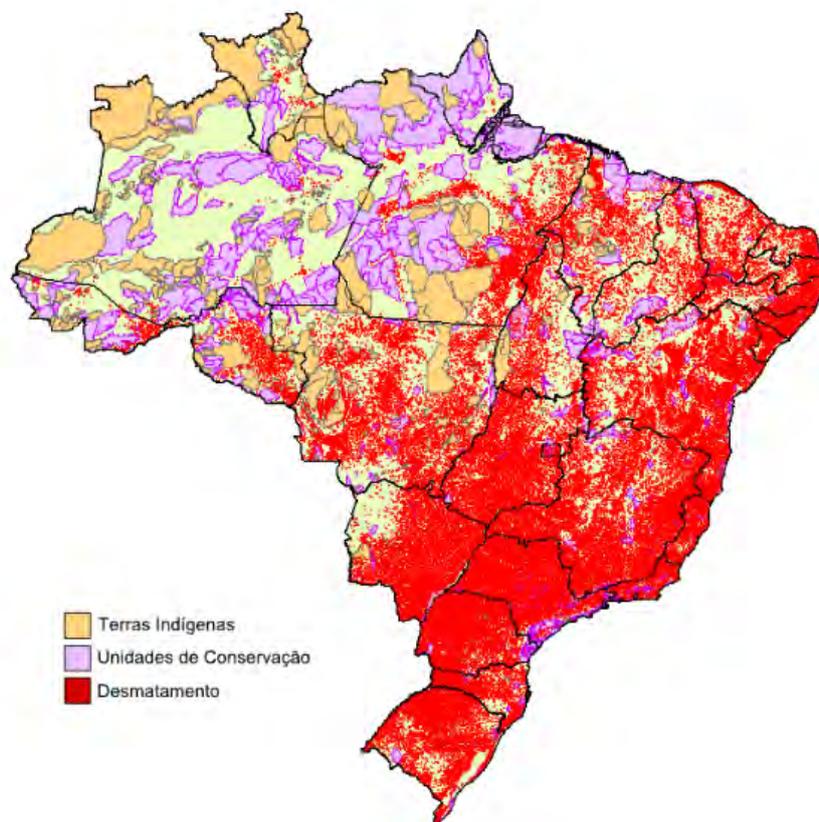
que tal realidade é em grande parte consequência da parca e exígua demarcação de terras indígenas que, em geral, são de terras esgotadas e insuficientes para as famílias e faz com que várias delas tenham que se deslocar para outras localidades.

Deste total de indígenas no Nordeste, cerca de 40% (93.400 indígenas), residem no perímetro da região semiárida – que abrange todos estados do Nordeste (exceto o Maranhão) e o norte de Minas Gerais. O semiárido reúne como características o regime irregular de chuvas, alto grau de incidência solar e a ocorrência frequente de secas. Neste contexto o acesso a água é uma das principais questões das populações que habitam essa área, tanto para a sobrevivência mais imediata, quanto para as atividades produtivas. O caso dos indígenas é ainda mais complexo se pensarmos na questão fundiária, uma vez que suas terras, quando demarcadas, representam apenas uma fração do território tradicional, esbulhado desde os tempos coloniais. Conseqüentemente, as áreas que restaram a estes povos estão frequentemente distantes das localidades mais férteis à agricultura e das melhores fontes de água, via de regra incorporadas a grandes propriedades privadas de terra.



## TERRAS INDÍGENAS: ÁREAS PROTEGIDAS NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO

O portal da internet denominado “A República dos Ruralistas”<sup>9</sup> – organizado pela Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (APIB), juntamente com Conselho Indigenistas Missionário (Cimi), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Greenpeace e Instituto Socioambiental (ISA) – disponibiliza informações relevantes sobre como as áreas não desmatadas no Brasil estão, sobretudo, no interior de terras indígenas e unidades de conservação, conforme ilustram no mapa a seguir (A República dos Ruralistas, acesso em julho de 2018<sup>10</sup>):



A imagem do mapa é auto-explicativa e o site ainda apresenta informações sobre a sociodiversidade. As TIs representam 13% do território brasileiro, nas quais vivem em torno de 230 povos e mais de 500 mil indígenas. Apesar de se tratar de uma realidade bem diferente da região amazônica – são infinitos hectares de diferença – apresentamos aqui o argumento que as TIs no semiárido brasileiro, são igualmente áreas preservadas, neste caso, da floresta da caatinga.

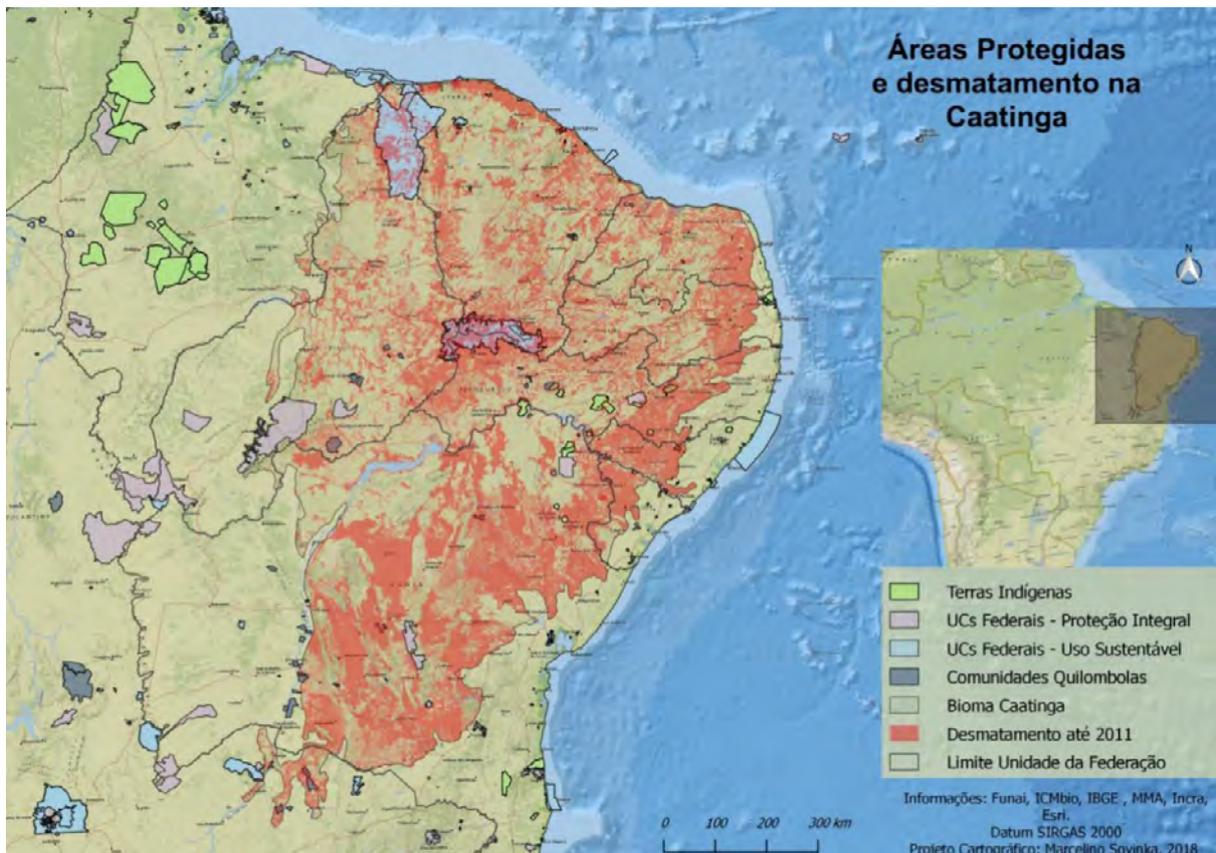
<sup>9</sup> Mais informações sobre o portal podem ser acessadas em: <http://republicadosruralistas.com.br/sobre>

<sup>10</sup> Disponível em: <http://republicadosruralistas.com.br/analises/1>

Caatinga é um nome de origem tupi, significa algo como mata branca. O bioma ocupa 844.453 km<sup>2</sup>, cerca de 11% do território brasileiro. Ele está circunscrito aos estados do Nordeste (menos o Maranhão) e norte de Minas Gerais, e é o único bioma situado integralmente em território nacional, sendo reconhecido pela heterogeneidade de suas formações vegetais, com diversas tipologias registradas.

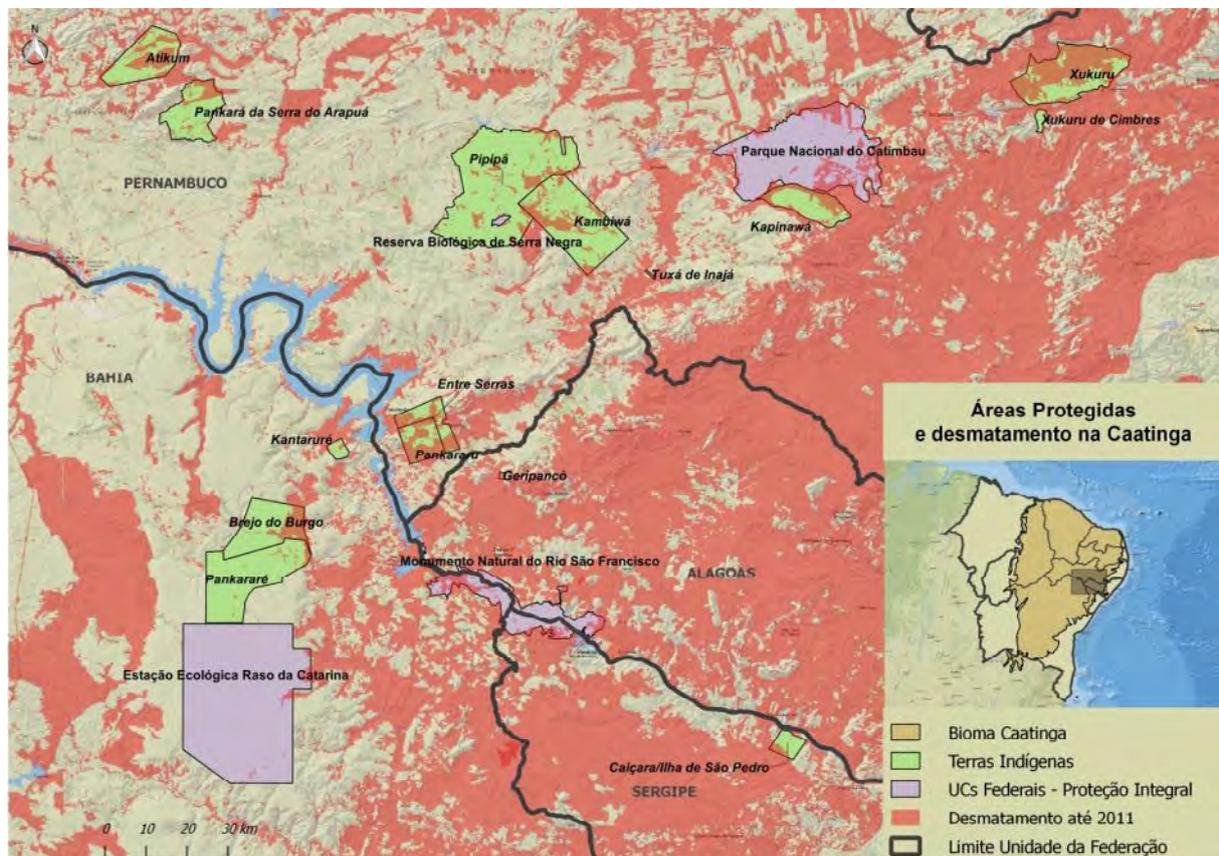
O processo colonizador e da formação do Estado Brasileiro teve como um de seus resultados a ocupação extremamente predatória e inadequada do território, ignorando e em grande parte desestruturando as práticas e saberes dos povos que aí habitavam anteriormente. Além disso, como já mencionado, há uma visão predominante a respeito desta região que a trata como “pobre” e “inóspita”. Como resultado difuso destes processos, atualmente quase metade (46%) da vegetação da Caatinga já foram desmatados (MMA/Ibama, 2016), e a região conta com as áreas mais suscetíveis a processos de desertificação, com muitos locais já em estágio avançado deste processo (MMA & SRH-PB, 2007).

Mesmo considerando as estratégias de conservação através da implementação das áreas protegidas, a região da Caatinga consiste no bioma menos representado, e crítico neste sentido, com menos de 10 % de sua área incluída nos limites de algum tipo de área protegida (UC's, Terras Indígenas ou Quilombolas).



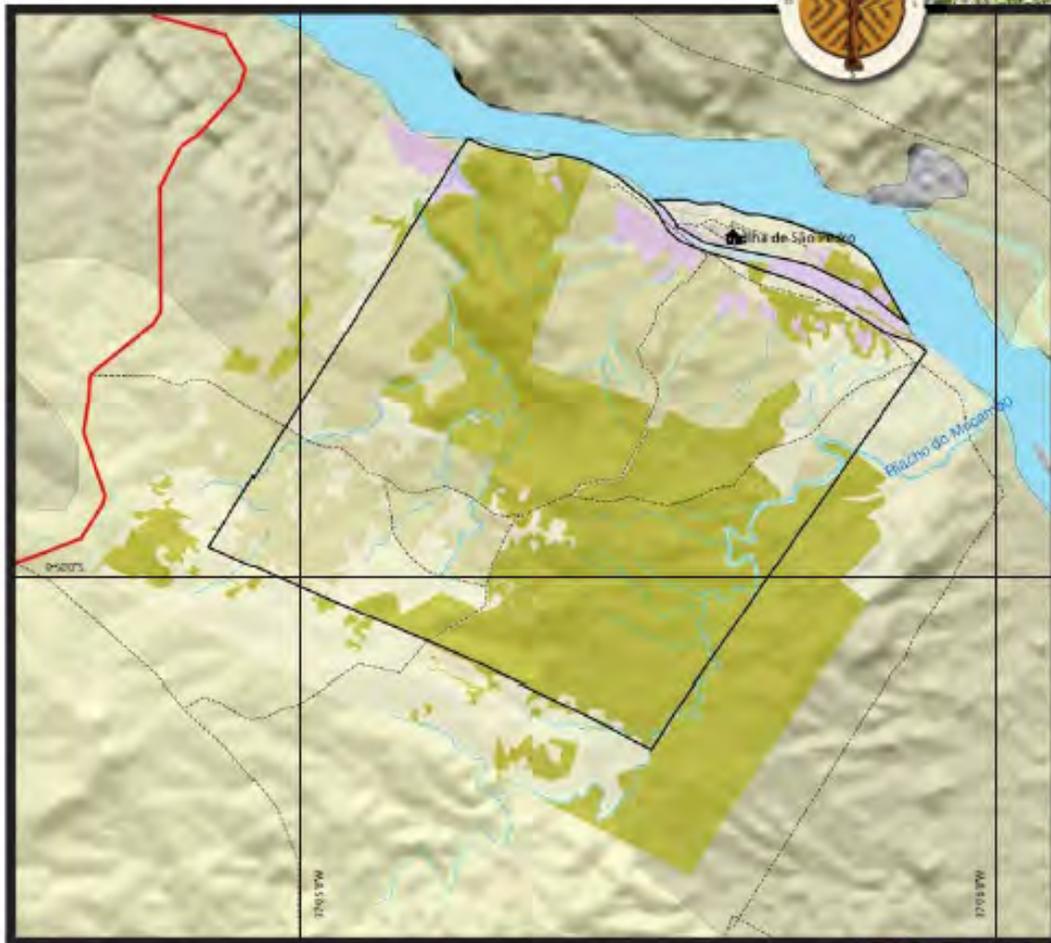
Não obstante, é comum encontrar relevantes proporções de florestas de caatinga conservadas no interior das terras indígenas da região. Não acreditamos que é por acaso que as Unidades de Conservação Federais no Bioma da Caatinga, na região que trabalhamos, situam-se vizinhas ou sobrepostas às TIs.

Aqui apresentamos particularmente o recorte da área que trabalhamos. Neste recorte encontramos: Estação Ecológica do Raso da Catarina contígua a TI Pankararé; o Parque Nacional do Catimbau, também contíguo a TI Kapinawá, porém neste contexto há uma situação de sobreposição a parte do território que ainda está pendente de regularização; e, por fim, a Reserva Biológica da Serra Negra, que encontra-se sobreposta à TI Pipipá e vizinha a TI Kambiwá.



Se tratamos de um recorte ainda mais micro, particularmente das TIs que trabalhamos, temos dados que reforçam o que foi argumentado sobre a cobertura da caatinga nas TIs. Observem os mapas a seguir:

## Mapa 4 – Vegetação na Terra Indígena



### Legenda

- Vila
- Riachos e cursos temporários
- Estrada pavimentada
- Estrada não pavimentada
- Área aberta
- Vegetação de Caatinga
- Vegetação pioneira
- Vegetação em regeneração
- Vegetação regional**
- Floresta e pecuária
- Caatinga

### Fontes:

Imagens de satélite Landsat 1984, India Resources Sat. 2013 e Digital Globe  
 Fundo vegetação (proble 2002)  
 Topodata quad.B5375 disponível em Inpe (<http://www.webmapit.com.br/inpe/topodata/>)  
 Brasil Funai Terras Indígenas (2009)  
 Brasil IBGE base cartográfica oficial (corrigida)  
 Projeção geográfica, Datum SIRGAS 2000



TI Caiçara /Ilha de São Pedro (SANTOS JÚNIOR , DANTAS e NILSSON, 2016)

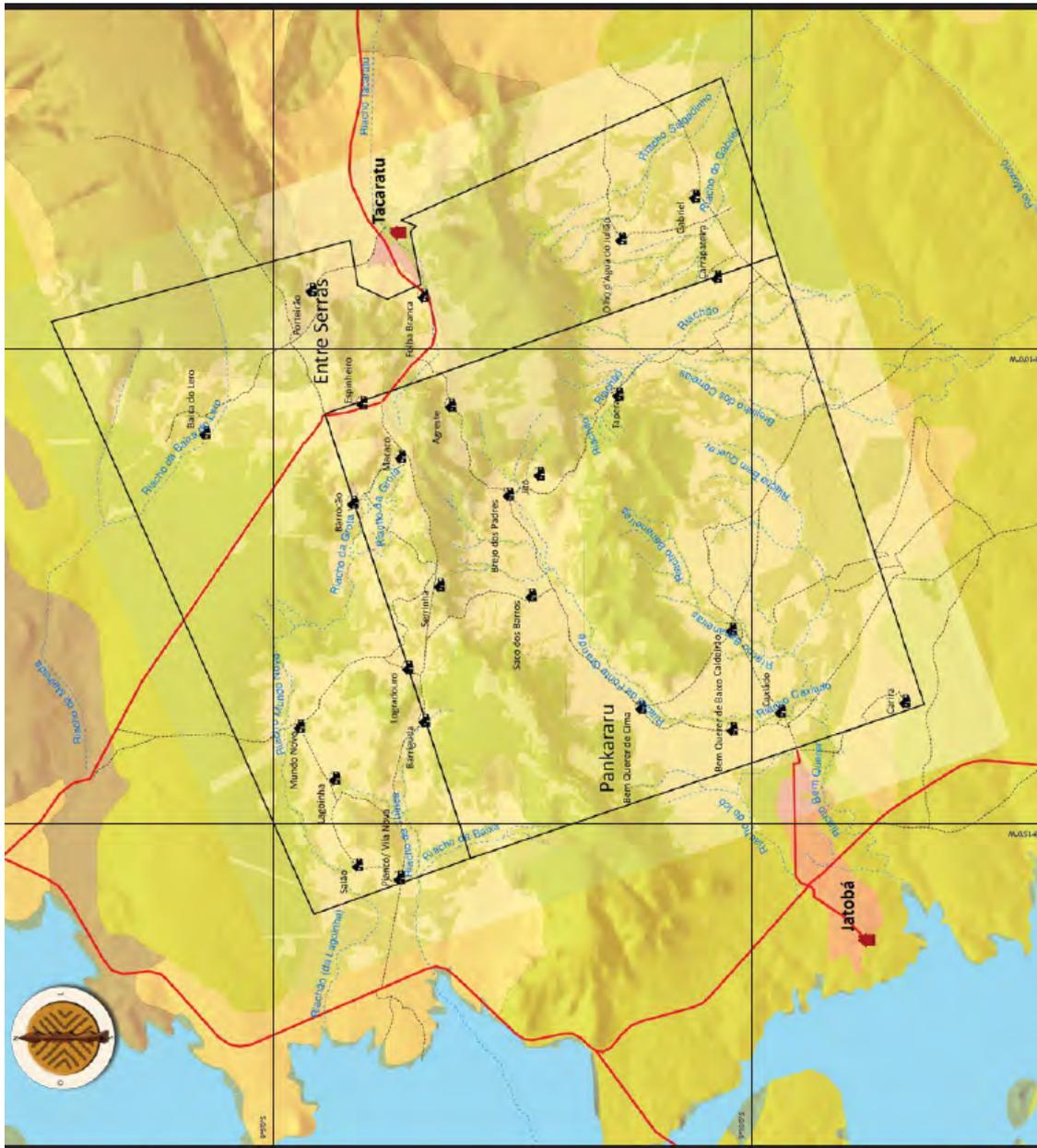
## Mapa 7 - Vegetação nas terras indígenas

### Legenda

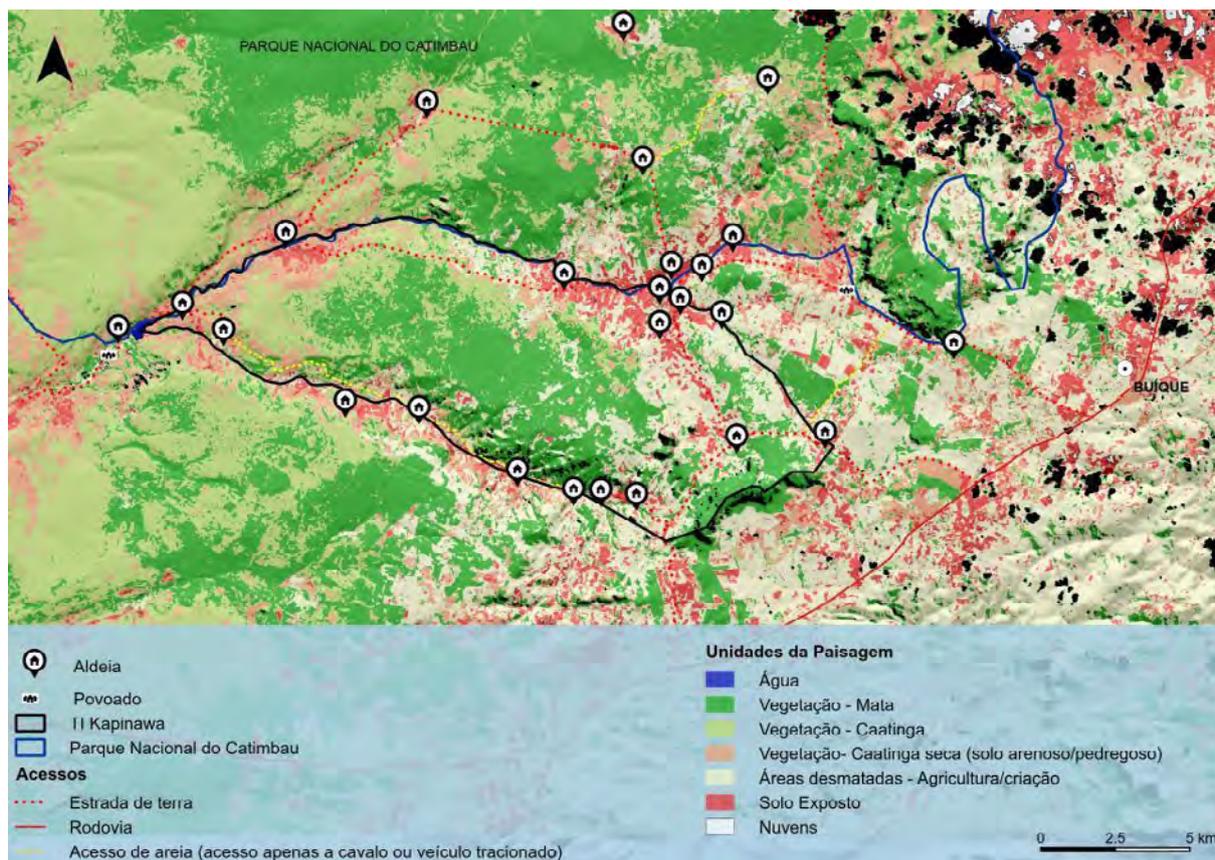
-  Cidade
  -  Aldeia
  -  Riachos temporários
  -  Terras indígenas
  -  Estrada pavimentada
  -  Estrada não pavimentada
- VEGETAÇÃO E USO
- VEGETAÇÃO REGIONAL
-  Rorpe e pecuária
  -  Catinga de altitude
  -  Formações pioneiras
  -  Área urbana
  -  Catinga
  -  Repres, rios e lagos
- VEGETAÇÃO NA TERRA INDÍGENA +FAZKA 110A
-  Catinga
  -  Rorpe e pecuária
  -  Área urbana



**Fontes:**  
 Imagem visual de imagens de satélite Landsat-1RS e de alta resolução  
 Fundo vegetação (Instituto 2002)  
 Topodana quad 9339 e disponível em: <http://www.webmappt.com.br/inpnet/topodata/>  
 Brasil Funai Terra Indígenas 2009  
 Brasil IBGE Base cartográfica oficial (corrigida).  
 Projeção geográfica, Datum SIRGAS 2000



TIs Entre Serras e Pankaratu (ANDRADE, DANTAS e NILSSON, 2016).



TI Kapinawá (ANDRADE E DANTAS, 2017)

Ao observar os mapas acima vemos a quantidade de área que ainda é coberta pela caatinga, abaixo temos os dados em porcentagem relativos às TIs Entre Serras, Pankararu e Caiçara /Ilha de São Pedro. O mesmo acontece com o caso da TI Kapinawá, apesar de não termos os dados em termos de porcentagem o mapa é bem ilustrativo de tal argumento.

Terra Indígena	Vegetação (em % da área)	
	Aberta	Caatinga
Entre Serras	38,88	61,05
Pankararu	53,93	46,07
Caiçara /Ilha de São Pedro	18,76	81,24

Ter essa quantidade de caatinga preservada no território faz parte da lógica dos indígenas e seus modos de vida, pois as áreas de mata são fontes de inúmeros usos diretos e indiretos: para a caça, coleta de fibras, frutas, sementes e cascas para uso medicinal, alimentar ou comercial, além de fonte de madeira para as construções. Tais áreas também são frequentemente vistas como ambientes sagrados, locais de moradia dos *encantos*, que

necessitam por isto mesmo, de proteção e respeito, tendo normas de uso. Isto acarreta no uso destas áreas para realização de rituais, e também resulta na conservação da fauna local, além das nascentes de água, tão valiosas na região. Em função destas áreas preservadas as TIs estão sujeitas a invasões de não-índios para uso ilegal destes recursos (madeira, caça), o que ocasiona conflitos que nem sempre tem contado com apoio devido dos órgãos públicos responsáveis.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENTRE A CONSERVAÇÃO E A ESCASSEZ DE TERRAS

Encerramos o texto com algumas das indicações que já estavam apontadas pela Anai (2014) nos primeiros documentos elaborados ao discutir a gestão territorial e ambiental em terras indígenas no Nordeste no contexto do projeto Gati.

A primeira delas é que as pequenas quantidades de terras regularizadas enquanto TIs na região não foram, ao longo de mais de três séculos, de domínio ininterrupto total dos indígenas. Pelo contrário: em grande parte das vezes foram ocupadas por pequenos posseiros, outras invadidas por grandes fazendeiros. Dessa forma, os indígenas que aí permanecerem ficaram ainda mais espremidos, ou expulsos de forma parcial ou total, retomando estes espaços após muita mobilização pela garantia das TIs.

Assim, e aqui entramos na nossa segunda constatação, boa parte destas paisagens tornaram-se por séculos dominadas por pastagens e monocultura. Quando retornam para o pleno domínio indígenas, principalmente ao longo das últimas três décadas, após a Constituição, o que os indígenas tem em mãos são terras arrasadas, no que se refere aos recursos naturais.

É interessante perceber, como terceira constatação, que assim que voltam às mãos dos indígenas esses territórios são reapropriados e repartidos pelas comunidades. Há nesses contextos uma forte pressão demográfica e econômica estes territórios.

Porém, e aqui terminamos nossa reflexão, ANAI (2015)

[...] é importante lembrar que apesar dessa característica da “terra arrasada”, se pensarmos a questão ambiental, as TIs ainda são os principais redutos com áreas de mata de Caatinga preservada em seus contextos regionais [...] Se comparadas aos seus arredores as TIs tem considerável área com sua cobertura vegetal íntegra, com grande variedade de plantas servindo de refúgio para diversos animais. Ironicamente, exatamente por este motivo tais territórios tem estado sujeitos a invasão de não indígenas em busca de recursos que tornaram-se escassos em seu entorno por conta da ocupação predatória<sup>11</sup>, tornando-se assim alvos de pressão externa mais intensa. Este cenário requer justamente maior apoio a estas populações indígenas locais, que, para além de seu

---

<sup>11</sup> principalmente para a caça e extração de madeira

direito territorial reconhecido constitucionalmente, historicamente tem sido os responsáveis pela manutenção de áreas relevantes dentro do processo de conservação.

## REFERÊNCIAS

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista. **Carta Acordo**. Salvador, 2014.

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista. **Mapeamento da TI Entre Serras Pankararu – Produto 6**. Salvador, Março de 2015.

ANDRADE, L. E. A. de; DANTAS, Marcelino S. **O tempo e a terra: mapeamento o Território Kapinawá**. Olinda: CCLF, 2017. Disponível em: <[https://1drv.ms/f/s!AoiZuL-mnp27g\\_IukYvq1GwGqgcaQg](https://1drv.ms/f/s!AoiZuL-mnp27g_IukYvq1GwGqgcaQg)>.

ANDRADE, L. E. A. de; DANTAS, Marcelino S.; NILSSON, Maurice T. **Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras Pankararu**. Salvador: Anai, 2016. Disponível em: <[http://cggamgati.funai.gov.br/files/1714/8776/9858/Etnomapeamento\\_TI\\_Entre\\_Serras\\_de\\_Pankararu.pdf](http://cggamgati.funai.gov.br/files/1714/8776/9858/Etnomapeamento_TI_Entre_Serras_de_Pankararu.pdf)>.

DUDLEY, N. (Editor). **Guidelines for Applying Protected Area Management Categories**. Gland, Switzerland: IUCN. 2008. Disponível em: <[https://www.iucn.org/pa\\_categories](https://www.iucn.org/pa_categories)>.

IBGE. **Censo demográfico 2010: Características gerais dos indígenas - resultados do universo**. Rio de Janeiro: 2012. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/>>

MMA/Ibama. **Projeto Monitoramento do Desmatamento dos Biomas Brasileiros por Satélite - PMDBBS 2010-2011 CAATINGA**. Brasília, DF, 2016.

PAOLIELLO, Tomas. **O crescimento da presença indígena nos censos nacionais: a região nordeste**. Monografia (Bacharelado em Geografia). Rio de Janeiro: UFRJ / IGEO, 2007.

SANTOS JÚNIOR, A.; DANTAS, Marcelino S.; NILSSON, Maurice T. **Etnomapeamento da terra indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó** (2016).

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

---

OP 022. Anthropology of Cinema: Challenges and Dialogues  
between Filmic Images and Anthropological Analysis

---

**MEMORY AND OBLIVIONESS: CINEMA AS A MEMORY  
DEVICE FROM THE ANALYSIS OF TWO EMILIA SILVEIRA'S  
DOCUMENTARIES ON POLITICAL PRISONERS DURING THE  
MILITARY DICTATORSHIP IN BRAZIL**

*Lara Santos de Amorim*

Professora do Curso de Antropologia da  
Universidade Federal da Paraíba-UFPB  
Pós-Doutoranda no PPGCinf da Universidade de Brasília – UnB



*Abstract*

Having as a starting point the concepts of image and memory, we can ask ourselves, when operating from a selective process, how memory might become a political weapon for war and genocide victims, in which oblivioness has established its hegemony. We can still wonder how cinema, in this specific case two documentaries directed by Emília Silveira, *Seventy* (2014) and *Galeria F* (2016) can access the collective repressed imaginary concerning a political moment that historical official versions deliberately has chosen to forget. Through using as raw material archives, collections and life histories, the cultural artifacts produced by cinema have the power to access this underground collective memory. They become, as well, witnesses of a past that,

although forgotten by official sources, remains available to those that do not satisfy themselves with oblivion as the unique narrative of a collective traumatic past.

Keywords: Memory, images, documentary, dictatorship

## **MEMÓRIA E ESQUECIMENTO : O FILME COMO DISPOSITIVO DE MEMÓRIA A PARTIR DA ANÁLISE FÍLMICA DE DOIS DOCUMENTÁRIOS DE EMÍLIA SILVEIRA SOBRE PRESOS POLÍTICOS NA DITADURA MILITAR, NO BRASIL**

### *Resumo*

Partindo dos conceitos de imagem e memória, nos perguntamos como, ao operar a partir de um processo seletivo, a memória pode se tornar uma arma política para as vítimas de guerra e genocídios, em que o esquecimento estabeleceu sua hegemonia? E ainda, como o cinema, neste caso, mais especificamente dois filmes documentários dirigidos por Emília Silveira, *Setenta* (2014) e *Galeria F* (2016) acessam o imaginário coletivo reprimido sobre um momento político que versões oficiais da história optaram deliberadamente por esquecer. Ao utilizar como matéria-prima arquivos, acervos e histórias de vida, os artefatos culturais produzidos pelo cinema (filmes) têm o poder de acessar esta memória subterrânea coletiva. E tornam-se testemunho de um passado que, embora esquecido por fontes oficiais, está disponível para aqueles que não se contentam com o esquecimento como a única narrativa possível de um passado coletivo traumático.

Palavras-chave: Memória, imagens, documentário, ditadura

## **MEMÓRIA E ESQUECIMENTO: O FILME COMO DISPOSITIVO DE MEMÓRIA A PARTIR DA ANÁLISE FÍLMICA DE DOIS DOCUMENTÁRIOS DE EMÍLIA SILVEIRA SOBRE PRESOS POLÍTICOS NA DITADURA MILITAR, NO BRASIL**

Em julho de 2013, durante um congresso internacional de Antropologia estive na cidade de Córdoba, Argentina, e tive a oportunidade de visitar uma exposição que foi realizada em um “Antigo Centro de Detenção” que ativo na década de 70, o “Departamento de *Informaciones da policía – D2*” durante a ditadura, tornou-se naquele momento histórico em que eu visitava suas imediações, um museu que abrigava as memórias de desaparecidos durante a ditadura no país. A exposição se chamava “Sala de objetos e de vidas para ser contadas” e o prédio abrigava então o “*Archivo Provincial de la Memoria*”. Por meio de álbuns que reúnem relatos, recortes de diários, fotos, certificados de batismo e escolares, cartas, poesias, pequenas notas, documentos pessoais e profissionais, cassetes, discos, livros e etc., os organizadores da exposição no antigo prédio do D2 se propuseram a “reconstruir a história de vida de um ser humano com nome, apelido, rosto, história, eleições, família e amigos” (site: <http://www.apm.gov.ar/apm/sala-de-objetos-y-de-vidas-para-ser-contadas>).

Segundo a curadoria da exposição, “as práticas de terrorismo de Estado implicaram não apenas o sequestro e o desaparecimento físico das pessoas, mas também de seus

pertences, borrando suas vidas e identidades, seus rostos e lembranças”. A exposição se propôs então a produzir álbuns que materializassem as histórias das vidas dos desaparecidos. E ao utilizar objetos pessoais e documentos de acervos e registros históricos daqueles fatos ocorridos conseguiu transformar a memória dos sombrios acontecimentos históricos da ditadura em uma exposição de arte que deslocou os sentidos destes objetos, fotografias e documentos de seu lugar de testemunhas do horror para um lugar de pertencimento, restituindo-lhes a humanidade.

Em uma primeira sala que abria a exposição podíamos ver fotos dos rostos dos desaparecidos, assassinados durante a ditadura, dispostos em pequenos quadros emoldurados cobrindo todas as paredes da pequena sala, o que nos fazia sentir, de imediato, uma empatia com a história daquelas pessoas (Fig.1). Uma sala subsequente apresentava uma biblioteca de livros proibidos, os chamados “livros vermelhos” referentes à bibliografia marxista, expondo inclusive livros infantis, toda uma “fantasia ilimitada” que foi proibida. Uma terceira sala exibia fotos emolduradas dos generais e militares julgados e condenados pelos crimes cometidos durante o regime militar na Argentina e documentos plastificados, comprovando a burocracia repressiva do regime.



**Figura 1** – Fotos da exposição “Sala de objetos e de vidas para ser contadas”, 2013

Ao longo da exposição pude observar também quadros expostos com fragmentos de relatos orais de cenas de tortura, expondo em letra cursiva aquele momento de horror tendo como fonte o “Arquivo de História Oral de Córdoba”, projeções visuais de depoimentos de presos e torturados e recortes de jornais emoldurados com reportagens que publicavam cartas de presos e familiares que denunciaram a tortura na Argentina (Figuras 2 e 3). Estava ali documentada em forma de uma exposição de arte a tortura e a morte causada por um regime ditatorial no país latino americano vizinho.

A exposição em Córdoba me impressionou muitíssimo, não apenas por se tratar de fotos e objetos que traduziam em linguagem museográfica e artística, acontecimentos históricos marcados pela violência e terror em um regime militar da América Latina, mas principalmente porque não me lembrava de ter visitado uma exposição similar no Brasil.

Felizmente fotografei a exposição, na época, e somente mais tarde foi possível realizar uma reflexão inspirada pelas imagens que registrei, motivada pelo estranhamento de visitar um museu que reunia em si elementos capazes de traduzir ao mesmo tempo a dor e a memória do terror e a crítica àquele período histórico negro. Ao expor objetos pessoais, fotos, testemunhos e documentos das vítimas da ditadura argentina, a curadoria da exposição foi capaz de restituir a estas pessoas o sentido de humanidade que lhes foi sequestrado. Memória e imagem se articulavam ali no espaço sagrado do museu e da arte.

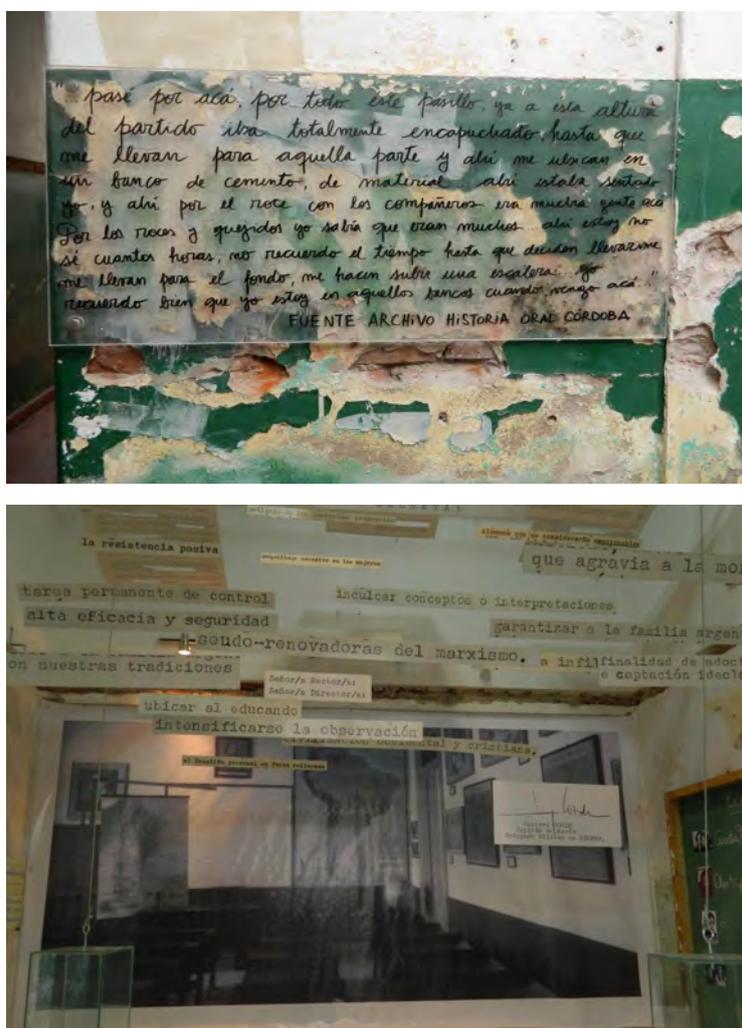


Figura 2 e 3 – Fotos da exposição “Sala de objetos e de vidas para ser contadas”, 2013

Museus que retratam a memória de guerras e holocaustos são famosos em países que foram marcados por eventos dessa natureza, em geral, em países europeus que viveram

o horror das duas grandes guerras mundiais no século XX. Os mais conhecidos e bem estruturados quando se trata dessa temática relacionada ao terror são os museus que se dedicam a história do holocausto cometido pela Alemanha nazista durante a segunda guerra mundial.

Mesmo no Brasil, em Curitiba, podemos encontrar o Museu do Holocausto inaugurado em 2011. O Museu do Holocausto em Curitiba se propõe, segundo o seu site a “contar histórias que não podem ser esquecidas e que devem ser transmitidas às próximas gerações”. Seguindo uma linha pedagógica, o museu se define como “uma ferramenta contra a desumanização nazista” e relaciona a memória do holocausto com histórias de vítimas que possuem ligação com Brasil ou Paraná. No entanto, quando se trata da memória da ditadura no Brasil, a impressão que se tem é que o silêncio retumbante das instituições brasileiras que poderiam confrontar essa memória sombria da nossa história demonstra que, no que diz respeito aos museus, se prefere o esquecimento.

## **I – DITADURA E A POLÍTICA DO SILENCIAMENTO NO BRASIL**

De fato, como atestam pesquisadores da política como Edson Teles (2009) e Alessandra Camargo (2016), que chamam atenção para a “política de silenciamento” no Brasil, demonstrando que desde o processo de transição do regime autoritário, o passado foi visto como ameaçador aos pactos de transição (2016:1). Segundo Camargo, um silêncio institucional foi produzido no Brasil por uma ordem política de “legalidade autoritária negacionista” marcada por uma vontade política de esquecer o passado. “A Lei de Anistia abriu esse contexto e serviu de orientação doutrinária para outras políticas de justiça de transição que surgiram no processo de construção democrática”. Para Teles, “o rompimento com o regime de exceção se efetuou por meio da transição de uma visão da política como enfrentamento e violência para um modelo do consenso, acordado em negociações entre os representantes políticos. O rito institucional do consenso pretendeu forçar uma unanimidade de vozes e condutas em torno da racionalização da política, difundindo significações mais ou menos homogêneas dos anos de repressão”.

Portanto, “o campo da política, ao invés de se constituir no espaço apropriado para a abordagem do passado violento, tornou-se o lugar da mudez social brasileira. A indefinição sobre o passado no presente é parte das relações políticas e os coletivos envolvidos no debate buscam a hegemonia da memória nacional como forma de projeção de suas posições”. Configura-se, no Brasil, “conflitos de memórias”, característicos de democracias herdeiras de regimes autoritários.

“Os regimes de índole autoritária impuseram um silêncio por meio do uso da força, gerando rupturas nos laços sociais legados à democracia. “O silêncio torna-se então um

vestígio arqueológico, um resto ainda não assimilado” (Le Breton 1997: 11). A herança autoritária repete na democracia o silêncio imposto, anulando o pensamento e a narração constituintes da esfera pública”. (Teles, 2009:5).

Devemos reconhecer, entretanto, que embora a herança autoritária e a “política do silenciamento” tenha caracterizado o campo da política brasileira desde o fim da ditadura militar e o início da redemocratização como foi observado acima, a instalação da Comissão Nacional da Verdade, em maio de 2012, deve ser considerada um fato decisivo a partir do qual o estado brasileiro se dispôs a desafiar a ordem de silenciamento do passado. A CNV ouviu vítimas e testemunhas, convocou agentes da repressão para prestar depoimentos, promoveu inúmeros eventos na forma de audiências públicas e sessões de apresentação dos relatórios preliminares de pesquisa, mobilizando a sociedade civil e abrindo oficialmente, pela primeira vez, os porões fétidos da repressão e tortura realizados pela ditadura militar brasileira.

Ao realizar diligências em unidades militares, acompanhada de ex-presos políticos e familiares de mortos e desaparecidos, a CNV reconheceu as graves violações aos direitos humanos empreendidas por agentes públicos do estado brasileiro e as caracterizou como crimes contra a humanidade. Sabemos, no entanto, que não houve julgamento e punição para os crimes cometidos na época por agentes públicos da ditadura militar. Ainda assim, esta foi uma iniciativa recente do estado brasileiro e ainda não se pode concluir em que medida ela afetará a memória coletiva do brasileiro comum.

Feitas estas primeiras observações, torna-se importante esclarecer que não farei uma discussão sobre a ditadura no Brasil a partir da perspectiva do campo da política, pois meu objetivo neste artigo foi propor uma reflexão, ainda preliminar e intuitiva, sobre a relação entre *memória* e *esquecimento* em duas narrativas documentárias sobre a ditadura no Brasil. Nesse caso, fotografias e filmes são entendidos como artefatos culturais, narrativas artísticas e estéticas, mas também *como documentos, arquivos e registros* e como tal, tornam-se fragmentos de um imaginário compartilhado coletivamente, capazes de atribuir pertencimento e identidade cultural.

Ao afirmar que não cultivamos no Brasil a prática de tratar de forma museográfica e curatorial as nossas memórias sobre a violência empreendida pelo Estado, como fazem muito bem os estados europeus, ou melhor do que nós, faz nosso país vizinho, a Argentina, deixei de mencionar que o cinema, muito pelo contrário, sempre foi um lugar privilegiado de expressão da memória sobre a violência e a tortura empreendidas pela ditadura militar no Brasil. Desde o início da redemocratização no Brasil, as narrativas fílmicas, mais especificamente as ficcionais, tem sido um dos poucos dispositivos, ainda que estéticos, de encarar as feridas causadas pela violência empreendida pela Ditadura Militar.

Publicações como “Ditadura em Imagem e som” de Caroline Leme (2013-Unesp/Anpocs), por exemplo, dedicam-se a fazer uma análise extensa e apresentam um painel analítico da filmografia brasileira em longa-metragem sobre a ditadura militar, produzida em trinta anos de reconstrução democrática, entre 1979 e 2009. Podemos também nos referir à abordagem de Amieva e Salvatori sobre o cinema militante na Argentina realizado durante a ditadura ou ao artigo de Stefan Mayer (2012) “Descrevendo o Pesadelo, cinema argentino durante a ditadura militar de 1976-83” (*Depicting the Nightmare, Argentine Cinema during the Military Dictatorship from 1976-83*), publicado em inglês no livro *Cinema Argentino*, em Berlim, em 2012.

Estas pesquisas dedicam-se a encontrar conexões entre as expressões culturais e a vida social, interpretando os filmes como representações de uma memória do período ditatorial no Brasil e na Argentina. Caroline Leme aponta, nesse sentido, que “as narrativas cinematográficas fabricam-se no complexo terreno das disputas pela hegemonia da verdade histórica”, explorando a posição de atores e sujeitos *do* discurso e *no* discurso, a respeito da trágica experiência histórica da ditadura. Trata-se de interpretar a história através da memória artística.

Minha abordagem aqui não pretende empreender uma pesquisa extensa sobre cinema e ditadura e nem sobre o período político da ditadura no Brasil ou na Argentina, mas parte da perspectiva de uma antropologia da imagem e do cinema, da percepção de que a cultura e os bens culturais atuam no âmbito do armazenamento de valores. Neste sentido, a fotografia e o filme atuam enquanto dispositivos de memória coletiva e suportes de informação em sua forma estética. Ao percebermos o filme como um catalizador da memória, como produto da cultura e ao mesmo tempo produtor da cultura, identificamos sua eficácia em preencher rastros de esquecimento relacionados a experiências e traumas sociais e políticos. É a partir desta perspectiva antropológica, que me interesse pelos filmes *Setenta* (2014) e *Galeria F* (2016) de Emília Silveira.

Os dois documentários de Emília Silveira podem ser descritos como narrativas fílmicas que rompem “a política do silenciamento” e a “mudez da sociedade brasileira” referidas acima, ao contarem a história da prisão, morte e sobrevivência de presos políticos durante a ditadura militar no Brasil, utilizando-se de testemunhos e memórias individuais, histórias de vida e acervos fotográficos pessoais e; no caso de *Galeria F*, da reconstrução de eventos históricos e políticos como a fuga de Theodomiro Romeiro dos Santos da Penitenciária Lemos de Brito –BA, em 1975.

A diretora carioca, nos dois casos, adota como referência das memórias de seus entrevistados, depoimentos em forma de entrevistas (testemunhos), fotografias de arquivos pessoais, cenas de filmes de ficção sobre personagens e documentos oficiais do estado brasileiro para construir sua narrativa fílmica.

*Setenta* (2014) narra uma história de um grupo de setenta jovens brasileiros que se tornaram presos políticos em 1970 por causa do sequestro do embaixador suíço Giovanni Enrico Bucher, e que foram enviados ao Chile após uma tensa negociação com o governo militar. A diretora, ela mesma uma ex-presa política, entrevistou 20 destas 70 pessoas, explorando a memória de seus entrevistados para construir, segundo ela, “um mosaico de lembranças pessoais sobre esse período sombrio da História do país”. Para ela, o filme é “mais um arquivo que se abre sobre a história da ditadura”, e foi lançado 50 anos depois do Golpe de 1964 e dois anos após o início da instalação oficial da Comissão Nacional da Verdade.

*Galeria F* (2016), por outro lado, refaz, com atenção especial à relação de Theodoro com um de seus filhos, o itinerário que Theo percorreu em sua fuga da prisão na Bahia, quando estava preso e condenado à morte (foi o único preso político condenado à morte no Brasil na época do regime militar). O filme pretende alcançar o acesso ao passado histórico, a partir do que significa o presente para os personagens do filme e promove o encontro de Theo com companheiros que o ajudaram na fuga, levando-os, de carro, aos locais onde estiveram na década de 70.

## II– O FILME COMO DISPOSITIVO DE MEMÓRIA: A IMAGEM FÍLMICA COMO TESTEMUNHO

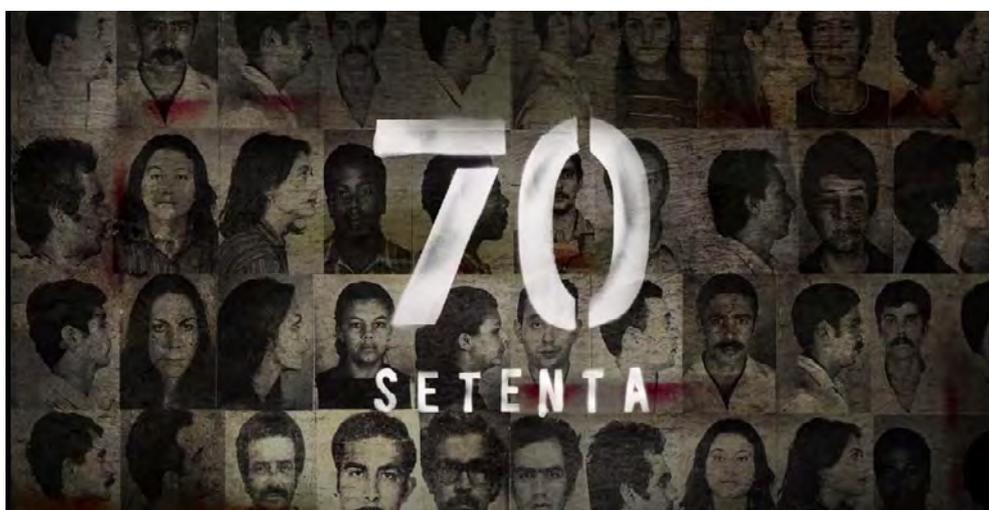


Figura 4 – Cena do filme *Setenta*

*Setenta* começa intercalando o áudio dos depoimentos dos ex-presos políticos com as fotografias dos arquivos oficiais da prisão destes e sua filiação partidária, sendo esta anotada em letra cursiva vermelha sobre a foto (Fig.5). A essas imagens são intercaladas cenas do filme de ficção *Curtições* de Artur Barrio, que encena uma perseguição entre a

polícia e um motorista em um carro que percorre a orla da cidade do Rio de Janeiro na década de 70.

A narrativa é costurada por depoimentos (áudios) que expressam a surpresa e perplexidade desses jovens militantes políticos quando foram perseguidos pela polícia e presos sob a acusação de terroristas. A maioria deles vivia na clandestinidade. Em seguida, a tela negra com letras brancas informa sobre o sequestro do embaixador suíço Giovanni Enrico Bucher, capturado no Rio de Janeiro em 7 de dezembro de 1970 por organizações de combate à ditadura militar, 40 dias depois, 70 presos políticos são libertados e banidos do Brasil. Após essa introdução, as imagens dos testemunhos/entrevistas com os 20 ex-presos políticos entrevistados no presente são intercaladas com imagens de arquivos da ditadura: fotos das prisões empreendidas pela polícia militar nas inúmeras manifestações de rua reprimidas pela polícia na época, fotos das salas de tortura, entrevistas com presos políticos registradas em 1970 por órgãos da imprensa em outros países (Fig. 6). (A diretora utilizou imagens de 6 outros filmes).

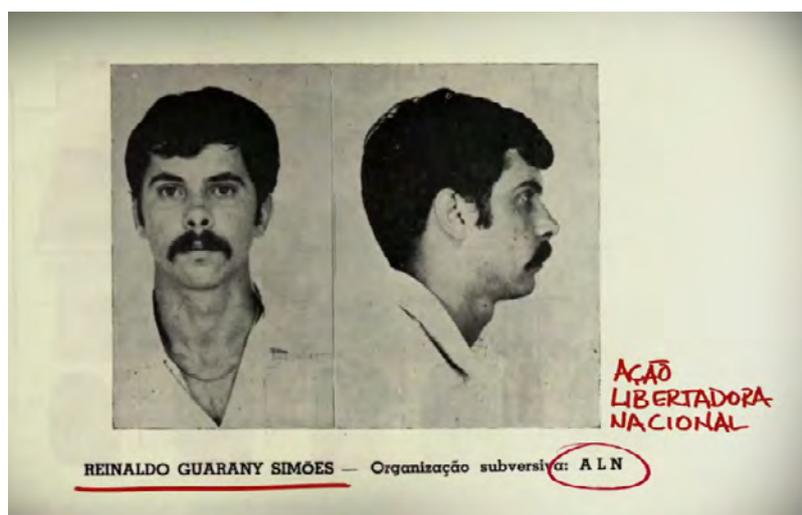


Figura 5 – Cena do filme *Setenta*

A construção narrativa do filme aciona os horrores do passado da tortura a partir do uso de fotos de arquivos e do registro no presente das instalações do ex-centro de tortura DOI-CODI, em São Paulo, sendo visitado por Ismael, que rememora as passagens secretas e corredores do prédio, no qual ficou preso, décadas atrás. Mas são nas entrevistas/testemunhos que se revelam os detalhes mais dolorosos dos atos de tortura vividos pelos entrevistados neste período sombrio.



**Figura 6** – Cena do filme *Setenta*

O documentário puxa o fio da memória do sequestro do embaixador em 1970 utilizando fotos e filmes de arquivo da época e até programas de rádio que noticiaram o evento político (Figura 7).

Durante as entrevistas, as memórias reveladas da experiência vivida no passado referem-se aos momentos da prisão e as diferentes reações à prisão, à vida na clandestinidade devido à militância na luta armada, ao sofrimento da tortura, ao relato sobre a morte de alguns dos presos e a separação das famílias, à partida para o exílio no Chile e a recepção calorosa dos chilenos. São fortes também os relatos de resistência ao regime, mesmo dentro da prisão, bem como relatos das sequelas emocionais e físicas causadas pelas experiências vividas nos porões do terror.

Entre as memórias individuais apresentadas no filme, notamos a consciência, até com certa autocrítica em relação ao encaminhamento da luta armada, de que se partilhava uma utopia de luta política permeada de heroísmo e ódio ao regime militar, na qual passar fome, roubar para sobreviver e morrer lutando por aquele sonho era uma clara perspectiva de vida. Os depoimentos sobre a derrota da luta armada, da chance de sobrevivência são feitos de forma distanciada pelos entrevistados. No final do filme, somos capazes de identificar a identidade dos vinte entrevistados, os vestígios de suas biografias de militantes políticos e o desfecho da história de cada um.



**Figura 7** – Cena do filme *Setenta*

## **GALERIA F**



**Figura 8** – Abertura do filme *Galeria F*

*Galeria F* (2016) refaz, com atenção especial à relação de Theodoro com um de seus filhos, o itinerário que Theo percorreu em sua fuga da prisão na Bahia, quando estava preso e condenado à morte (foi o único preso político condenado à morte no Brasil na uma época do regime militar). O filme pretende alcançar o acesso ao passado histórico, a partir do que significa o presente para os personagens e promove o encontro de Theo com companheiros que o ajudaram na fuga, levando-os, de carro, aos locais onde estiveram na década de 70. Para isso, o filme reconstitui o itinerário da fuga, passo a passo, e, para obter uma narrativa fílmica comprometida com uma temporalidade no presente, guardou surpresas para os personagens, os quais são flagrados pela câmera enquanto procuram reestabelecer os fios da memória com os fatos passados, lembrando detalhes da fuga, dos locais onde se refugiaram e da experiência do encarceramento dentro da cela.

A reconstituição do passado em *Galeria F*, nome da cela onde Theo ficou encarcerado 9 anos, conta com um elemento que estava presente nas fotos do acervo pessoal de Theodoro nas cenas iniciais do filme. Estas cenas registram a presença dos filhos, que iam visita-lo na cela ainda crianças, e que no presente, já crescidos comentam as fotos do pai tiradas na cadeia nos dias de visita. A relação pai e filho marca a narrativa do filme, já que um dos 3 filhos de Theo que aparecem no começo, Guga, percorrerá com o pai, a odisseia que o levou para a liberdade (Figura 9).



**Figura 9** – Cena do filme *Galeria F*

Theo conseguiu fugir com a ajuda do partido ao qual era filiado e da Igreja, que financiou a partida. A fuga bem sucedida o levou à Brasília, onde pediu asilo político e depois partiu para um exílio de seis anos na França. A pena de morte foi revogada e em seguida ele foi anistiado. A cena final do filme expressa o drama do personagem no passado. O ex-presos político caminha dentro da antiga cela, de um lado para o outro, várias vezes, em silêncio, e em seguida ele observa que entende muito bem porque os animais andam de um lado para um outro quando estão dentro de uma cela, no zoológico.



**Figura 10** – Cena do filme *Galeria F*

Os dois filmes referem-se a exilados e presos políticos que podem, no presente histórico e cronológico, dar um depoimento sobre a experiência de terem vivido aquela condição de encarceramento, tortura e privação de seus direitos no passado, mas que, escaparam de um final trágico como aquele de vários outros que sucumbiram ao estado totalitário, sejam os que foram assassinados, ou, como narra *Setenta* sobre Frei Tito, os que cometeram suicídio, por não suportarem as violências a que foram submetidos.

Assim, as narrativas dos documentários *Setenta* e *Galeria F.* tratam, a partir dos depoimentos/testemunhos editados, de uma temática que é comum aos dois filmes: o heroísmo geralmente associado às atividades dos militantes políticos. No entanto, nota-se um certo distanciamento quanto à essa imagem heroica do militante político que viveu na clandestinidade e que foi preso e torturado. Ao narrarem as aventuras na clandestinidade, os sofrimentos acarretados pela prisão, tortura, fuga e exílio são descritos como experiências humanas vividas num passado histórico e o ideal político revolucionário de quem queria mudar o mundo e enfrentar as forças militares no Brasil fica em segundo plano. O que caracteriza a narrativa de ambos os filmes é o depoimento, a experiência, a história de vida e uma câmera que se coloca como testemunha dos relatos desta experiência de ter participado de um capítulo da história brasileira e ter sobrevivido para contar a história. É o fato de se romper o silêncio sobre a experiência histórica de jovens militantes de esquerda presos e torturados pelo regime militar no Brasil que dá aos filmes de Emília Silveira o caráter de documento, de registro e arquivo imagético.

A narrativa fílmica, nestes casos, é capaz de atribuir legitimidade a histórias individuais silenciadas pela memória hegemônica do estado brasileiro que, muitas vezes, os coloca no lado errado da história, como comunistas, terroristas, ou jovens inconsequentes, idealistas e românticos que entraram para a luta armada. Uma narrativa que ganha status de testemunho devido a sua natureza imagética.

Assim, a imagem fotográfica e fílmica, em sua qualidade de “evidência icônica”, referencia a experiência histórica em uma perspectiva coletiva, fundindo os sentidos semióticos e políticos da representação. A reorganização espaço-temporal da experiência, no sentido Benjaminiano, segue aqui a dialética da continuidade e da descontinuidade histórica, na produção da subjetividade, tanto do militante político, quanto do imaginário da nação brasileira.

### III– POR UMA POLÍTICA DA MEMÓRIA

De acordo com a antropóloga Mariza Veloso “tanto o patrimônio cultural, quanto a memória coletiva e seus suportes materiais – bibliotecas, museus, arquivos, (e aqui incluo filmes e fotografias) – devem estar enraizados em práticas culturais concretas, e é essa

imersão no cotidiano que imprime aura e significação social e política a ambos, e que também os conecta com a cidadania – enquanto prática e exercício do direito de acesso aos bens patrimoniais e aos dispositivos da memória coletiva (VELOSO, 2008, p. 137).

Sabemos que o que sobrevive enquanto memória coletiva não é o conjunto de monumentos ou documentos que existiram, mas o efeito de uma escolha realizada pelos historiadores e pelas forças políticas e sociais que atuaram em cada época histórica (LE GOFF, 1995). Halbwachs entende que a memória individual está sempre relacionada à memória do grupo. No entanto, a afirmação da coercitividade da memória coletiva nem sempre é aceita por outros teóricos.

Pollack, por sua vez, compreende a memória como um campo de forças e sua história diversa e conflituosa. Enquanto um se refere à negociação entre memória coletiva e individual, o outro identifica o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva e nacional. (MENEZES, 2005). Estamos nos referindo, portanto, a uma memória subterrânea, uma memória marginalizada que pode finalmente vencer a resistência da dominação da história oficial e hegemônica e revelar uma memória e uma identidade social que foi invisibilizada, silenciada ou mesmo excluída em meio a um processo seletivo de construção de uma “comunidade imaginada”, de uma Nação, ou de uma cultura nacional.

Emília Silveira, em seus documentários *Setenta* (2014) e *Galeria F* (2016), ao registrar no presente o testemunho de ex-presos políticos que viveram no passado a repressão e violência causada pelo regime político militar, foi capaz de acessar o imaginário coletivo reprimido sobre um momento político que versões oficiais da história optaram deliberadamente por esquecer, ou silenciar. É possível argumentar então que, ao utilizar como matéria-prima arquivos e documentos oficiais, acervos de fotografias, cartas e histórias de vida e entrevistas/testemunhos, os artefatos culturais produzidos pelo filme documentário têm o poder de acessar esta memória subterrânea coletiva. E tornam-se documentos de um passado que, embora silenciado por fontes oficiais, estão disponíveis para aqueles que não se contentam com o esquecimento como a única narrativa possível de um passado coletivo traumático.

De acordo com o filósofo da fotografia Vilém Flusser (1985), as imagens são mediações entre o homem e o mundo e têm o propósito de representar o mundo. O propósito da imagem seria ser o “mapa do mundo, mas passam a ser biombos”. As imagens devem servir de instrumentos para orientar o homem no mundo. Edgar Morin (1958) no livro *O cinema e o homem imaginário*, afirma que o cinema se apresentaria como um universo imaginário que concentra manifestação de desejos, sonhos e mitos do homem (XAVIER, 2014, p. 23). Já Bill Nichols (2016) refere-se ao documentário como um “tratamento criativo da realidade”, lembrando que a intenção do diretor é de tratar de um tema que lhe seja caro.

Ao escolher levantar a memória de presos políticos que sofreram com a ditadura no Brasil em seus filmes, a diretora acabou também por acionar a qualidade atemporal da imagem de ultrapassar o tempo histórico, e para além da lembrança e do esquecimento, ligar passado, presente e futuro, deixando um documento, um depoimento que pertencerá a todos aqueles que se sentirem parte desta experiência social e política coletiva.

Em plena *hiper* modernidade, isto é, em um mundo atolado de imagens, mas que não trafegam mais nem na modernidade a qual se referia Benjamin na primeira metade do século XX – aquela da reprodutibilidade técnica da obra de arte, e que também não pertencem mais nem à pós-modernidade muito bem definida por David Harvey, na qual tempo e espaço se deslocam numa sociedade desterritorializada, globalizada, perdida em narrativas cada vez mais instáveis, acelerada pelas novas tecnologias da comunicação e pela hegemonia do capital financeiro. Resta-nos especular, diante de tal transformação da sociedade contemporânea, qual será o desenho, política e institucionalmente, do lugar político das “práticas da memória” em um país latino-americano como o Brasil.

Nesse sentido, a perspectiva de Ricoeur com uma fenomenologia da memória, uma epistemologia da história na qual se destaca a representação do passado, me parece acertada. Segundo suas palavras “ Perturba-me o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar da influência das comemorações e dos erros de memória — e de esquecimento. A ideia de uma política da justa memória é, sob esse aspecto, um de meus temas cívicos confessos.” (RICOEUR, 2007, Prefácio).

A compressão do tempo-espaço resultante da velocidade na qual ocorrem as inovações tecnológicas no mundo contemporâneo e o surgimento de uma sociedade da informação feroz pressionam uma “cultura de memória” ou seja, a formação de arquivos, bibliotecas e museus como “lugares de memória” (Pierre Nora, 1993) socialmente instituídos e legitimados para a preservação dos materiais da memória nacional. Há, no entanto, uma disputa ideológica entre forças sociais diversas e plurais no que diz respeito às narrativas sobre memórias coletivas, gerando tensões e arranjos diversos entre os agentes que produzem a “cultura da memória”.

Para concluir gostaria de trazer a reflexão do filósofo e historiador da arte George Didi-Huberman que em seu livro *Cascas*, observa que “a relação a ser estabelecida entre cultura e barbárie passa fatalmente por essa política da memória, que ao mesmo tempo (...), só pode ser uma política do desejo, isto é, de nossos horizontes de expectativa ou de esperança. (...) A pedagogia da História (..) É aprender a saber o que é *passado*, como *isso passou*, e em que medida *se passou em nós* e aí ficou travado. Para isso é preciso aprender a olhar os vestígios, a ler os arquivos, a escavar o solo do tempo”. Grifos do autor. (Didi-Huberman, 2017, pg. 100).

Ao analisar fotos que ele mesmo registrou ao visitar o campo de Auschwitz-Birkenau em 2011 em seu livro, Didi-Huberman faz questão de frisar que o objeto de uma *poética* das imagens é o mesmo de uma *pedagogia* e afirma: “Isso não quer dizer que uma obra de arte deve nos dar lições de moral, claro. Quer dizer que uma imagem, seja qual for, *deveria*, assim como todo texto, saber *rasgar o clichê* já formado pela fetichização da memória. O que é preciso, a cada vez, é lançar novamente os dados e fazer novas perguntas.” Grifos do autor. (Didi-Huberman, 2017, pg. 101).

## REFERÊNCIAS

AMIEVA, Mariana; SALVATORI, Samanta ET AL. *Cine Argentino e ditadura*. [http://comisionporlamemoria.org/bibliografia\\_web/ejes/cultura\\_amieva.pdf](http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/ejes/cultura_amieva.pdf)

AMORIM, L. S. de. “Cinema e as condições de produção da imagem em Super-8 na Paraíba: aproximações possíveis entre acervo imagético e memória”. Em *Cinema e Memória– O Super 8 na Paraíba nos anos 1970 e 1980* (Amorim, L. e Trevas, F. Orgs.). João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”; “Experiência e Pobreza” e “O Narrador”. In: *Obras escolhidas, vol. I. – magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CAMARGO, Alessandra. Políticas de memória no processo de justiça de transição: instrumento de construção democrática? Anpocs, 2016.

DIDI-HUBERMAN, G. *Cascas*. São Paulo, Editora 34, 2017.

FLUSSER, Vilém. “A Fotografia como Objeto Pós-Industrial (1985). Publicado na ZUM, Revista de Fotografia. ZUM # 7, OUT. 2014. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2014.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LEME, Caroline. “Ditadura em Imagem e som”. São Paulo, Unesp/Anpocs, 2013.

MENEZES, Maria A. de. “História Oral: uma metodologia para o estudo da memória”. In *VIVÊNCIA*. UFRN/CCHLA. Natal, n 28, 2005. Julie A. Cavignan (Org.) e Márcio M. Valença (Editor).

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2016.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História. São Paulo (10), Dez, 1993.

RAMOS, Fernão Pessoa. *Mas Afinal... o que é mesmo documentário?* São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a história e o esquecimento*. Campinas, SP, Ed. Unicamp, 2007.

TELES, Edson Luis de Almeida. As Democracias Herdeiras de Regimes Autoritários *Philosophos* 11 (1) : 89-98, jan./jun. 2006 89.

\_\_\_\_\_. Políticas do silêncio: a memória no Brasil pós-ditadura. [https://www.academia.edu/640382/Pol%C3%ADticas\\_do\\_sil%C3%A2ncio\\_a\\_mem%C3%B3ria\\_no\\_Brasil\\_p%C3%B3s-ditadura](https://www.academia.edu/640382/Pol%C3%ADticas_do_sil%C3%A2ncio_a_mem%C3%B3ria_no_Brasil_p%C3%B3s-ditadura)

SANTOS, Myriam S. dos. "História, memória e esquecimento". Em *Memória Coletiva e Identidade Nacional*. São Paulo: Annablume, 2013.

VELOSO, Mariza. "Patrimônio Cultural e Espaço Público – Notas reunidas". PROGRAMA DE ESPECIALIZAÇÃO EM PATRIMÔNIO – Cadernos de estudos do PEP. 8ª Oficina PEP/IPHAN, Petrópolis, 2008 (publicação interna).

XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## O PRANA PRASAKTI: NOS EMARANHADOS DE UMA ETNOGRAFIA DA NUTRIÇÃO

*Laryssa Owsiany*  
UFRRJ<sup>1</sup>

### Resumo

Visões de um mundo sem fome, alimentação prânica, expansão de consciência, respiratorianismo, poder de auto regeneração, auto cura, registros akáshicos, portais interdimensionais, inédia, saúde perfeita, controvérsias midiáticas, são alguns dos temas que atravessam o imaginário de minha dissertação. O presente trabalho reúne informações obtidas ao longo de aproximadamente dois anos de etnografia realizada junto ao Portal Parvati, uma comunidade alternativa no sul de Minas Gerais que “vive de luz” desde 2001. Este local recebe pessoas do mundo inteiro buscando cura emocional, física, mental e espiritual. Os adeptos deste estilo de vida acreditam que o ritual denominado *prana prasakti* tem o poder de mudar a informação genética com a qual todo ser humano nasce desde que a pessoa consiga alterar o seu sistema de crenças. O ritual visa única e exclusivamente a desintoxicação orgânica humana e uma reconexão interna com um “Eu superior” que é capaz de elevar o padrão vibratório planetário promovendo uma reprogramação orgânica onde o sistema digestivo será em parte desativado e o sistema endócrino será ativado. Em sua descrição, o rito é “uma mesa de cirurgia da natureza que opera sem bisturi” e seu objetivo final é fazer com que a pessoa encontre o equilíbrio de seus quatro corpos se tornando apta a viver da captação da energia cósmica ao invés de viver da ingestão de elementos sólidos (comida).

Palavras-chave: respiratorianismo; vida prânica; processo de 21 dias, auto cura.

## THE PRANA PRASAKTI: IN THE TANGLES OF AN ETHNOGRAPHY OF NOURISHMENT

### Abstract

Visions of a hungerless world, pranic nourishment, expansion of consciousness, breatharianism, power of self regeneration, akashic records, interdimensional portals, inedia, perfect health and media controversies, are some of the themes that cross the imaginary of my dissertation. The present paper gathers information obtained during approximately two years of ethnography realized on Portal Parvati, an alternative community in the south of Minas Gerais that has been “living on light” since 2001. This place receives people from all over the world seeking emotional,

---

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. (PPPGCS – UFRRJ) laryssa\_owsiany@yahoo.com.br.

physical, mental and spiritual healing. Fans of this lifestyle believe that the fasting ritual *Prana Prasakti* has the power to change the genetic information that every human being has born with, as long as the person can change his system of beliefs. The ritual aims solely and exclusively at human organic detoxification and an internal reconnection with a “higher self”, that is capable of raising the planetary vibratory pattern by promoting an organic reprogramming where the digestive system will be partially deactivated as the endocrine system is activated. In its description, the rite is “a table of surgery of the nature that operates without scalpel” and its final objective is to make that the person finds the balance of their four bodies becoming able to live of the capture of the cosmic energy instead of live from the ingestion of solid elements (food).

Keywords: breatharianism; pranic living; 21 day process; self healing.

## INTRODUÇÃO

Visões de um mundo sem fome, alimentação prânica, padrões vibratórios de felicidade, expansão de consciência, respiratorianismo, poder de auto regeneração, auto cura, registros akáshicos, portais interdimensionais, crianças estelares, reprogramação orgânica, bilocação, inédia, são temas que atravessam o imaginário de minha dissertação. Para melhor organização do texto, os dados serão divididos em dois momentos. No primeiro deles, buscarei introduzir a comunidade Aham Prema, e o momento de constituição do “Portal Parvati” e sua relação com a comunidade. No segundo apresentarei uma descrição mais detalhada do ritual do Prana Prasakti, e do conjunto de práticas que constituem esta experiência espiritual de 21 dias no local. Assumindo a sugestão das correntes antropológicas que explicitam as posições de pesquisa, no primeiro momento explicitarei minha relação com o campo, o porquê da escolha do tema e como tal inserção possibilitou as reflexões aqui desenvolvidas. Apresentarei, para os fins deste artigo, alguns dados iniciais do desenvolvimento da pesquisa esboçando assim as primeiras vias de análise dos anos conjecturadas até este momento de desenvolvimento da pesquisa.

Na antropologia, a leitura das notas e dos cadernos de campo, a imersão no material coletado e, principalmente, a própria escrita etnográfica revive o trabalho de campo<sup>2</sup>, e fazem com que sejamos afetados de novo. Márcio Goldman (2003) afirma que há uma hipótese, hoje na moda, de uma distância quase infranqueável entre a experiência do trabalho de campo e a escrita etnográfica. Tais experiências ao serem revividas no momento da escrita etnográfica fazem com que a desterritorialização sofrida no campo possa encontrar um novo solo onde se reterritorializar. As experiências revividas neste paper constituem partes de duas experiências etnográficas iniciais; a primeira delas resultante de um encontro com Jasmuheen em novembro de 2017. E a segunda, são informações descritas acerca do Portal Parvati, obtidas através de uma

<sup>2</sup> Ver os diários revisitados de Darcy Ribeiro descritos em MAGNANI, J. G. 1997. O velho e bom caderno de campo. Revista Sexta Feira, n.1, p. 8– 12, maio 1997.

etnografia realizada ao longo do meu primeiro ano de mestrado junto à Comunidade Aham Prema.

A observação participante é um recurso metodológico importante no trabalho de campo antropológico. Essa imersão inicial me permitiu vivenciar de modo mais intenso as práticas do grupo localizado em Minas Gerais. Favret-Saada (2005) afirma que não parou de oscilar entre 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.” (FAVRET-SAADA, 2005, p.157) Cornélia Eckert (1994) afirma que a Antropologia vive um rico momento de auto-avaliação, auto-crítica do passado e do presente. Abre-se, assim, espaço para se problematizar, no corpo das práticas antropológicas, o tema da constituição do “si-mesmo” do etnógrafo como “um outro”, confrontado na escritura de seu texto com o lugar de autoria/autoridade de sua produção teórico-conceitual.

Márcio Goldman (2003) reflete sobre “a possibilidade de manter o ponto de vista antropológico tradicional, quando o objeto observado faz parte do coração da sociedade do observador.” (GOLDMAN, 2003, p.445). O antropólogo descreve que certa noite, durante seu trabalho de campo em Ilhéus, uma mãe de santo perguntou se ele poderia transportar em seu carro alguns objetos rituais que seriam fruto de um despacho. Ele respondeu que sim, e levou as filhas de santo e os objetos ao local combinado. Ficou esperando no carro e olhando discretamente enquanto elas completavam o ritual. Ele afirma que ouviu “o som de instrumentos de percussão; imaginei primeiro, serem atabaques, depois algum ensaio de bloco afro”. (GOLDMAN, 2003, p. 447), mas tarde conversando com um de seus informantes, descobriu que não havia nenhum terreiro ali por perto e chegou à conclusão de que os tambores que ele ouvira “simplesmente não eram desse mundo”. (GOLDMAN, 2003, p.448).

Muito mais do que encontrar uma explicação para os tambores, o antropólogo afirma que ficou muito tempo imaginando o que fazer com essa história e concluiu que o que importava não era o fato de os tambores que ele havia ouvido serem dos mortos ou dos vivos. O que importava era que ele havia levado a sério a história e foi por ela afetado, no sentido que Favret-Saada (1990) conferia a expressão. Da mesma forma, sou questionada o tempo todo sobre a veracidade dos fatos encontrados no decorrer de minha experiência etnográfica, diversos curiosos se questionam se o objetivo de minha pesquisa é desmascarar o charlatanismo e começam as inúmeras gargalhadas quando começo a descrever o objeto da pesquisa. Jasmuheen afirma que a chegaram a lhe oferecer dinheiro em troca da permissão de segui-la por toda a parte para provar que ela não estava comendo escondido. Keith Hull (1986) se questiona

sobre o que é suficiente para definir o humano? Certamente a alimentação é um dos critérios básicos, o *prana prasakti* e a possibilidade de viver sem a ingestão de alimentos é tido como impossível para o senso comum, mas em contrapartida há toda uma ciência nativa buscando provar e comprovar todos os seus métodos incessantemente.

Favret-Saada (2005) afirma se surpreender com a clareza de suas escolhas metodológicas e afirma que tentou fazer da “participação” um instrumento de conhecimento. O trabalho realizado no Bocage francês não era nem observação participante e nem empatia. Por definição, o gênero de empatia supõe distância: é justamente porque não se está no lugar do outro que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá, e quais “sensações, percepções e pensamentos” ter-se-ia então. Segue afirmando que é preciso aceitar as intensidades específicas de ocupar o lugar do outro, em vez de imaginar– se lá pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados. De acordo com Goldman (2003), fazer etnografia poderia ser entendido, antes, sob o signo do conceito deleuziano de “devir” – desde que, é claro, sejamos capazes de entender bem o que poderia consistir esse “devir-nativo”.

Compreenderemos também que “afeto” não tem aqui absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas o de “afecções”: um devir-cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal; significa que “o que acontece ao cavalo pode acontecer a mim”, e que essas afecções compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência. (GOLDMAN, 2003, p. 464)

Os informantes de Márcio Goldman (2003) eram também seus amigos pessoais, o antropólogo afirma que se sentia constrangido em agir como “pesquisador”; e por esse motivo nunca tomou nota na frente deles. Conduzi meu trabalho de campo de forma muito semelhante, pois, compartilho da ideia de que a etnografia não tem muita relação com entrevistas– estas servem apenas como complemento das informações que são obtidas por outras vias.

Num registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei em Ilhéus se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, “catar folha”: alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (“catando”) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará. (GOLDMAN, 2003, p.455)

A reflexão teórica aqui apresentada visa mostrar como é possível o etnógrafo usar suas perturbações/ afetos como alavancas do conhecimento. Longe de ser um

observador neutro, o etnógrafo ainda está preso na situação observada, foi-lhe atribuído um lugar, o que lhe permite investigar a tensão visível/invisível ou mesmo dizível/indizível. Os materiais recolhidos em campo são de uma densidade muito particular e permeados por uma forte intensidade emocional, sendo necessário por vezes aceitar se perder<sup>3</sup>. A análise por via de uma antropologia dos afetos conduz inevitavelmente a certeza de que a minha posição enquanto antropóloga não era simplesmente a de alguém que registrou a vida das pessoas que estavam realizando o processo de 21 dias, mas também a de alguém que tanto afeta essa vida, quanto é afetado por ela.

## A COMUNIDADE AHAM PREMA E O ENCONTRO ETNOGRÁFICO COM O PORTAL PARVATI

Elcy Sideral, que é natural de São Paulo, capital, depois de anos morando em Londres e rodando a Europa, despertou para uma “nova consciência”, em que o sistema já não era mais uma opção, e juntou-se a muitos jovens que tinham Paz e Amor como lema. Após assistir ao último show do Led Zeppelin em sua formação original, na Inglaterra, decidiu voltar à Terra a Natal. Com um diploma de Língua Inglesa e experiências que lhe dariam vantagens no mercado de trabalho, Elcy tinha o perfil de uma pessoa “bem sucedida”, mas optou por abandonar a cidade e, no dia 4 de dezembro de 1982, foi com mais três amigas viver junto à natureza no interior de Minas, fundando assim a comunidade *Aham Prema*<sup>4</sup>.

A narrativa aqui apresentada é a junção da história contada por Oberom no livro viajando na luz com diversas outras contadas com muito orgulho por moradores do local. Naquela época, São Lourenço era um polo do mundo alternativo, onde acontecia o Movimento dos Médicos Pés Descalços<sup>5</sup>, um encontro para troca de informações aquarianas, além de ser um ponto místico do planeta. Localizada no bairro Mato Dentro na zona rural de Soledade de Minas, muito próxima à cidade de São Lourenço a comunidade alternativa *Aham Prema* conta atualmente com mais de 20 famílias residindo no local.

Soledade de Minas é uma cidadezinha de apenas 5 mil habitantes, no sul de Minas Gerais e não por acaso é o local onde nasci, e cresci. Na verdade, nasci em São Lourenço, pois em Soledade de Minas não há hospitais, bancos, supermercados e só há uma escola

<sup>3</sup> Ver RÉMY, Catherine. *Accepter de se perdre. À propos de l'engagement ethnographique de Jeanne Favret-Saada*. 2012. Disponível em: < <http://gspm.ehess.fr/docannexe.php?id=1508> > . Acesso em: 19/06/2017.

<sup>4</sup> De acordo com o Glossário disponível no livro *Viajando na Luz: “Eu sou o amor Divino”*. “Aham é a centelha divina, a personalidade no aspecto divino, Eu Sou. Prema é o verdadeiro amor a Deus, amor transcendente ao Divino. O estágio perfeccional da vida.” (OBEROM, 2017, p.351)

<sup>5</sup> O movimento dos médicos pés descalços foi criado pelo médico sanitarista, sociólogo e escritor Márcio Bontempo. Márcio Bontempo é autor de 87 obras até o momento, sendo 5 grandes best sellers nacionais e dois internacionais. Considerado o introdutor da Medicina Natural Científica (Naturopatia Clínica) no Brasil. Atualmente não reside mais em São Lourenço, e sim em Brasília, onde atua como Diretor do Núcleo de Saúde da União Planetária-DF. Fonte: < <https://www.marciobontempo.com.br> >

estadual e nenhuma escola particular. O surgimento da comunidade Aham Prema, me é narrado por Oberom, primogênito de Elcy, que segundo ele “*creceu vendo sua família crescer.*” Seu irmão Samadhi nasceu um ano e um mês depois e em logo vieram Nirvana, Satori, Lilás, Celeste e por último Sundara. Todos nasceram em casa, com a ajuda de uma parteira vizinha, cresceram sem açúcar branco, carne, remédios, televisão e durante algum tempo, sem eletricidade também. Ouviram desde a infância as histórias do yogi Paramahansa Yogananda<sup>6</sup> e tendo acesso a literaturas ligadas ao autoconhecimento, e afirmam que sempre acreditaram na possibilidade da alimentação prânica, bilocação, criar coisas a partir do nada, comunicação telepática, canalização e etc.

Estudei na mesma escola que o pessoal da Aham Prema. Além dos filhos de Elcy citados acima, convivi com nomes curiosos como Areia, Vida, Lua, Cairé, Duende, Oceano, Lahiri, Ramayana e etc. Sai Baba, Yogananda, Giri Bala e os assuntos planetários citados acima nunca me foram estranhos devido à nossa convivência. Lembro-me do grupo de djembe<sup>7</sup> da família da Areia, de quando a família do Cairé e da Tainá participou de um dos episódios com maior audiência do reality show Troca de família<sup>8</sup>, devido ao tamanho “choque de cultura entre as duas famílias”. Da barraquinha na feira de artesanato do D’angio, das mães dos meus amigos que eram massoterapeutas, professoras de Yoga e de como o ENCA (Encontro Nacional das Comunidades Alternativas) era o momento mais aguardado do ano. Tenho fortes lembranças de sentar no pátio da escola para ouvir as histórias incríveis que o pessoal contava quando voltava dos encontros.

Segundo Oberom (2008), com o fortalecimento das comunidades houve a necessidade de uma organização maior e sua legalização. Sendo assim, a ABRASCA – Associação Brasileira de Comunidades Alternativas foi criada em 1982 em São Lourenço e passou assim a promover os encontros das comunidades alternativas. A “nação arco-íris” passou a reunir pessoas com o propósito de descobrir uma forma holística de viver. “Yoga; Tai Chi; dieta vegetariana; práticas medicinais alternativas como fitoterapia, radiestesia, do-in, gemoterapia, florais, massagens, partos naturais, etc; educação ambiental; reflorestamento; meditação; reciclagem; artes; artesanato; construções alternativas.” (OBEROM, 2008, p.345).

<sup>6</sup> Paramahansa Yogananda é considerado o pai da Yoga no Ocidente por ser o primeiro grande mestre indiano a fixar residência na América. Em 1920 fundou em Los Angeles a sede internacional da Self-Realization Fellowship. O jornal Los Angeles Times o noticiava como: “Um hindu invadindo os Estados Unidos para trazer Deus (...), pregando a essência da doutrina cristã.” Fonte disponível em: <http://yoganandabrasil.com.br>

<sup>7</sup> Djembe é um instrumento de percussão tradicional do Oeste Africano confeccionado em tronco de madeira, que é escavado no formato de um cálice e pele é posta no topo da peça e esticada por cordas. O grupo da família a qual me refiro se chama Badenhá Foli, e é famoso por confeccionar seus djembes veganos com madeiras nobres recicladas, cordão 100% PET, argamassa de ferro e pele ABS forrada com tecido de algodão. A pele vegana desenvolvida pela família produz um som fiel aos djembes e dununs tradicionais. Ver <http://badenhafoli.wixsite.com/badenhafoli/about3>

<sup>8</sup> Troca de Família é um reality show brasileiro exibido pela Rede Record. É a versão brasileira do ‘Trading Spouses’ da Fox, onde duas mães totalmente diferentes trocam de lugar por uma semana.

O encontro de comunidades alternativas tomou um caráter espiritual, uma celebração para a cura do planeta, em que diversas linhas espirituais comungam numa intensa vivência comunitária de uma semana, hoje com a presença de pessoas de todo o mundo, de comunidades das mais diversas partes do globo. O intercâmbio das experiências de soluções para uma vida melhor estendeu-se também para aqueles que buscam alternativas de vida dentro dos centros urbanos. (OBEROM, 2008, p.347)

Esta descrição inicial é fundamental para ambientar a presente pesquisa e explicar como cheguei ao presente objeto. Quando estava no início da graduação em Ciências Sociais ao ter contato com o livro *O processo ritual* de Victor Turner (1969) e sua definição de *communitas* me veio uma enorme vontade de realizar uma etnografia junto à comunidade citada acima. No meu imaginário, a *Aham Prema* além de uma *communitas*, era uma sociedade contra o estado<sup>9</sup>, nos moldes descritos por Pierre Clastres (1978). De acordo com Turner (1974), entre as mais extraordinárias manifestações da “communitas” encontram-se os movimentos milenaristas, que surgem no meio de massas desarraigadas, na cidade e no campo, vivendo à margem da sociedade. Na moderna sociedade ocidental, tais valores estão surpreendentemente presentes na literatura e no comportamento do fenômeno que veio a ser conhecido como a geração *beat*, a que se sucederam os *hippies*.

Ao longo de minha trajetória acadêmica inicial, o desejo de pesquisar este universo foi crescente, e eu desejava realizar algo inspirado pelos chamados estudos de comunidade<sup>10</sup>. Quando certa vez estava trocando os canais da televisão, e dei de cara com Oberom dando uma entrevista para o programa Tabu do canal *National Geographic* cujo tema do episódio era Dietas Exóticas.<sup>11</sup> Reconheci o irmão de um grande amigo na tv imediatamente e me surpreendi com a informação de que ele e sua família experimentavam a chamada alimentação prânica desde 2001. A energia aqui chamada de Prana é entendida como energia vital, uma partícula de inteligência cósmica que está e sempre esteve em nós e em nosso entorno.

As religiões chamam essa energia de “Deus” ou “Supraconsciência” e acreditam que seja onipresente onipotente e onisciente. A física quântica chama essa energia de “grande energia de unificação” e também acredita que ela está em toda a parte, é onipotente e onisciente. Os difusores da Nova Era dão outros nomes a essa energia – “Tudo O Que É”, “Inteligência Divina” etc. Todos eles não passam de rótulos para descrever a mesma força ou poder. (JASMUHEEN, 2000, p.10/11)

<sup>9</sup> Ver CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, Tradução Théo Santiago, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

<sup>10</sup> Para melhor compreensão dos chamados estudos de comunidade. Ver OLIVEIRA, Nemeu da Silva; MAIO, Marcos Chor. *Estudos de Comunidade e Ciências Sociais no Brasil*. Soc. estado. Brasília, v. 26, n. 3, p. 521-550, dez. 2011.

<sup>11</sup> O programa completo está disponível no seguinte link: < <https://www.youtube.com/watch?v=l8BgqejAtCs>>

De acordo com Oberom, o prana é uma substância do mundo etérico e princípio vital do cosmos físico. No mundo físico, existem duas espécies de prana: 1– a energia cósmica vibratória, onipresente no universo que estrutura e mantém todas as coisas; e 2 – a energia que permeia e sustenta cada corpo humano por meio de cinco correntes ou funções chamados *Prana, Vyana, Samana, Udana* e *Apana*, que serão desenvolvidas cuidadosamente ao longo da dissertação. Ao pesquisar sobre o assunto, descobri que a família de Oberom havia inaugurado dentro da *Aham Prema* um local para a realização de um retiro espiritualista chamado Portal Parvati<sup>12</sup> onde era realizado um processo de 21 dias que introduzia as pessoas a uma vida prânica. Acabei realizando minha monografia no campo dos estudos de gênero e sexualidade e finalmente no mestrado escrevi um projeto de dissertação que possibilitasse tal inserção. O foco do estudo deixou de ser a comunidade Aham Prema como um todo, e migrou pra não só o Portal Parvati, mas para o processo ritual que era realizado lá.

Desenvolvi meu projeto descrevendo o trabalho do Portal Parvati o relacionando com práticas de jejum e com a literatura sobre comida e antropologia. e uma das primeiras coisas que percebi no campo foi que o viver de luz nada tinha a ver com jejum, muito pelo contrário entendi que durante o “processo de 21 dias a pessoa está sendo alimentada o tempo todo, por prana, por energia cósmica, luz divina.” Apesar de não ter tido nenhum contato direto anterior com Oberom, alguns de seus irmãos e diversas pessoas que moram na *Aham Prema* foram meus amigos durante a infância e adolescência e fazem parte significativamente de minha memória afetiva. Ele foi extremamente simpático e se mostrou muito aberto à realização de minha pesquisa, autorizou minha ida diária ao Portal Parvati para acompanhar as orações e a auto avaliação diária que era realizada pelas pessoas que estavam experienciando o ritual.

Oberom é um dos filhos de Elcy, e o rosto mais famoso do meio brasileiro e uma das grandes referências mundiais no assunto, viaja o mundo com palestras, workshops, vivências e livros escritos sobre consciência prânica. É formado em Educação Física e pós-graduado em Nutrição Humana e Saúde pela UFLA – Universidade Federal de Lavras, com especialização em Yoga pelo Instituto Lonavla (Índia) realizado através da FMU em São Paulo. Oberom me disse que só ele leva o crédito, mas que a equipe por trás é quem dá todo o suporte e quem merece reconhecimento. O portal continua funcionando sem a sua presença, visto que ela em alguns períodos é bem rara. Carly Machado (2006) ao descrever os “bastidores” da estrutura da cena raelina<sup>13</sup>, trabalha a categoria de “Invisíveis

<sup>12</sup> De acordo com o Glossário disponível no livro *Viajando na Luz: “Filha da montanha”*. Nome da mãe divina. Consorte de Shiva, também chamada de Devi. Ela pode ser Kali, um aspecto feroz da mãe divina. As manifestações de Shakti podem ser: Radha, Durga, Lakshmi, Saraswati e Savitri. Parvati é também o nome espiritual de minha mãe, Elcy.” (OBEROM, 2017, p.357)

<sup>13</sup> O Movimento Raeliano é grupo religioso criado por Claude Vourilhon que se auto denomina o Profeta Raël. Atribuindo a criação da vida humana na Terra a seres extraterrestres, o Movimento Raeliano teve origem na

fundamentais” os definindo como: “*os responsáveis pelo funcionamento do movimento e sua infraestrutura desaparecem quando celebridades e caricaturas entram em cena. Sua função é “garantir o show”, mas não participar dele.*” (MACHADO, 2006, p.14). Tal definição inspirou o modo como o trabalho “invisível” dos demais facilitadores é analisado em minha dissertação.

De acordo com Oberom o ano de 2001 foi o ano do salto quântico de sua família. Foi nessa época que conheceram o livro “Viver de Luz: a fonte de alimento para o novo milênio” da australiana Jasmuheen e oito membros de sua família fizeram o “Processo de 21 dias” citado no livro. Após sua família ter realizado o processo descrito no livro e ter ficado nove meses ingerindo apenas líquidos, seguem rigorosamente uma disciplina até os dias de hoje que consiste em: quatro dias tomando basicamente sucos, “com algumas concessões a coisinhas gostosas esporadicamente”, e três dias no “seco” em que não ingerem nada, nem mesmo água. Oberom relata que logo depois que passaram pelo processo, começaram a receber na sua casa pessoas desconhecidas querendo “nosso suporte para fazer o que fizemos”. Até que em janeiro de 2003, conheceu Gohar, um “businessman de 36 anos que também estava procurando o autoconhecimento e a realização espiritual”.

Três meses depois do nosso encontro com Gohar, ele estava inaugurando o Portal Parvati – espaço construído exclusivamente para receber pessoas interessadas em realizar o processo de 21 dias. Depois de alguns meses recebendo e acompanhando processos dentro de nossa própria casa, o Pai Eterno/Mãe Divina, através de minha avó, incumbiu-nos de cuidar de um terreno com o esqueleto de uma pousada, ao lado de uma floresta e com uma vista linda da comunidade (...) Desde a inauguração o Portal Parvati nunca ficou vazio, com pessoas vindas das mais longínquas partes do globo. (OBEROM, 2008, p.15)

## O RITUAL DO PRANA PRASAKTI

O ritual popularmente conhecido como processo de 21 dias não está ligado a nenhuma religião, mas é uma ferramenta que pode ser utilizada por todas. Os adeptos deste estilo de vida acreditam que o jejum tem o poder de mudar a informação genética com a qual todo ser humano nasce desde que a pessoa consiga alterar o seu sistema de crenças através de uma reprogramação física, energética, mental e espiritual. É um ritual que promove uma reprogramação orgânica onde o sistema digestivo será em parte desativado e o sistema endócrino será ativado. Em sua descrição o objetivo do processo é fazer com que a pessoa se torne apta a viver da captação da energia cósmica ao invés

---

França e desde seu surgimento em 1973 expande sua atuação para diversos países, inclusive o Brasil. Com perfil transnacional, este movimento difunde suas idéias através dos meios de comunicação de massa e seu evento de maior eficácia midiática foi o anúncio do nascimento do primeiro clone humano denominado “Eva” pelas lideranças do Movimento, em 2002. A cosmologia raeliana define-se como atéia e atribui suas idéias a fontes científicas extraterrestres. (MACHADO, 2006)

de viver da ingestão de elementos sólidos (comida). O ser humano passa a viver em cooperação mútua e benéfica com o cosmos e com tudo que emana energia no planeta.

O processo de 21 dias é uma iniciação espiritual pela qual a memória celular é alterada. A fé é o ingrediente básico para realmente se desfrutar do milagre e ter um contato próximo com o Agora, o Eu superior, o Eu Interno, o Eu Divino, a Essência Cósmica, o Brahman, o Eu sou, o Paraíso, Allah, Tupã, Jah, Deus, Momento em que podemos ouvir a voz de nossa consciência e nos autoconhecer. (OBEROM, 2017, p. 347)

Entrei em contato com o Portal Parvati através de um e-mail simples solicitando informações acerca dos retiros e do Processo de 21 dias. Sem o contato com a instituição, não há nenhuma informação disponível na internet acerca das atividades realizadas no Portal Parvati, não há sites, páginas, blogs, nem mesmo fotos do local. Recebi uma resposta afetuosa e dois links do Google drive com informações de localização, custos do processo, regras a serem seguidas e um impressionante questionário. O documento começava da seguinte forma:

Quando as pessoas ouvem falar desse Processo pela primeira vez, as reações variam muito! Para os que sentem que esse Processo desperta ecos dentro de si e sabem, no fundo do coração, que é para eles, está tudo perfeito. Embora esse Processo o leve de volta para Deus, embora seja algo além de tudo quanto você conhece – há alguns obstáculos a serem transpostos e algumas pontes a serem cruzadas, obstáculos e pontes que foram criadas pela mente que está negando sua grandeza e autenticidade. Se você tem realmente noção da maravilha que é, de seu verdadeiro potencial – esse Processo é desnecessário; basta fazer as malas e voltar imediatamente para casa! Mas, até hoje, nossa natureza é de luta e dor, e não de paz e fluência, de modo que precisamos criar um Processo que nos possibilite PARAR e entrar em nosso interior. Um Processo mental para nos liberar da mente. E é provável que seja o que você está procurando. Portanto, o objetivo deste questionário de auto-sondagem é possibilitar que você saiba se o Processo de 21 dias é realmente para você neste momento.

O questionário ao qual me refiro tem como objetivo uma auto-sondagem que torne a pessoa ciente de que deve deixar a sua vida em suspenso durante 21 dias, submetendo-se explicitamente a uma série de regras e abandonando completamente o contato com o mundo externo. Ou seja, telefones, internet, televisão e demais não são permitidos. Como o Processo diz respeito à renúncia ao ego e a todas as crenças, é importante que, ao tomar a decisão, a pessoa enfrente corajosamente essas perguntas. *“Você precisa responder SIM honestamente a todas essas perguntas. Leia cada pergunta com calma e responda para si mesmo/a”*.

### ***Questionário de auto-sondagem.***

1. *Estou disposto a me submeter à maneira da Inteligência Divina agir?*
2. *Estou preparado para aceitar explicitamente uma série de “regras” para os 21 dias?*

3. *Estou disposto a deixar minha vida inteira em “suspensão” durante 21 dias?*
4. *Sei que meu apego a pessoas, crenças ou coisas pode impedir-me de perceber meu verdadeiro potencial e minha grandeza, e de chegar ao autodomínio?*
5. *Tenho consciência da diferença entre abandonar pessoas e coisas e abandonar meu apego a pessoas e coisas?*
6. *Tenho plena noção do quanto a mente pode ser poderosa e que ela cria o que eu chamo de realidade 100% do tempo e que isso inclui o tempo que eu despendo no Processo de 21 dias?*
7. *Eu também sei que isso significa que, aconteça o que acontecer no Processo, é algo criado por minha mente e faz parte do Processo que eu criei e ao qual devo me submeter – para liberação e cura?*
8. *Como exemplo, digamos que depois de 11 dias do Processo, seus intestinos ainda não funcionaram. Digamos que você cria uma dor nessa área e fica com medo de estar com uma obstrução intestinal. Você sabe que, embora sua mente tenha criado a dor, ela também lhe diz que a dor pode ser real. Você fica mais assustado ainda e, se sucumbir a esse drama criado pelo medo, estará dizendo não à maravilha e grandeza de seu Ser e à capacidade de se curar com a energia Divina. Como você criou essa dor mentalmente, pode acabar com ela, simplesmente com sua fé, entrando dentro de si mesmo e pedindo ajuda. Esse processo foi criado pela mente e pode ser eliminado de sua mente. Compreende isso? É claro que não há necessidade alguma de isto acontecer durante o Processo.*
9. *Sei que o Processo de 21 dias vai mudar minha vida a partir do exato momento em que eu ouvir falar dele e que eu nunca mais voltarei a ser a mesma pessoa?*
10. *Sei que não sou obrigado a passar por este Processo? Os desafios que podem trazer são seus e só seus e, por isso, é muito importante que você entenda com o que está se comprometendo. Tem certeza absoluta de que você sabe do que se trata e o que está escolhendo?*
11. *Tenho certeza absoluta de estar optando por passar por esse Processo por ele mesmo e por nenhum outro motivo? Que não é por causa de minha família, de meus amigos, de meu líder, de meu mestre, nem de pressão de grupo ou algo do gênero? Há muitos benefícios que podem advir desse Processo, como mais saúde e o peso ideal. No entanto, só o seu desejo de atingir essas metas não são suficientes para você começar esse Processo.*
12. *Sei que minha fé é necessária para eu chegar ao Autodomínio ou à expansão de consciência?*
13. *Sei que o Processo dos 21 dias não tem o objetivo de me levar a parar de comer, mas que o não comer durante os 21 dias é apenas uma ferramenta que me conduz ao contato consigo mesmo? E que o apego à ideia de parar de comer pode limitar meu Processo?*
14. *Tenho noção da possibilidade de beleza, clareza, leveza, estado de ser, comunhão e beatitude, gentileza, amor e paz, alegria e liberdade que esse Processo pode me trazer? Estou preparado para isso?*
15. *Tenho consciência de que não poderei fazer uso de nenhum medicamento durante os 21 dias?*

Se você conseguir responder sim a essas perguntas, “você está sintonizado com a pureza e tem condições de estar à altura da sacralidade deste Processo.” No documento que me foi enviado, dentre as instruções, estava explícita a importância da leitura do livro “Viver de Luz: a fonte de alimento do novo milênio”, de Jasmuheen, antes de tomar a decisão.

Ainda a melhor referência é o livro Viver de luz, esteja com ele enquanto estiver fazendo o processo. Não burle regras, não vá fazer social porque está entediado, não tome banho frio porque está sentindo muito calor, não faça um processo da sua cabeça, pois não estará fazendo o processo de 21 dias, estará fazendo o processo da sua cabeça e isso pode trazer consequências diferentes. (Oberom – facilitador no Portal Parvati)

Caso você faça uso de alguma medicação, você deve entrar em contato para que a equipe avalie se você está apto a passar pelo Processo. Além disso, eles deixam bem claro que não realizam acompanhamento médico. Neste documento as opções de acomodações são descritas detalhadamente, além dos serviços opcionais, não inclusos no valor do processo. O investimento para o período dos 22 dias é de R\$ 2.240,00 – quarto pequeno; R\$ 2.960,00 – quarto grande R\$ 3.230,00 – chalé e quarto do templo. A justificativa para o fato de o Processo ser remunerado é que o portal é composto por uma equipe de 6 facilitadores, 1 faxineira e 1 ajudante de serviços gerais. E para que a qualidade do trabalho e de uma infraestrutura que propicie a interiorização e o conforto aos participantes, todos estes servidores são devidamente remunerados. O portal oferece também uma modalidade de retiro destinada apenas a pessoas que já realizaram o processo de 21 dias e sentem a necessidade de cura, reconexão e estabilização na Presença. Diferentemente de quem passa pelo processo, o retirante tem a flexibilidade de direcionar sua própria disciplina quanto à ingestão de líquidos e atividades, além da decisão de quantos dias pretende ficar no local em retiro. O retirante pode usufruir de espaços comuns como a pintura de mandalas, utilização da biblioteca e meditação no labirinto. Mas deve se comprometer a vivenciar a estadia em silêncio, sem interação com a comunidade ou demais pessoas. Não são feitas reservas para retiros durante os meses de dezembro e janeiro, devido ao grande número de pessoas que buscam fazer o processo de 21 dias neste período. Dentre os serviços opcionais se encontram:

- Massagem ayurvédica. Duração 1h R\$ 107,00.
- Aulas de yoga com Satori, formado em Educação Física, com extensão em Anatomia aplicada ao Yoga, com formação em Yoga Clássico e em Hatha Yoga. Passou pelo Processo em 2004. Duração 1h R\$ 80,00
- Cristaloterapia (aplicação de cristais nos chakras e meridianos), com Blair Alexandra Prata, que passou pelo Processo em 2008 e 2012. Duração 1h. R\$107,00

- Banho com hidromassagem. Duração 20 min. R\$ 35,00
- Lavagem de roupas. Contribuição espontânea.
- Loja Lakshmi com artigos indianos, cosméticos naturais, livros e artesanato.
- Leitura de Aura com Lilás. Passou pelo Processo em 2005. Duração 1h R\$ 125,00

Se as respostas ao questionário forem positivas, você deve contatar o portal com antecedência. Como há limitação de vagas, *a reserva deve ser feita com bastante antecedência*. Para que a reserva seja feita você deve escrever informando a data que deseja iniciar assim como o tipo de acomodação que gostaria de ficar. A equipe se compromete a responder o mais breve possível confirmando a vaga ou passando datas e acomodações alternativas. Assim que tudo for acertado você deve fazer o depósito de 50% do valor para que a reserva seja feita.

## A MESA DE CIRURGIA DA NATUREZA QUE OPERA SEM BISTURI

Segundo Jasmuheen (2000) a pessoa que quer realizar o processo deve se preparar para três semanas isolado do mundo – nada de telefonemas, nem de computadores, nem trabalho ou emprego, nada de vida social. Deve desistir de todas as tarefas e ideias de fazer alguma coisa durante esse período, não pode se preocupar com ninguém – “sua única preocupação é com você mesmo”.

- Afaste-se do mundo exterior tanto quanto possível. Com mundo exterior queremos dizer seu trabalho, sua família, seus amigos, atividades sociais e até o apego à companhia de seus animais de estimação. É preferível estar longe de casa, onde as distrações podem acontecer facilmente.
- Depois de começar esse processo, você não pode abandonar seu meio ambiente mais próximo, nem se preocupar com nada de natureza mundana. Portanto, termine todas as suas tarefas ou deixe-as organizadas para outras pessoas tomarem as providências necessárias como, por exemplo, marcar entrevistas, reuniões, pagar as contas, molhar o jardim, cuidar dos animais de estimação, etc. (JASMUHEEN, 2000, p.124)

O processo ritual <sup>14</sup>é dividido em três etapas. Os facilitadores deixam claro que é fundamental que a pessoa saiba que estará realizando uma diferente, estranha e muitas vezes dolorosa experiência física, mas que não acarreta em morte. Sintomas como dor de cabeça, irritabilidade, dores musculares, fraqueza, náusea, insônia, inquietação são

<sup>14</sup> Turner (1974) afirma que o ritual está associado à ideia de um retorno ao equilíbrio espiritual de um indivíduo ou grupo que possuía uma perturbação e é realizado de modo que nem o tempo, o espaço e nem os indivíduos nele envolvidos são os mesmos da vida cotidiana. Pessoas, tempo e espaço estão sob influência de uma atmosfera simbólica que os ressignifica e transforma seus atributos e status.

descritos como sinais de que o corpo está se purificando. Jasmuheen (2000) afirma que é uma “*mesa de cirurgia da natureza que opera sem bisturi*” e que depois de completar os 21 dias, você não vai mais precisar de comida para viver, nem para lhe proporcionar energia. “*Sua alimentação e energia (nutrientes) serão fornecidos pela Luz. Você vai dar o Salto da Fé e, para isso, aconselho-o a dar um passo além da Ilusão.*” (JASMUHEEN, 2000, p.113).

- **O CORPO FÍSICO: A primeira semana.**

Nos primeiros sete dias é trabalhado o corpo físico e a expressão da identidade do ego. A pessoa retira de seu organismo a entrada de qualquer tipo de elemento externo, incluindo todo tipo de líquido, inclusive água. Do terceiro para o quarto dia dessa primeira semana há um realinhamento dos chakras e uma alteração na memória celular. É normal que as pessoas percam o sono, mas não é uma regra, cada organismo reage de forma distinta; dependendo do estado mental não se sente nem fome, nem sede, tampouco fraqueza. A primeira semana é chamada de travessia do deserto interno. Nestes sete dias iniciais, a desintoxicação começa com uma parada radical do sistema digestivo, forçando, em nível mental e energético, a maior atividade das glândulas pineal e pituitária.

Uma semana onde a gente tira todos os apoios do nosso ego e a gente passa uma semana sem social, sem entretenimento, sem conversa, sem comida e incluso sem aquilo que o nosso corpo entende como o seu sustento primário, que é a água. O ego entra numa situação radical em que ele se mostra bastante.

(Oberom – facilitador no Portal Parvati)

- **O CORPO EMOCIONAL: A segunda semana.**

Na segunda etapa é trabalhado o corpo emocional, é nesta semana que acontece a limpeza das ligações kármicas, “devemos enviar Luz às pessoas que aparecem na tela mental– perdoar, pedir perdão agradecer e curar. De acordo com os facilitadores, durante essa semana o ego leva você a reviver conflitos, traumas e medos do passado. Superada a desertificação interna, a fase mais difícil do processo, pessoa encontra o Oásis da Vida que é a água. O mínimo que se deve tomar de líquido é um litro e meio, chás e sucos são permitidos, porém o suco com 25% de concentração, apenas suco de fruta em água. Na primeira visita que realizei ao Portal, encontrei uma mulher do Rio de Janeiro que estava no sétimo dia da primeira semana, relatou que naquele dia em particular seu ego havia dado muito trabalho e ela não havia conseguido dormir; contando os segundos para que chegasse finalmente meia noite pro dia virar e ela já poder beber água. Afirmou ter sentido gosto de fruta muito forte na boca, e que sentiu que saíram pedacinhos de seus lábios. Presenciei o seu primeiro copo de água em 7 dias. Durante a oração um relógio despertou e Magali, uma das facilitadoras foi até ela com uma jarra e encheu meio copo de água.

Ao contrário do que pensava o primeiro contato não era abundante. Era regrado, e outro meio copo de água seria servido somente 1 hora depois. Nirvana, outra facilitadora disse que sabia que ela estava sentindo a boca muito seca, mas que se ela bebesse de uma vez o organismo não saberia responder e ela iria ter a sensação de sede cada vez maior. Nirvana seguiu dando dicas, como por exemplo, que era pra ela beber lentamente a água, pois era melhor estar sempre bebendo durante a 1 hora, do que beber o meio copo nos primeiros 15 minutos e ter que permanecer 45 minutos sem água. Ao final da autoavaliação do dia de cada uma das pessoas, um dos facilitadores dá dicas de como enfrentar o dia seguinte. Por exemplo, diferentes trechos de caminhadas eram recomendados de acordo com o dia que cada uma das pessoas estava no processo. Como nesta semana o foco é o corpo emocional, os facilitadores também sempre lembravam as pessoas que o processo é feito pra dentro, que era pra enfrentar todas as vontades de socialização que iriam surgir nesta fase e que o silêncio era fundamental. Ao longo da segunda etapa do processo são oferecidos dois sucos por dia, bem diluídos às 9 horas e às 14 horas pra quem desejar, mas é sempre lembrado que as pessoas devem se policiar.

- **O CORPO MENTAL: A terceira semana.**

Na última etapa, é trabalhado o corpo mental, de acordo com os facilitadores é a mais importante do processo. Os praticantes afirmam que a pessoa estará totalmente livre dos conceitos sociais e médicos sobre a necessidade da comida na vida no ser humano. Ao longo da terceira semana, também são oferecidos dois sucos ao dia, um pouco mais concentrados (40%).

É a semana que o ego tende a ir para o futuro, planejamentos e coisas desse tipo. Essa é a semana de reafirmar a nossa presença, de fazer com que a gente volte pro aqui e pro agora. Esse trabalho ressoa no planeta. O processo é uma iniciação espiritual que não quer inflar o ego de ninguém, dar poderes... Apesar de ser sem comida, o objetivo dele não é fazer parar de comer, é buscar o autoconhecimento.

(Oberom – facilitador no Portal Parvati)

No meu primeiro dia no Portal, além da mulher no 7º dia da primeira semana, também encontrei outra mulher de Caxias do Sul que estava no 6º dia da terceira semana. Ao final do relato de autoavaliação de seu dia, os facilitadores sugeriram que ela aproveitasse o dia seguinte como se ela estivesse no meio do processo, e que não deixasse a ansiedade tomar conta. Indicaram que ela só deveria começar a arrumar as suas coisas pra ir embora após a oração do dia seguinte, ou seja, no final da noite. Jasmuheen afirma que o refinamento consciente traz consigo grande liberdade e uma sensação de ser ilimitado, existindo num emaranhado temporal entre passado, presente e porvir. As pessoas ficam livres da necessidade de comer e da necessidade de dormir. Além disso, afirma “a gente

fica livre para utilizar o calendário gregoriano de 1260, ou o calendário maia de 1320, ou entrar no fluxo do tempo divino, onde a gente sempre está no lugar certo e na hora certa.”

Durante os últimos anos, muitas vezes fui orientada pelos Mestres no sentido de parar até mesmo de ingerir líquidos. Eles me asseguraram que o corpo só precisa da “Luz Líquida”. Mas eu gosto de me reunir com os amigos para tomar uma xícara de chá e – no momento em que escrevo – ainda não dominei meu tédio intermitente com a ausência dos sabores. Quando consigo parar de beber sem sentir que estou me negando algo, eu paro, pois desejo dar todos os passos do caminho com alegria e conforto, com facilidade e graça.  
(Jasmuheen )

Os praticantes do processo de 21 dias relatam perda de sociabilidade. Diversas pessoas afirmam que apesar de se sentirem bem e com muita energia, a vida social se torna muito mais difícil quando se deixa de comer. O modelo que Jasmuheen tornou público abarca uma realidade de leis universais, de faixas energéticas de consciência, Seres de Luz e Ascensão; muda à medida que as pessoas se desenvolvem e despertam novamente para sua própria divindade. O modelo permite experimentar a vida como uma viagem de assombro e felicidade.

Eu sou uma meditadora há 44 anos, eu amo meditação. Eu amo o silêncio, amo dar umas férias pra minha mente do macaco, eu adoro dar férias ao meu corpo emocional. Quantas pessoas no mundo comem por questões emocionais? Alguém aqui come por questões emocionais? Existem Sete bilhões e meio de bolhas de energia nos sistemas humanos, porque a gente fica tão impressionado com a questão da sobrevivência ? Há uma grande alegria em socializar usando a comida... vamos jantar juntos? Um jantar romântico? Tem todo esse jogo emocional que está rodeando a comida. Um casamento? Quanta comida é consumida num casamento? Um imprinting social sobre esses atos, nós buscamos consolo emocional na comida. É uma impressão muito forte dos nossos sistemas.  
(Jasmuheen 2017)

Carly Machado (2010) chama a atenção para o delicado debate entre família e liberdade individual quando grupos com um certo “*sentimento religioso inclassificável estão envolvidos.*” A antropóloga utiliza exemplos de divórcios, e cita o caso do sofrimento de um membro do movimento raeliano que foi privado pela nora do convívio com a neta. Afirmando que por vezes “*a rejeição dos familiares chega a alcançar níveis dolorosos para os envolvidos,*” (MACHADO, 2010, p.153). Durante o workshop com Jasmuheen, um dos momentos mais emblemáticos da noite ilustra a complexidade dessa relação família e liberdade individual descrita acima. No decorrer das perguntas realizadas à Jasmuheen, uma senhora pediu a palavra e muito emocionada mencionou que havia realizado o processo de 21 dias, relatando que sua família não aceitou e ela foi obrigada a voltar a comer, sob ameaça de ser internada, em suas palavras:

Acabei emagrecendo 10 kg, embora eu já estivesse muito magra, eu fiquei mais ainda. A experiência pra mim foi maravilhosa, a melhor experiência que eu tive foi quando fui fazer compras. Quando eu cheguei ao mercado, eu olhei tudo aquilo todas aquelas frutas e eu comecei a rir, a rir, a dar gargalhadas. E pensei eu não preciso de mais nada disso, que maravilha. Só que a minha família não aceitou, queriam me internar. Disseram que eu era louca, então eu voltei a comer, mas eu como agora só o que eu quero. Eu amo chocolate, bebo café, às vezes almoço, as vezes não almoço. E achei a experiência maravilhosa.

Jasmuheen ao responder a senhora afirmou que sabia do sofrimento que era pensar “minha família me ama, não é meu trabalho causar tanta dor e separação em relação aos meus entes queridos” sendo assim, sugeriu que ela concordasse em passar por testes médicos, afirmando que tais testes comprovariam que ela estava plenamente saudável. Aconselhou que com os resultados em mãos ela fizesse a seguinte pergunta à seus familiares: “Vocês vão parar de se preocupar comigo? E dar apoio as minhas escolhas, se eu comprovar o meu templo de saúde perfeita?” E a respeito do incômodo com a aparência e o reflexo perante os outros e os espelhos através somente da meditação e da entrega era possível ver milagres no nosso templo biológico (corpo):

Eu entrego a divindade que eu sou, cada célula, cada átomo, e cada molécula para você. Me alimente, faça que eu tenha o peso que você deseja que eu tenha. Quando eu fiz isso, minha essência falou aah ela tá muito magrinha... em 3 semanas, eu ganhei 8 kg sem comida. Verdade? Sim! Só por causa da clareza da entrega.

Uma professora de Yoga afirmou que voltou a comer depois de muito tempo, pois sentia falta da relação com as pessoas, se sentia distante da família. Leonardo (2009) afirma que comer é mais que ingerir um alimento, significa também as relações pessoais, sociais e culturais que estão envolvidas naquele ato. A cultura alimentar está diretamente ligada com a manifestação desta pessoa na sociedade.

Socialmente, não há motivo algum para não estar presente na hora do almoço e do jantar de outras pessoas. Por exemplo: você pode pedir uma tigela de sopa leve e uma bebida sem chamar atenção sobre si e sem parecer diferente. Assim que você estiver à vontade e aceitar sua nova maneira de ser, os outros não vão sequer notar ou se preocupar com o que você está comendo. Descobrimos que nossas atividades sociais e nossos negócios giram em torno de refeições em restaurantes, lanchonetes etc., costumam ser mais fáceis. (JASMUHEEN, 2000, p. 139)

Ao terminar o processo dos 21 dias, essa pessoa reprogramada, poderá ingerir os elementos externos que quiser, e somente se quiser e quando quiser, pois não é mais escrava da necessidade de ter que comer para viver. A comida então, antes uma necessidade vital, agora muda de sentido e passa a ser apenas e simplesmente um prazer bucal e mental e não mais uma obrigação orgânica. Muitos que passam pelo processo, decidem por voltar a

ingerir “coisinhas” esporadicamente, mas aprendem a realizar todo o processo de digestão na boca (usando a mastigação e a salivação), e não mais no estômago. Segundo Oberom “*só é possível se manter sem comer estando feliz. Não é o não comer que promove felicidade, mas é a felicidade que pode permitir o não comer.*”

Beig (2009) afirma que quando pensamos sobre o comportamento alimentar humano, temos que levar em conta que nenhum outro comportamento não automático se liga de modo tão próximo a sobrevivência, além disso, segue afirmando que “*a alimentação é uma junção entre o natural – sobrevivência – e o cultural – encarregado, este, de ditar todo o resto.*” (BEIG, 2009, p.2). Alimentar-se de determinadas coisas e não de outras é uma questão que pode estar além da geografia dos alimentos que cada região dispõe, diferentes culturas e diferentes. A autora segue afirmando que o alimento que se ingere carrega consigo pesos morais e éticos, que quando consumidos estarão presentes na “carne”, e então, dependendo da alimentação adotada, as pessoas se tornam puras ou impuras<sup>15</sup>; morais ou imorais, tanto no corpo quanto no espírito. “*A identidade religiosa pode ser considerada, muitas vezes, uma identidade alimentar.*” (BEIG, 2009, p. 3)

A pesquisa da medicina holística realizada por Jasmuheen aplicada pelo Portal Parvati revela que os seres humanos existem numa realidade física, naquilo que é chamado de sistema de quatro corpos – o corpo físico, o corpo emocional, o corpo mental e corpo espiritual. A autora compara os corpos a um violão de quatro cordas. Quando os quatro corpos não estão sintonizados uns com os outros, as pessoas experimentam graus variados de doença física, emocional ou mental, ou insatisfação com a vida. Quando eles estão afinados, a vida fica mágica. Quando esses corpos inferiores (chamados de inferiores por causa da frequência mais lenta de suas vibrações) estão sintonizados com a frequência dos corpos superiores, os seres humanos podem de fato realizar o seu grau máximo de potencialidade nessa vida. Telepatia, clarividência e a capacidade de viver sem comer – e até sem dormir – são apenas os subprodutos naturais de ser um instrumento afinado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEIG, Beatriz Bresighello. A prática vegetariana e os seus argumentos legitimadores: viés religioso. *Revista Nures* (Núcleo de Estudos Religião e Sociedade PUC-SP) nº 11 – Janeiro/Abril 2009. Disponível em: [http://www4.pucsp.br/nures/Nures11/artigo\\_beatriz.pdf](http://www4.pucsp.br/nures/Nures11/artigo_beatriz.pdf)>. Acesso em: 13/01/2017.

ECKERT, Cornélia. A antropologia na atualidade. *Anos 90*, Porto Alegre, nº 2, maio 1994. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/32027>>. Acesso em: Abr/2018.

<sup>15</sup> Ver DOUGLAS, M. Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu /Mary Douglas; tradução de Sonia Pereira da Silva. Rio de Janeiro: 1991.

FAVRET-SAADA, Jeanne (1990). “Ser afetado”. *Cadernos de Campo* (USP), n.13, pp. 155-161, 2005. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50263/54376>> Acesso em: Mai/2018.

GOLDMAN, Marcio. 2003. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos”. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. *Revista de Antropologia*, vol.46, n.2, São Paulo, pp. 423-444. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf>>. Acesso em: Abr/2018.

HULL, Keith. “What is Human? Ursula Le Guin and Science Fiction’s Great Theme”. *MFS Modern Fiction Studies* 32 (1), 1986, pp. 65-74.

LEONARDO, Maria. Antropologia da alimentação. *Revista Antropos* – Volume 3, Ano 2, Dezembro de 2009. Disponível em: <http://revista.antropos.com.br/downloads/dez2009/Artigo%201%20%20Antropologia%20da%20Alimenta%20E7%E3o%20-%20Maria%20Leonardo.pdf> Acesso em: 14/01/2017.

MACHADO, Carly. “Imagine se tudo isso fosse verdade” *O movimento raeliano entre verdades, ficções e religiões da modernidade*. Tese de doutorado, UERJ, 2006.

MACHADO, Carly. Novos movimentos religiosos, Indivíduo e Comunidade: sobre família, mídia e outras mediações. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 145-163 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872010000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000200008)> Acesso em: Mai/2018.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*: tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

### **Literatura nativa**

JASMUHEEN. *Viver de luz: A fonte de alimento para o Novo Milênio*. 2ª Edição, 2000.

JASMUHEEN. *Divine Nutrition: The food of Gods*, 2007.

JASMUHEEN. *Four body fitness : biofields & bliss*, 2011.

OBEROM. *No fluir da felicidade: uma aventura sobre os passos santos*. Editora Alfabeto, 2ª Edição. São Paulo, 2016.

OBEROM. *Viajando na luz*. Editora Alfabeto, 4ª Edição. São Paulo, 2017.

## **[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## DEL SUJETO VIAJERO Y SUS VÍNCULOS. EL VIAJE COMO MODO DE VIDA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

*Laura Mercedes Oyhantçabal*

Universidad de la República

### *Resumen*

En la sociedad contemporánea la globalización, el capitalismo, las tecnologías de comunicación y la relativa facilidad en el acceso a medios de transporte hacen que los movimientos poblacionales se tornen más frecuentes. Algunos individuos eligen el viaje como su modo de vida, se desarraigan de un territorio fijo para desplazarse de forma semi o no estructurada por tiempo indefinido, financiándose mientras viajan y sin otra proyección a futuro más que la de seguir viajando. Su elección es considerada un proyecto de vida individual que integra prácticas, disposiciones, apariencias y discursos específicos. En este artículo se realizó un recorrido teórico y etnográfico que expone e interpreta algunas de las prácticas, discursos y representaciones de los viajeros que adoptan el viaje como modo de vida. En particular, se hizo énfasis en cómo se autorepresentan e identifican como sujetos viajeros y de qué forma se vinculan con otros, tanto viajeros como «locales».

Palabras clave: viaje – modos de vida – nomadismo – vínculos – viajeros.

### INTRODUCCIÓN

En la actualidad, observamos un crecimiento marcado del turismo como práctica divulgada del viaje. Cada vez más nos encontramos con viajeros en nuestras ciudades, personas hablando en distintos idiomas, otros que, más o menos fácilmente, identificamos provienen del extranjero. Las prácticas de turismo se han incrementado y también diversificado, no todos viajan por los mismos motivos ni con los mismos objetivos. Se pueden distinguir diversas prácticas de viaje y discursos de viajeros de distintas edades que pertenecen a diversos países y sectores de la sociedad. En particular, hay una cantidad considerable de personas que optan por una forma de viaje que no siempre es organizada y estructurada previamente, y que implica el desarraigo permanente de un territorio fijo, de la familia nuclear, de ciertos bienes materiales. Algunos viajeros abandonan la vida

sedentaria para embarcarse en un viaje permanente porque eligen el nomadismo como estilo de vida.

El objetivo de este trabajo es comprender cuáles son los discursos y prácticas asociados a las personas que eligen viajar como modo de vida, por tiempo indefinido. En particular, se busca responder a las preguntas: cómo se auto-representan, se identifican y son identificados estos viajeros y cómo se vinculan con otros viajeros o con personas «locales»<sup>1</sup>

Este artículo se elabora a partir de una investigación de carácter etnográfico realizada como tesis final de grado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas. En particular, tiene como base el segundo capítulo de la misma: «Entre sujetos, identificaciones y presentaciones del yo. Eligiendo ser nómada en la sociedad contemporánea». Para llevar a cabo esta investigación se consideraron sujetos que eligen el viaje como opción de vida. Es decir, se tomaron personas que estuvieran viajando por tiempo indeterminado, sin proyectar a futuro el volver a vivir de forma sedentaria.

El interés en esta temática es reciente. En Europa y Norte América se han realizado varias investigaciones y publicaciones en los últimos años (ATLAS<sup>2</sup>, BRG<sup>3</sup>, ISTC<sup>4</sup>, Richards y Wilson<sup>5</sup>). Sin embargo, en Latinoamérica encontramos pocos antecedentes y no siempre trabajan exactamente el nomadismo, sino más bien los viajes prolongados de mochileros.<sup>6</sup> Monteiro Silva<sup>7</sup> investigó desde las Ciencias Sociales las prácticas mochileras en Brasil. Cabello<sup>8</sup>, enfocado en estudios culturales, investigó el turismo de los mochileros de y en Chile. Espinosa<sup>9</sup> realizó una etnografía en Salta, Argentina, sobre los viajeros nómades que viven de la venta de artesanías y de los espectáculos de arte callejero. En el caso de Uruguay no se ha encontrado, desde la antropología, ningún antecedente a esta temática.

En lo que a la metodología de esta investigación refiere, la etnografía es un método integral, específico de la antropología, que abarca no solo la obtención y construcción de los datos y el trabajo con los mismos, sino también la producción académica escrita.

<sup>1</sup> Se utilizará el término “locales” para referir a la gente propia del lugar. Es un término utilizado frecuentemente por los viajeros.

<sup>2</sup> Association for Tourism and Leisure education and research

<sup>3</sup> Backpackers Research Group

<sup>4</sup> International Student Travel Confederation

<sup>5</sup> RICHARDS, Greg; WILSON, Julie. The global nomad. Channel View Publications-Series Editor. United Kingdom. 2004.

<sup>6</sup> El recorte entre nómada y mochilero se hace con base en las proyecciones a futuro. El mochilero realiza un viaje prolongado pero proyecta volver a vivir de forma sedentaria. El nómada no proyecta a futuro volver a la vida sedentaria.

<sup>7</sup> MONTEIRO SILVA, Igor. Backpackers. Notas sobre o universo de práticas mochileras. En internet: <[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308394594\\_ARQUIVO\\_ArtigoLUSO-Finalizado.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308394594_ARQUIVO_ArtigoLUSO-Finalizado.pdf)>. 2011. (Consultado Mayo 2015)

<sup>8</sup> CABELLO, Antonio Martín. “El turismo Backpacker en Chile como expresión de una subcultura juvenil global” En: Cuadernos de Turismo, N° 34. Universidad de Murcia, España. 2014. Pp. 165-188.

<sup>9</sup> ESPINOSA, Cecilia. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. Editorial Académica Española. España. 2012.

Marcus y Fischer<sup>10</sup> señalan que «la etnografía es un proceso de investigación en que el antropólogo observa de cerca la vida cotidiana de otra cultura, la registra y participa en ella —experiencia conocida como método de trabajo de campo—, y escribe luego informes acerca de esa cultura, atendiendo al detalle». Estos autores entienden que la etnografía escrita es la forma de expresión para que académicos y otros posibles lectores accedan a los procedimientos que se utilizaron en el trabajo de campo, los datos recolectados acerca de la otra cultura y las reflexiones personales y teóricas del etnógrafo.

En esta investigación se pretendió aplicar el método etnográfico sobre la base de una «descripción densa»<sup>11</sup> que contemple la variedad polifónica y las reflexividades de los interlocutores y del investigador, que mantenga una vigilancia epistemológica<sup>12</sup> y que no olvide el hecho de que el conocimiento generado es un «conocimiento situado».<sup>13</sup>

Las cuestiones de tiempo y espacio son un tanto particulares por las características de los viajeros como tema a investigar. Ellos no conforman una comunidad única que se manifieste en un espacio y un tiempo particular, por el contrario, son multisituados, globales y de conformación diversa. Esto implicó llevar adelante una «etnografía multilocal»<sup>14</sup>, etnografía que sigue las redes, conexiones y relaciones, ya que lo que busca investigar es móvil, global y múltiplemente situado.

En efecto, se realizó trabajo de campo en lugares variados: en *hostels*, en lugares frecuentados por viajeros en distintas ciudades de países de Latinoamérica y Europa, hospedando viajeros, asistiendo a encuentros, a través de sitios web en internet (como *Couchsurfing*, perfiles y páginas de *Facebook*, *Blogs*, foros, etc.), siguiendo virtualmente a ciertos viajeros, entre otras cosas. Asimismo, esta investigación exigió el uso de varios idiomas: español, inglés y alemán.

En suma, el siguiente artículo propone ser un aporte a los estudios sobre la temática, considerando que el fenómeno del viaje como estilo de vida es creciente y cada vez impacta con más fuerza en nuestra región. A su vez, la etnografía, como metodología específica de la antropología, habilita una comprensión más holística del tema gracias a la inclusión de las voces de los interlocutores, la narración de sus experiencias y las reflexividades del investigador.

<sup>10</sup> MARCUS, George; FISCHER, Michael. La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas. FLACSO. Buenos Aires, Argentina. 2000. P. 43.

<sup>11</sup> GEERTZ, Clifford. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 2003. P. 24.

<sup>12</sup> GUBER, Rosana. La etnografía, método, campo y reflexividad. Grupo Editorial Normal. Bogotá, Colombia. 2001.

<sup>13</sup> HARAWAY, Donna. Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza. Editorial Cátedra. Madrid, España. 1995. P. 12

<sup>14</sup> MARCUS, George. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la antropología multilocal” En: Revista Alteridades 11 (22). 2001. Pp: 111-127.

## EL VIAJE COMO MODO DE VIDA

El propósito de la etnografía fue, como ya se mencionó, investigar a aquellos que eligen el viaje como estilo de vida, por lo que es necesario ahondar en estos dos conceptos: el viaje y los modos de vida.

James Clifford estudia los viajes y los pone en relación con la práctica antropológica y el turismo. Entiende que el viaje es una parte integral del nuevo orden posmoderno de movilidad y explicita la diferencia entre el viaje y el desplazamiento. Asumir al viaje como un desplazamiento donde el que se desplaza es «por definición alguien que goza de la seguridad y el privilegio de moverse con una relativa falta de condicionamientos» es parte del mito del viaje. Por el contrario, «los viajeros se desplazan bajo el efecto de poderosas presiones culturales, políticas y económicas, y de que algunos de ellos son unos privilegiados desde el punto de vista material, mientras que otros están oprimidos».<sup>15</sup>

En el viaje, el viajero se redefine respecto a un otro que puede ser subjetivo o espacial, por lo tanto, las identidades son negociadas recíprocamente y el lugar del viajero es definido por la significación simbólica que se le da a sus prácticas. En conclusión, no todos los viajeros son iguales, ni se relacionan de la misma forma con el otro ni con el espacio, y sus motivaciones para el viaje predeterminan los espacios y la forma en que estos van a moverse. El viaje pasa a ser la expresión de búsquedas, aprendizajes, sentires y exploraciones diversas que consideran la movilidad espacio-temporal como base.

Situar al viaje como opción de vida implica entenderlo como la elección «libre» de un sujeto de un proyecto de vida particular. Este proyecto es integral, comprende preferencias en cuanto a prácticas, experiencias, consumo de productos, disposiciones corporales, discursos, etc. Ricardo, uno de los viajeros etnografiados, nos ayuda a entender esta idea cuando señala: «Para mí viajar es la vida misma. No sé vivir de otra forma. Me di cuenta que la vida está ahí en movimiento, que necesariamente hay que salir, moverse, disfrutar de lo que me da la ruta. El ver lugares distintos, personas, comidas, culturas diferentes y aprender de todos un poco me ha modificado no solo en mi forma de pensar, sino también de sentir».

El surgimiento de los estilos de vida está contextualizado en el avance del capitalismo, la globalización, la urbanización, la fluidez de las relaciones sociales y la desestabilización de las rígidas categorías sociales de la modernidad. En la sociedad actual, emerge en los sujetos la necesidad de generar una identidad propia y de individualizarse. La elección de un «estilo de vida» es parte de esa individualización, que podría llegar a ser hasta más significativa que la clase social. Es importante considerar que las elecciones están

<sup>15</sup> CLIFFORD, James. "Culturas Viajeras" En: Revista de Occidente, N° 170-171. 1995. Pp. 16-17.

condicionadas por factores como la edad, la clase, el género y la etnicidad, es decir, no son elecciones descontextualizadas.<sup>16</sup>

Entonces, el viaje es entendido como proyecto de vida, como una dimensión integral, racional y consciente que considera las circunstancias presentes en un campo de posibilidades. Gilberto Velho<sup>17</sup> introduce este término para reconocer los límites socioculturales en los que se mueven los individuos y los grupos en una sociedad en la que predominan los valores individualistas. En este sentido, los individuos se hacen y son constituidos, hechos y rehechos, a través de sus trayectorias personales.

Como plantea Michel Maffesoli<sup>18</sup> hoy en día la vida errante y el nomadismo, en las diversas formas que adoptan, se han convertido en un hecho cada vez más evidente y presente en la sociedad actual. En esta, las generaciones jóvenes apuestan cada vez más, como forma de realización individual, a satisfacer su hedonismo egoísta y/o a apostar al trabajo y al profesionalismo como valores del productivismo dominante. Maffesoli observa que en estas generaciones subyace una posible rebelión latente que podría llevarlos del consumo por mero hedonismo a la vida errante. Esta última podría significar una revuelta, evidente o no, contra el orden establecido de principios y valores que dominan esta sociedad. Este autor adopta entonces el concepto de «nomadismo» de Gilles Deleuze y Felix Guattari<sup>19</sup>, quienes lo entienden como una «máquina de guerra».<sup>20</sup>

Espinosa<sup>21</sup> denomina «Neo-nómades» a este tipo de viajeros que eligen como alternativa a los estilos de vida convencionales el vivir en movimiento por un tiempo prolongado. Observa que siempre ha habido viajeros, pero hay algunos rasgos que distinguen a estos nómades contemporáneos: el conseguir cotidianamente el sustento para reproducir su vida, el entender el viaje como una instancia de aprendizaje, búsqueda y exploración basados en la construcción de un modo de vida alternativo y la renuncia a estabildades, seguridades y comodidades para practicar una vida austera y desapegada.

## PENSANDO AL SUJETO VIAJERO

Los viajeros que eligen el viaje como modo de vida y construyen su subjetividad en torno a este proyecto tienen ciertas representaciones, puntos de vista, formas de

<sup>16</sup> WHEATON, Belinda. *Understanding Lifestyle Sports. Consumption, identity and difference*. Routledge. New York, USA. 2004.

<sup>17</sup> VELHO, Gilberto. “Metrópole, cosmopolitismo e mediação” En: *Horizontes Antropológicos*, Ano 16, N°. 33. Porto Alegre, Brasil. 2010. Pp. 15-23.

<sup>18</sup> MAFFESOLI, Michel. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2004.

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Mesetas*. Ed. Pre-textos. Valencia, España. 2004.

<sup>20</sup> La máquina de guerra es entendida como exterior a las lógicas del aparato de Estado. Es el sujeto que deviene nómada y se enfrenta al Estado para no someterse a su ordenamiento.

<sup>21</sup> ESPINOSA, C. *Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño*. 2012.

actuar y de relacionarse con los otros y con el lugar. En esta diversidad de prácticas y representaciones es que van construyendo sus identidades, o *identificaciones*.<sup>22</sup> Si buscamos entender teóricamente la construcción del sujeto es necesario indagar sobre las diversas formas en que se concibe al mismo. Guigou<sup>23</sup> realiza un útil análisis comparativo de las concepción de sujeto y sus prácticas con base en los aportes de De Certeau y Foucault.

Elegir el viaje como modo de vida implica operaciones sobre el cuerpo y el alma del viajero; es decir, se alteran su conducta, sus pensamientos, su forma de ser. Muchos viajeros optan por esto con el fin de alcanzar un estado de felicidad, de completitud, etc. Aquí entra en juego lo que Foucault<sup>24</sup> denomina *tecnologías del yo*, aquellas técnicas que le permiten al individuo realizar estas operaciones sobre el cuerpo y el alma. Muchas veces, para realizar ciertas transformaciones, el sujeto debe quebrar los principios morales de una sociedad específica para poder deconstituirse como individuo moldeado por las tecnologías de poder. Michel de Certeau entiende al sujeto en función de sus *artes de hacer*, es decir, en función de las prácticas cotidianas del individuo que combinan, de forma inseparable, la manera de pensar, de actuar y de representar, y que apelan a la improvisación, la imposición y la creatividad. Guigou, sin embargo, advierte la existencia de fantasmas en estas reinserciones del sujeto que nos devuelven a escenarios tendientes a la disolución del mismo, a entender al sujeto como objeto.

Por esta razón, tomamos el concepto de *agenciamiento* de Deleuze y Guattari<sup>25</sup> que resulta útil para pensar al sujeto, ya que rompe con estas problemáticas devenidas del pensamiento estructuralista. Este concepto enfatiza lo pragmático y el co-funcionamiento heterogéneo entre elementos que son multiplicidades potenciales. Es decir, el agenciamiento es esa multiplicidad cambiante que introduce dimensiones a medida que aumentan sus conexiones. Ser, existir, es estar atravesado por devenires múltiples y contradictorios, es devenir rizomático. El sujeto agenciado está en constante conexión con otros agenciamientos, deviniendo en nuevos agenciamientos que pueden ser muy diferentes. La concepción de sujeto de Deleuze y Guattari contiene implícita la idea de Foucault de que el individuo es producto del poder, pero que puede generar nuevas búsquedas para la producción de subjetividades. Sin embargo, la extiende con una noción más dinámica de la existencia, del ser, no tan determinista, sino que múltiple y cambiante a pesar de estar atravesada por el poder. Esta idea de sujeto coincide con el planteo de Guigou de tener en cuenta la posibilidad de nuevas orientaciones en pos de

<sup>22</sup> HALL, Stuart. Cuestiones de identidad cultural. Amorrurtu editores. Buenos Aires, Argentina. 2003.

<sup>23</sup> GUIGOU, Nicolás. "Rehaciendo miradas antropológicas. Acerca de prácticas y sujetos" En: *Gazeta de Antropología*. N° 20. Artículo 37. En internet: <No 20 · 2004 · Artículo 37 · <http://hdl.handle.net/10481/7288>>. 2004. (Consultado: Mayo 2016)

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. 2008.

<sup>25</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Mesetas*. 2004.

una concepción antropológica del sujeto que considere la producción de prácticas desde su heterogeneidad creativa. En suma, a lo largo de este artículo se entenderá al sujeto viajero como productor de prácticas creativas y heterogéneas en su interacción con los otros, subjetivos, múltiples, espaciales y temporales. El viaje posibilita conexiones nuevas, que el sujeto viajero no concebía o visibilizaba, producto del contacto de realidades previamente inconexas. Es decir, en las narrativas de los viajeros se pone de manifiesto con más intensidad esta idea de agenciamiento de Deleuze y Guattari como multiplicidad cambiante a partir de los contactos con otros agenciamientos.

## CALEB

Caleb me envió una petición de hospedaje por *Couchsurfing*. Su solicitud no fue formal<sup>26</sup> y no incluía muchos detalles: ni introducción, ni fechas de llegada o cuanto se quedaría, solo señaló que hacía un año y medio que viajaba como «El Chapulín Mochilero». Por su mensaje me dio la impresión de que parecía interesarle no solo el hospedaje, sino también el entrar en contacto con gente que viviera en Montevideo. Investigando su perfil de *Couchsurfing* descubrí que era de Monterrey, México, y que, desde que empezó a viajar, había recorrido varios países en Latinoamérica. Se presentaba como aventurero, amante de viajar, de conocer el mundo y sus personas, y entender cómo funcionan las cosas fuera de su esfera. Decía que quería conocerse a sí mismo, ser feliz, hacer el bien y buscar buenos momentos para recordar. Además, en su foto de perfil se lo veía en las Cataratas de Iguazú disfrazado de Chapulín Colorado. ¿Cuál sería el origen de esta práctica? ¿Por qué se identificaría con el personaje al punto de autodenominarse «El Chapulín Mochilero»?

Coordinamos encontrarnos el jueves siguiente en el bar Kalima, donde se realiza el *weekly meeting*<sup>27</sup> de *Couchsurfing*. Me envió una foto disfrazado del Chapulín para que pudiera reconocerlo con facilidad. El jueves, al llegar al bar y subir al segundo piso, me topé en las escaleras con un chico de barba larga, rubia y enmarañada que vestía una remera roja con el corazón del Chapulín Colorado<sup>28</sup>. Comprendí que el estar disfrazado era una parte esencial de la presentación de su persona.

Con Andrés, otro viajero que participaba del encuentro, nos sentamos en la vereda frente a Kalima. El viaje era el tema central de conversación: Caleb y Andrés hablaban de sus experiencias, de todo lo que habían conocido. Andrés enumeraba *tips* que había leído en internet sobre las mejores formas de viajar, nos aconsejaba sobre cómo prever todos

<sup>26</sup> La plataforma habilita a enviar mensajes a los usuarios y solicitudes de hospedaje. Estas últimas tienen un formato distinto que incluye fecha, hora y medio de llegada y de partida.

<sup>27</sup> El *weekly meeting* de *Couchsurfing* es un encuentro semanal de usuarios de la página, tanto viajeros como anfitriones.

<sup>28</sup> Personaje de una serie mexicana del mismo nombre.

los posibles problemas que podrían surgir al partir de viaje. Caleb, por el contrario, hacía énfasis en la improvisación y la espontaneidad como principios fundamentales, como parte esencial de la aventura. Se percibía una leve tensión por el no coincidir plenamente en la forma de viajar. El Chapulín Mochilero narra una breve secuencia en Honduras:

Caleb: Yo cuando viajo solo no me fijo nada en internet, pregunto al que me hospedaré cómo es el lugar. No necesitas saber más. Estuve una vez en la ciudad más peligrosa del mundo, en Honduras.

Andrés: En El Salvador es.

Caleb: No no, en Honduras; es la ciudad con más índices de asesinatos en el mundo. Estaba allí en el centro con el Chapulín, con la mochila. La gente me gritaba ¡Chapulín!, ¡Chapulín! Y yo saludaba así, tranquilo, ¿sabes? Nunca me preocupé. Luego me enteré de dónde estaba parado, luego de dos semanas en esa ciudad, descubrí que estaba en el lugar más peligroso del mundo. Pero no necesitaba ningún *tip* de internet para llevar eso.

Andrés: Bueno, yo sí.

Andrés pareció algo molesto con la anécdota narrada y prefirió retirarse. Caleb no dejó pasar un instante para indicarme que este chico era «uno de esos típicos que viaje sin aventurarse», que detestaba ese tipo de viajeros porque ya sabían de antemano todo lo que les iba a suceder, como en un viaje turístico convencional. Eran viajeros que para Caleb carecían de incertidumbre, apertura, espontaneidad.

## DEVENIR CHAPULÍN MOCHILERO

Caleb es un joven Mexicano de 31 años. Realizó su carrera de grado en Ingeniería en la ciudad de Monterrey mientras su exnovia estudiaba comunicación. Con trabajo estable, vivienda asegurada y el plan de formar una familia, ella lo deja frustrando su proyecto de vida. Como menciona Velho<sup>29</sup> los proyectos (entendidos como la tentativa consciente de darle sentido a la existencia individual) pueden cambiar, ser substituidos o transformados por el dinamismo implícito de la biografía de cada actor, por la acción de otros actores, los cambios sociohistóricos, etc.

Su exnovia le había despertado la idea de viajar por el mundo. «Una mañana ella me envió un artículo de Anico Villalba, una mochilera argentina que se lanzó a viajar y dedica su vida a eso y a escribir libros para mochileros. En este artículo ella respondía la pregunta ‘¿Cómo perder el miedo a viajar?’ [...]. Leí el artículo y me iluminó. Leí otros de sus libros y ¡me decidí!» (Caleb).

Caleb sintió que el proyecto de vida que llevaba era aburrido, monótono y predecible: «¿A poco va a ser así todos los días de mi vida?». Por lo que eligió embarcarse en un nuevo

<sup>29</sup> VELHO, Gilberto. *Projecto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Top Textos Edições Graficas. Rio de Janeiro. Brasil. 1994.

proyecto: vivir viajando para, como plantea Maffesoli<sup>30</sup>, salirse del confinamiento y soltar las amarras.

Anuncia a su familia que partirá de viaje recorriendo Latinoamérica: «Imagínate que mi madre se enloqueció», me comentó Caleb. La madre se mostraba disconforme con su nuevo proyecto y el padre enfatizaba que esa decisión lo llevaría a la ruina, a la pérdida de todas sus posibilidades de crecimiento en la vida. Son padres que ven a su hijo como desviado de la norma, ya que piensan los proyectos de vida enmarcados en la modernidad. Sin embargo, Caleb vive la vida trágica<sup>31</sup> y asume la existencia y convivencia de distintos estilos de vida y visiones del mundo en la sociedad urbana<sup>32</sup>: «Y bueno, ya ves, este viaje se convirtió en esto: hace un año y siete meses que viajo como el Chapulín Mochilero y sin miras de volver. Si me preguntas qué me imagino de mí mañana, solo te podría responder que vivo el presente y mi presente es viajar.» (Caleb)

La idea de disfrazarse del Chapulín Colorado surgió algunos meses después de emprender el viaje mientras hacía dedo con un amigo en la ruta. En reiteradas ocasiones les resultaba muy difícil que los llevaran, así que pensó que debía encontrar algo que hiciera más atractivo su viaje. Devenir en personaje fue una solución práctica. Caleb se disfrazó del Chapulín Colorado y su amigo del Chavo del ocho.

Pronto su personaje se volvió muy reconocido en los países de Latinoamérica gracias a la divulgación de las fotos que publica de él en paisajes diversos con su disfraz, la bandera de México y el chipote chillón<sup>33</sup>. Al *googlearlo* como «El Chapulín Mochilero» aparecen una serie de notas en diarios, revistas, páginas web y videos en noticieros. En una de las entrevistas en *El Diario* de México (2016) cuenta:

A partir de Guatemala tenía planificado viajar a «dedo» [...] y pensaba la forma de llamar la atención en la carretera. Y ahí se me ocurrió ponerme el traje de El Chapulín Colorado. Toda Latinoamérica lo conoce, todos lo aman y el disfraz es llamativo. A Honduras llegué a fines de marzo, visité un mercado, me compré ropa de segunda mano y me hice un disfraz del Chapulín que me quedó feo, pero la gente ya me identificaba como el Chapulín. Ahí también me compré el Chipote Chillón [...]. Pasé por Nicaragua y luego llegué a Costa Rica, donde me conseguí un trabajo por varios meses y me compré el disfraz que llevo hoy, que es mucho mejor que el primero. Cuando estoy en las calles o al borde de las carreteras la gente me grita «Chapulín, Chapulín».

El Chapulín Mochilero siempre viaja a dedo, con la mochila y su disfraz, no necesita más, no importa donde deba dormir, él no está dispuesto a pagar por viajar, ya que

<sup>30</sup> MAFFESOLI, M. El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos. 2004.

<sup>31</sup> MAFFESOLI, Michel. El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas. Editorial Paidós. México DF, México. 2001.

<sup>32</sup> VELHO, G. “Metrópole, cosmopolitismo e mediação” 2010. Pp. 15-23

<sup>33</sup> El chipote chillón es el utensilio que lleva el Chapulín Colorado.

eso implicaría abandonar la aventura. Los principios fundamentales de su viaje son la austeridad y el abandono del deseo, el no necesitar más que lo que lleva en su mochila. Como menciona Espinosa,<sup>34</sup> se trata de personas cuya elección de viajar implica una renuncia y abandono de estabilidades, practicando una vida austera y desapegada. El Chapulín parece no solo identificarse a esta concepción de viajero, sino que tiene, además, la necesidad de remarcarlo constantemente en su discurso.

## DE VIAJEROS, PRESENTACIONES DEL YO E IDENTIFICACIONES

La construcción del «viajero», en tanto proceso por el que él mismo se piensa y es pensado por otros, nos acerca a la interrogante de si existe una serie de valoraciones, percepciones, prácticas y representaciones que configuren una imagen individual o grupal del viajero, que les permita construirse no solo como sujeto o grupo, sino también como un tipo particular de viajeros distinto de otros.

El individuo como personaje representa un «sí mismo», proyecta una definición que surge de la escena montada y que busca obtener crédito y reconocimiento de esa puesta en escena y ser convincente en su rol<sup>35</sup>. La representación de ese «sí mismo» no es única ni esencial en el sujeto, sino que podría ser comprendida como una *identificación*<sup>36</sup>, una construcción relacional nunca terminada, cambiante y diferente según el contexto. «Hablar de identificación implica aceptar que las identidades jamás son singulares, sino que se construyen de múltiples maneras a través de discursos, prácticas, posiciones diferentes; están sujetas a la historia y a un proceso de cambio y transformación, tienen que ver con comprender a la cultura en el proceso de devenir, y no de ser.»<sup>37</sup> La idea de identificación colabora en este proceso de entender al viajero en su dimensión múltiple y cambiante producto de los distintos agenciamientos.

El contrastar identificaciones puede estar también relacionado a la fachada en la presentación de la persona. Para Goffman,<sup>38</sup> la fachada es «la dotación expresiva [...] empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación» que permite no confundir ni asociar a estos tipos distintos de viajeros. La fachada se compone de vehículos transmisores de signos más o menos alterables, como la vestimenta, la corporalidad, el lenguaje, el aspecto, etc. Goffman señala que hay actantes que en su presentación quieren generar la impresión de que su persona tiene motivos ideales para

<sup>34</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012. P.8.

<sup>35</sup> GOFFMAN, Erving. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina. 1997.

<sup>36</sup> HALL, S. Cuestiones de identidad cultural. 2003.

<sup>37</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012. P. 96.

<sup>38</sup> GOFFMAN, E. La presentación de la persona en la vida cotidiana. 1997. P. 34.

desempeñar el rol que cumplen, como si existiera una esencia que los determinara a tal cosa.

Como ya se dijo, el viaje habilita agenciamientos diversos en el viajero. En la interacción con otras personas, lugares, ideas y cosmovisiones, las identidades son negociadas recíprocamente y el lugar del viajero es definido por la significación simbólica que se le da a sus prácticas.<sup>39</sup> En cada sujeto conviven distintas presentaciones del «yo»: distintos estilos, técnicas corporales, formas de hablar, dialectos, entre otras cosas.

En los varios encuentros que tuve con Caleb y observando cómo interactuaba con otras personas en distintos espacios, fui descubriendo cómo había construido una presentación de su persona. Él había construido su personaje como viajero, una representación teatral más o menos controlada que informaba sobre su persona. Por momentos, se sumía en la actuación del «Chapulín Mochilero», personaje que le permitía «enfrentar el viaje con más seguridad» (Caleb) y ser ayudado, financiado y reconocido por otros. Empero, en confianza se abría y se presentaba más «genuino» (Caleb), reconociendo todas aquellas características que según él son desventajosas y restrictivas para viajar. «Yo quiero viajar para quitarme este miedo, para enfrentarme a mis inseguridades. Porque la prisión está en mi, el encierro soy yo.»

Recuerdo que la tarde previa a su partida a dedo hacia Brasil nos sentamos en la playa, mirando encantado el atardecer, Caleb comenzó a hablar con voz angustiada y señaló que no quería partir, que le recorría un miedo inmenso al abandonar un lugar y enfrentarse a algo desconocido. «Todos me ven como mi personaje: El Chapulín, un chico valiente que no teme lanzarse por el mundo. Pero no. En eso me quiero convertir y sé que viajando lo voy a lograr, pero no siempre puedo.» (Caleb) Para él, El Chapulín es una de sus presentaciones de la persona, es una máscara, una conducta espontánea, pero a veces pensada y hasta fingida.<sup>40</sup>

Espinosa<sup>41</sup> menciona que las identidades son potencialmente transformables en el viaje. En esa dinámica relacional con lo social, con lo distinto y desafiante, la identidad se vuelve *identificación*<sup>42</sup>. Es decir, se convierte en un flujo incesante de cambios que no admiten singularidades, sino multiplicidades, historizables y transformables, plasmadas en discursos y prácticas.

Asimismo, la identificación puede darse también por contraste. El concepto de *identidad contrastante* de Cardoso de Oliveira<sup>43</sup> refiere al proceso de identificación en el

<sup>39</sup> CLIFFORD, James. Itinerarios transculturales. Ed. Gedisa. Barcelona, España. 1999.

<sup>40</sup> GOFFMAN, E. La presentación de la persona en la vida cotidiana. 1997.

<sup>41</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012.

<sup>42</sup> HALL, S. Cuestiones de identidad cultural. 2003.

<sup>43</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnicidad y estructura social. Universidad Iberoamericana. México DF, México. 2007.

que el sentimiento de pertenencia o adscripción a un grupo se construye a través de la experimentación de oposición, de contrariedad a otro grupo. Esta forma de identidad implica la afirmación de un nosotros frente a los otros, como modo de diferenciación con relación a un grupo o persona a los que se ven enfrentados, negando la otra identidad. Autores como Espinosa, Cabello<sup>44</sup> y Monteiro Silva,<sup>45</sup> observan que muchos viajeros construyen una identidad contrastante respecto a la de los turistas, diferenciando sus prácticas, los lugares ocupados-visitados, sus percepciones del lugar, sus formas de interactuar con los «locales», etc.

Esta identidad contrastante la pude observar en la charla entre Andrés y Caleb. El último buscaba separarse de las prácticas y discursos de Andrés por considerar que estas no eran las de un «verdadero viajero», sino las de un turista tradicional.

Tony, un viajero argentino que conocí en mi viaje por Perú, construye también una identificación por contraste. En una de nuestras charlas menciona que él busca vincularse con la gente y los lugares por fuera del turismo, desde un personaje distinto al del turista o el mochilero. Él se identifica con la imagen «forastero».

Yo: Respecto a lo que decías del turismo... ¿te consideras un turista?

Tony: ¡No!, mala palabra.

Yo: ¿Cómo te definirías?

Tony: Me considero un forastero.

Yo: ¡Forastero! ¡Qué interesante! ¿Qué es un forastero?

Tony: Se aplica a la persona que proviene de otro lugar.

Yo: ¿Cómo crees que te ven los de ese lugar al que llegas?

Tony: Justamente así, por eso me gusta tener ese contacto, distinto al que tienen los turistas. Es un contacto de verdad. En mi caso, es poder tener un contacto descontaminado de lo que brinda el turismo, por ejemplo. Ver mas la vida del lugar, la cotidianeidad del lugar, mas original, simple, más de raíz. Buscar el mercado del lugar, ver quién es el panadero, el verdulero. Yo quiero ser uno más.

Yo: ¿Intentas ser uno de ellos?

Tony: No, no podría nunca entenderlos, no podría adaptarme totalmente a la forma de vida. Siempre intento ser yo: Tony. Pero adaptarme a cada sitio, ser un forastero. Un forastero siempre está en búsqueda de trabajo, de ser quien es en cualquier parte del mundo, de adaptarse. El mochilero, por el contrario, no siempre trabaja, no siempre se queda.

Las prácticas de Tony están sujetas al contexto en el que él se mueve, entiende que estas y que la identificación deben ser relacionales. Para él elegir el viaje como modo de vida implica no reproducir ciertas prácticas asociadas al turista ya que estos son contaminantes para el entorno, generan una relación negativa con el entorno social y ecológico.

<sup>44</sup> CABELLO, A. M. "El turismo Backpacker en Chile como expresión de una subcultura juvenil global" 2014. Pp. 165-188.

<sup>45</sup> MONTEIRO SILVA, I. Backpackers. Notas sobre o universo de práticas mochileras. 2011.

Luri, una viajera argentina que conocí en Budapest, Hungría, mantenía una postura distinta al respecto. Aunque reconoce que alguna de sus prácticas son distintas a las de un turista, no se identifica por contraste a estos. «Podrían considerarme una turista porque quiero conocer el mundo, pero yo no pago por alojamiento ni consumo lo mismo. Yo ando por ahí, sin rumbo, conozco miles de camas y conoceré muchas más, conozco mucha gente. No tengo mi lugar ni lo quiero. Ando en ruta.» (Luri)

Ella se identifica con la imagen de la mochilera, porque carga con lo que necesita a los hombros, y con la del nómada, ya que no cree tener un lugar de retorno, está en constante movilidad. En este mismo aspecto Deleuze y Guattari<sup>46</sup> distinguen al nómada del migrante, el itinerante y el trashumante. El nomadismo refiere a una vida siempre en *intermezzo*, es decir, siempre en movilidad entre un lugar y otro. El nómada alcanza un punto sabiendo que será abandonado.

Aunque estos tres viajeros difieren en algunas de sus prácticas, comparten varios de los principios que ellos consideran esenciales. Los tres se identifican con la imagen del viajero que vive el presente, que se vincula con el entorno para obtener los medios para reproducir su modo de vida, que aprovecha cada oportunidad que se le aparece, que mantiene una vida austera y alejada del consumo, que lleva en su mochila todo lo necesario para su viaje practicando el desapego de lo prescindible, entre otras.

A su vez, aquellos que eligen el viaje como modo de vida son identificados por los otros. En las lecturas me he encontrado con diversos nombres: «vagabundos», «trotamundos», «nómades», «nómades globales», «neo-nómades» «viajeros posmodernos», «hippies», «ciudadanos del mundo», «pasajeros», entre otros.<sup>47</sup> En cada caso, sus prácticas y representaciones los caracterizan o diferencian de otros viajeros.

Bauman, por ejemplo, los identifica como vagabundos y los diferencia de los turistas. Entiende que, aunque ambos son personajes característicos de la actualidad y conforman flujos globales contemporáneos, se construyen uno en oposición al otro. «Los [turistas] viajan a voluntad, [...] se les seduce o soborna para que viajen, se les recibe con sonrisas y brazos abiertos. Los [vagabundos] lo hacen subrepticia y a veces ilegalmente; [...] se les recibe con el entrecejo fruncido, y si tienen mala suerte los detienen y deportan apenas llegan.»<sup>52</sup>

<sup>46</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Mesetas. 2004.

<sup>47</sup> BAUMAN, Zygmunt. La globalización. Consecuencias humanas. Fondo de cultura económica. México DF, México. 2010.

<sup>48</sup> CABELLO, A. M. "El turismo Backpacker en Chile como expresión de una subcultura juvenil global" 2014. Pp. 165-188

<sup>49</sup> DUPLANIC, Elena. "El viajero posmoderno. Un aporte a la tipología de viajeros." En: Boletín de Literatura Comparada, Número Especial Literatura de viajes, año 2003-2005. 2005. Pp. 63-74.

<sup>50</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012.

<sup>51</sup> MONTEIRO SILVA, I. Backpackers. Notas sobre o universo de práticas mochileras. 2011.

<sup>52</sup> BAUMAN, Z. La globalización. Consecuencias humanas. 2010. Pp: 117-118.

## NIKOLAS

Nikolas es un chico alemán de 22 años que me escribió por *Couchsurfing* solicitando quedarse dos noches en Montevideo. En su perfil pude ver que se autodefinía como mochilero y describía como «un alma perdida, un trotamundos», un soñador que hace solo lo que ama, que busca la paz y que quiere divertirse y vivir disfrutando sin planes para su vida.

En su mensaje me escribió que tenía pensado pasar por Montevideo por dos noches, y me aclaró que ya había tenido la más amplia variedad de experiencias, con lo cual era muy poco exigente, tan solo con una cerveza y un plato caliente disfrutaría de su estadía. Al llegar a Uruguay haría ya 23 meses que se había lanzado a dedo por toda América.

Nikolas llegó a Montevideo un lunes a la tarde, venía de Colonia a dedo. Al encontrarnos enseguida salimos a recorrer el centro de Montevideo. Me contó que había aprendido español durante el viaje, era uno de sus objetivos, y que podríamos comunicarnos en mi lengua materna si queríamos. Lo invité a una reunión que tenía luego. Me dijo que le encantaría porque eso era lo que más le gustaba: los planes espontáneos y más «genuinos», el compartir lo que hace la gente local. Se integró con mis compañeros y participó activamente opinando sobre los proyectos que estábamos organizando. Al salir propuso que fuéramos a tomar una cerveza al aire libre, así que lo invitamos al callejón de la Universidad de la República. Contaba anécdotas de sus viajes, nos preguntaba sobre la vida en Uruguay y nos mostraba alguna de sus pocas fotos: «no creo en guardar fotos, los recuerdos se guardan acá», dijo señalando con su dedo índice la sien.

Al igual que Caleb, mantenía algunas imágenes que atestiguaban sus «aventuras» más singulares que verificaban lugares atípicos en los que había dormido, lo poco que necesitaba para su viaje o cómo hacía dedo en el ruta. Todas ellas eran acompañadas de algún relato. A diferencia de Caleb, y probablemente por las dificultades que le imponía el idioma, sus relatos no eran tan adjetivados, no eran tan cargados ni intensos. Sin embargo, sus expresiones, la emoción con la que mostraba las fotos, las risas prolongadas y la insistencia en mostrar las imágenes a cada nueva persona que conocía era la forma de presentación de su persona, de introducir su personaje, de validar sus relatos.

Nikolas, como Caleb, eterniza los instantes vividos en esas fotos, hace advenir los acontecimientos con intensidad y fuerza. Como menciona Maffesoli,<sup>53</sup> estas prácticas no favorecen el cuidado del mañana, sino que enfatizan un deseo de vivir en el presente en función a un *ser* constituido progresivamente, donde solo las situaciones tienen importancia. Un *ser* que se constituye en la acumulación de experiencias, para el que

---

<sup>53</sup> MAFFESOLI, M. El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas. 2001.

la fotografía funciona como un archivo que recrea en distintos lugares y tiempos y ante diferentes personas, una situación plasmada en lo inmóvil y eterno de las láminas fotográficas.

Entre sus varios relatos, contó que desde adolescente tenía claro que emprendería un viaje al terminar la secundaria, ya que siempre había sentido la presión interior, el impulso, de dejarlo todo, su familia, amigos, hogar, bienes materiales, país, para vivir desarraigado. En su descripción enfatiza la palabra *vagabundo* para describir este abandono: «Siempre quise vivir como un vagabundo, sin deseos materiales, sin cargas, explorando el mundo, descubriendo mi ser interior, las distintas formas de vida, viviendo el presente, el hoy, viviendo de lo que la gente me puede ofrecer».

Este relato me recuerda a la película francesa *Sin techo ni ley*, de Agnes Varda (1985), en la que Mona, una joven francesa, decide desarraigarse de todo para lanzarse al mundo sin techo ni ley. Cambia constantemente de lugar, trasladándose a dedo, sin trabajar y obteniéndolo todo mediante el intercambio con gente que va encontrando en su camino. Busca la libertad a través del descompromiso, de no sentirse interpelada por ningún sujeto y no atarse a nada. A lo largo de la película se muestra cómo ella se va encontrando con gente en los distintos lugares que transita, en el campo, playas, poblados y en la ciudad. Los personajes con los que se topa son variados. Con todos ellos establece un vínculo superficial y frágil basado en lo que ellos le pueden dar para que siga su camino. Se visualiza que, aunque el vínculo es momentáneamente intenso, se torna frágil y esporádico, y en muchos casos se convierte en un vínculo sexual, es decir, que estaría también atravesado por cuestiones de género.

## DE VÍNCULOS Y RELACIONES

En el callejón de la Universidad Nikolas comenzó a hablar sobre fútbol con unos chicos que se acercaron. Pronto nos integramos todos a la conversación y Nikolas se apartó y se colocó a mi lado para decirme en voz baja que el hablar de fútbol había sido siempre la llave para vincularse con la gente.

El establecer vínculos con «locales» y con otros viajeros es un punto clave en el desarrollo del viaje, más aún cuando se decide emprender un viaje en soledad. Estos vínculos son los que van a ir redefiniendo al viajero, su lugar, su identidad, sus motivaciones y aproximaciones respecto a los otros, aspectos que a su vez redefinen el cómo se establecen los vínculos.<sup>54</sup> En particular, el entramado de relaciones que se va construyendo en los

---

<sup>54</sup> CLIFFORD, J. "Culturas Viajeras" 1995. Pp. 45-74.

distintos lugares de paso o de establecimientos representan los «arraigos dinámicos»<sup>55</sup> característicos de aquellos que eligen la vida errante.

Nikolas narró algunos inconvenientes que había tenido con camioneros cuando hacía dedo. Estas historias se repiten entre aquellos que viajan solos y a dedo, en las mismas aparecen personajes con los que se vinculan que, de una forma u otra, intentan aprovecharse de los viajeros. Aunque se profundiza y se torna más frecuente y naturalizado en el caso de las mujeres, la violencia o proposición sexual aparece también hacia hombres. Nikolas contó que varias veces, haciendo dedo, conductores de camiones o autos se le insinuaron, más o menos violentamente, proponiéndole hacer algún tipo de intercambio sexual por llevarlo al destino que él quisiera. «Te ven solo y creen que pueden aprovecharse de vos, que pueden hacer lo que quieran contigo, o que como viajas con bajo presupuesto o sin dinero te podés prestar para cualquier tipo de indecencia con tal de conseguir transporte. Pero es porque no entienden lo que hacés, no entienden la forma de vida que elegiste.» (Nikolas)

Como Clifford sugiere, el viajero va a estar siempre atravesado por cuestiones de clase, género, economía, raza y etnia. La cuestión de género es una de estas relaciones de poder que se ponen de manifiesto en los vínculos que establece el viajero o la viajera, a veces facilitándole el viaje, a veces tornándolo más riesgoso y hasta más juzgable. «Las damas viajeras (burguesas, blancas) son pocas y aparecen como rarezas en los discursos y prácticas dominantes. [...] las mujeres viajeras estaban obligadas a disfrazarse, someterse o rebelarse discretamente a un conjunto de definiciones y experiencias que eran por norma masculinas.»<sup>56</sup>

A principios de 2016, dos viajeras argentinas, que recorrían la costa de Ecuador fueron asesinadas por dos hombres del lugar. Las reacciones fueron diversas; muchos inculparon a las mujeres por «viajar solas», otros calificaron este homicidio como «feminicidio» y destacaron la irrefutable relación entre el patriarcado y el turismo.<sup>57</sup> La idea del estar «solo» en el viaje conlleva una concepción de vulnerabilidad: te puede pasar algo, te estas descuidando. Así es como se justificó el asesinato de estas dos argentinas que viajaban por Ecuador a dedo: «víctimas propiciatorias», como calificó el incidente el psiquiatra argentino Hugo Marietan.<sup>58</sup>

Esto me recuerda a una anécdota que Luri me contó al detalle acerca de su estadía en Perú con una amiga. Ambas viajaban «solas», con la mochila en la espalda, prontas

<sup>55</sup> MAFFESOLI, M. El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos. 2004.

<sup>56</sup> CLIFFORD, J. "Culturas Viajeras" 1995. P. 12

<sup>57</sup> CARBAJAL, Mariana. "La culpa de las víctimas" En: Revista Página 12. En internet: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-293481-2016-02-29.html>> 2016. (Consultado: Octubre 2016)

<sup>58</sup> [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160304\\_america\\_latina\\_turistas\\_argentinas\\_montanita\\_ecuador\\_viajosola\\_ppb](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160304_america_latina_turistas_argentinas_montanita_ecuador_viajosola_ppb)

para dejarse descubrir cual sería el próximo destino y el próximo alojamiento. Al llegar a Cusco, contactaron por *Couchsurfing* con un señor de unos 40 años que les ofreció su casa para hospedarse unos tres o cuatro días. El primer día tomó su auto y junto a un amigo las llevó a recorrer una cantidad de sitios en la ciudad, todo parecía muy agradable y cómodo. Sin embargo, la situación se tornó riesgosa al caer la noche. Con la idea de ir a cenar unas pizzas en algún bar del centro de la ciudad se subieron a su auto. Él tomó una botella de whisky y algunos vasos de plástico antes de partir, pasaron por su amigo y emprendieron ruta. Pronto comprendieron que no se dirigían al centro de la ciudad, y que el plan no sería cenar. A unos tres kilómetros pasando la última casa de Cusco, el señor estacionó su auto en la oscuridad. En su asiento se dio vuelta para mirarlas y les dijo que esa noche se emborracharían, mientras servía los vasos con el whisky etiqueta negra. Mientras Luri me contaba esta historia pude ver como su tono de voz cambiaba. Le pregunté qué le sucedía y me comentó que le recorría una sensación de miedo e incomodidad al recordarla. «El amigo de este tipo nos dijo, ante nuestra insistencia en volver a la casa, que no nos preocupáramos, que solo iban a violarnos. Se hizo el chistoso y, de mala gana, mordiéndolo el vaso de plástico con los dientes, nos devolvieron a la casa.» (Luri) No hubo ningún otro incidente.

En ciertos contextos el viaje en soledad es considerado como de alto riesgo por muchos de los no-viajantes, por los asentados. Bajo un discurso u otro, transmiten que el salirse de las estructuras es peligroso, alocado, es una práctica incomprendida. De esta forma justifican los incidentes que experimentan los viajeros.

La idea de viajar es entendida como una elección desviada que escapa de la relación normal del individuo con el medio o lo social. Como señala Espinosa<sup>59</sup>, muchos de los que eligen el caminar por el mundo como modo de vida se mueven solos por elección. La soledad favorece su integración en los lugares que habitan y favorece los vínculos de solidaridad con los «locales» y con las comunidades de viajeros.

## ELIGIENDO VÍNCULOS

A medida que se mueven, los viajeros van tejiendo redes vinculares, algunos prefieren establecer vínculos con «locales», otros prefieren con viajeros. Lagarto es un viajero argentino de unos 35 años que viaja desde el año 2003 bajo distintos formatos. Empezó viajando solo y a dedo por Latinoamérica. Luego se aventuró con quien era su novia en un viaje de unos tres años y hoy en día, un año después de terminar su relación de pareja, emprendió un viaje en camioneta con dos compañeros de su grupo musical y su perro.

<sup>59</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012.

Una noche fría de invierno en que nos juntamos a cenar, me contó con detalle su experiencia en la comunidad de viajeros La Tahona. «Muchos de mis amigos viajeros me hablaban constantemente de La Tahona, y me decían que si iba a Uruguay tenía que visitar ese sitio en las Sierras de Rocha, donde me encontraría con hermanos viajeros. Así que cuando me arribé al país fue el primer lugar que visité. Pasé cerca de dos meses allí.» (Lagarto)

La Tahona es una comunidad de jóvenes viajeros en las Sierras de Rocha. Estos viven de la huerta orgánica y habitan casas que construyeron ellos mismos en barro. Asimismo, cuentan con un centro cultural, una posada y un restaurante que les permite vincularse con «locales» y turistas y recaudar fondos para mantener activo su proyecto.

Uno de los espacios más reconocidos de la comunidad es la cúpula acústica. Construida en barro, es un espacio en el que se realizan conciertos, cursos y otras actividades. Lagarto se acercó al sitio para encontrar a sus «hermanos de ruta» (Lagarto) y para grabar algunas de las canciones de su disco *Arte al viento*, que me regaló en uno de nuestros tantos encuentros. «La acústica es impresionante y siempre había querido grabar mis canciones en un sitio así, pero el lugar no es lo que aparenta ser más allá de eso.» En confianza me comentó cómo lo que en un momento fue ideal se transformó en un espacio de muy difícil convivencia debido a la existencia de vínculos jerárquicos. «Llegan muchos viajeros solos a trabajar en el sitio y hospedarse. Pero los tratan distinto. Los que viven ahí tratan bastante mal a los viajeros, les dan comida distinta, les hacen trabajar muchísimo mientras los dueños no hacen nada. Eso no me gustó, me generó rechazo.»

Los espacios de encuentro entre viajeros no son siempre tan horizontales como indicaban los andantes con los que trabajó Espinosa. Parecería que, a veces, esos espacios que se proyectan como «lisos» e igualitarios,<sup>60</sup> se terminan institucionalizando, estrinando, y reproducen características de la sociedad de la que quieren distanciarse.

Lauro comenzó su viaje con dos amigos, pero pronto decidió separarse, ya que los propósitos del viaje se diferenciaban cada vez más. Aunque ha recorrido gran cantidad de países, toda Latinoamérica y Europa, concluye que con los que mejor se vincula es con los viajeros, particularmente uruguayos y argentinos. Para él el nivel de entendimiento es mayor con quienes comparte ciertas cuestiones identitarias, además del idioma. «Entienden los chistes, las expresiones, cuando hablás de comida. Es otra cosa. Con los otros, aunque compartas el idioma, se ríen de cosas diferentes y no terminas entendiendo.» (Lauro)

El vínculo con los «locales» pareciera ser un punto de conflicto para este viajero. «La gente del pueblo siempre se termina quemando. Como que somos mala influencia para los niños porque estamos tatuados, piercing, drogas. Si el pueblo es conservador, siempre

<sup>60</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Mesetas*. 2004.

pintan bardos.» (Lauro) Sin embargo, acota que cuando llegan empresas a invertir en proyectos de hotelería o turismo, los «locales» no se quejan. El concepto de Pratt<sup>61</sup> *zona de contacto* es de ayuda para entender este planteo. La zona de contacto como región de encuentro entre personas separadas geográfica o históricamente hace emerger relaciones que pueden evidenciar la dominación, el interés, la confraternidad o la desigualdad. Estos contactos culturales e identitarios pueden conducir al rechazo o a la aceptación. Lo cual también estará condicionado, como dice Clifford<sup>62</sup>, por presiones económicas y políticas además de las culturales.

Las historias de Pol, compañero de viaje de Lauro, respecto al vínculo con «locales» manifiestan otra calidad de contacto. Él hace énfasis en que dependerá siempre de la voluntad con que vayan los viajeros a vincularse con ellos.

Te das cuenta que todo es un teatro, lo que hacés, a quien respetás y a quien no, el rol que asumís. Entonces se puede cambiar, tenés que cambiar el personaje y ¡ya está! A mí la gente siempre me hizo el viaje. Pegás buena onda con los pescadores [...] se recopan y te abren las puertas a todo. Yo me relaciono más con «locales». Hay viajeros que se llevan más con viajeros, son estilos, depende de cada uno. Hay gente que viaja en grupo y hace más que te quedes en el grupo organizando las comidas y todas las cosas. Porque hay gente que tiene que viajar en grupo porque los «locales» no le bancan la cabeza. Van y dicen «yo no como esto, ni esto, ni esto y esto me da asco» y los «locales» dicen, ta sí sí. No te convidó con nada. (Pol)

De todas formas, Pol señala que en algunos sitios siempre será «gringo»<sup>63</sup>. Es decir, que las desigualdades sociales se mantienen y se ponen de manifiesto a pesar de la voluntad de la persona. Nikolas también destaca esta desigualdad al mencionar que muchas veces por verlo rubio y que no puede hablar bien español, buscaban sacarle ventaja o dinero. La reacción de él no era la de problematizar la situación, sino que lo consideraba un impulso para fortalecerse y moverse con más facilidad desvinculándose de los lugares y las personas. «Si encontrás gente que te cae bien, entonces te arraigás y no querés irte. Si te querés quedar, interrumpís el viaje. [...] Es mejor no tener vínculos profundos.» (Nikolas)

El desarraigo vincular que señala Nikolas es una de las características de este tipo de viajes y de afrontar la vida errante. Maffesoli<sup>64</sup> trabaja esto a través del concepto de *arraigos dinámicos*, entendiéndolo como la tensión entre la separación y la distancia de lugares y personas específicas, y la satisfacción de haber cruzado el límite, de haber dejado

<sup>61</sup> PRATT, Mary Louise. Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Fondo de Cultura Económica. México. 2010.

<sup>62</sup> CLIFFORD, J. "Culturas Viajeras" 1995. Pp. 45-74.

<sup>63</sup> Refiere a viajeros generalmente de origen europeo o estado unidense que viajan con gran posibilidad y deseo de consumo. Alude también a rasgos físicos como el ser rubio y de piel y ojos claros.

<sup>64</sup> MAFFESOLI, M. El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos. 2004.

lo sedentario. En el nomadismo es necesaria la interacción dialéctica entre la movilidad, el desarraigo, y el sedentarismo, el arraigo.

En este sentido, para Nikolas los vínculos son la posibilidad de concretar el viaje en términos de transporte, alimentación, diversión, alojamiento. A su vez, señala el riesgo de sedentarizarse que se corre con la intensificación del vínculo, es entonces cuando debe ser abandonado. Algo similar a lo que plantea Caleb en sus prácticas: sus fuertes ganas de quedarse debían ser desafiadas por su «deber» irse.

Tony me comentó que en los ocho años que hacía que viajaba había mantenido algunos vínculos de pareja. Sin embargo, en el momento en que ellos se tornaban un impedimento para continuar su viaje, optaba por separarse priorizando las libertades individuales.

Tony: El tema de los vínculos en los viajeros es algo delicado, por la sola exposición constante de emociones. Eso hace que seamos muy sensibles a despedidas, a bienvenidas, a generar lazos. Son vínculos sinceros, claro; la separación me genera mucha nostalgia, pero [...] soy fiel practicante del desapego, siempre fomentando el principio de quien te quiere bien te quiere libre. Nunca dejé de hacer por alguien algo que quería hacer.

Yo: O sea que, de cierta forma, ¿los vínculos serían una forma de restringir tu libertad?

Tony: No, para nada, pero generan un compromiso del cual para quien lleva esta vida es algo difícil de hacer. (Tony)

El vínculo es conceptualizado, entonces, como un compromiso que implica responsabilidades, deberes y que podría ser restrictivo de las elecciones libres de los individuos. Cuando viajeros como Caleb, Nikolas o Tony deciden desapegarse y arraigarse a otra cosa para seguir andando, muchas veces esa otra cosa es su ideal de viaje, de libertad, su proyecto de vida.

Hoy día, con la flexibilización de las relaciones sociales<sup>65</sup> se apuesta a que las relaciones fluyan, se transformen, transiten, ya que lo contrario simbolizaría la opresión, el encierro, el conservadurismo. Aunque la decisión de desapegarse es tomada con firmeza, es una decisión que genera cierto sufrimiento, que plantea interrogantes. Sin embargo, al primar el desapego se pone de manifiesto que, en la forma de relacionarse de los viajeros nómades, son los proyectos individuales erigidos sobre las propias voluntades los que determinan los tipos de relaciones que se establecen, así como la intensidad y la duración de los mismos. El respeto por las libertades individuales puede agrupar o separar individuos en la medida en que se comparta o no este principio. Entonces, es así como las relaciones se tornan flexibles, fluctuantes, transitorias y prima el no compromiso estable.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> ORTIZ, Renato. Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo. Convenio Andres Bello. Bogotá, Colombia. 1998.

<sup>66</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este proceso de análisis de datos y escritura se han podido delinear algunas conclusiones que se ilustraran a continuación. Como ya se expuso, los sujetos que eligen el viaje como modo de vida abandonan cualquier proyecto que implique la sedentarización y se embarcan en un andar constante que les supone el desarraigo a un territorio fijo y a ciertos bienes materiales, el abandono de vínculos cotidianos, la búsqueda diaria de sustento para reproducir su modo de vida, la renuncia a estabildades y seguridades respecto al futuro, entre otras cosas. En particular, los proyectos de vida que eligen los viajeros podrían ser considerados como «alternativos», ya que sostienen prácticas y discursos que buscan separarse de las formas más «hegemónicas».

En tanto sujetos se observa que no es posible construir una única imagen de los viajeros, como individuos o como grupo, ya que el viaje implica agenciamientos diversos y múltiples, transformaciones constantes, operaciones en el alma y cuerpo, búsquedas, devenires e interacciones, que imposibilitan esta reducción. Caleb muestra en sus relatos cómo configura estratégicamente distintas «presentaciones del yo»<sup>67</sup> para abordar situaciones diversas.

A lo largo del trabajo se ha observado que, en sus prácticas y discursos, los viajeros buscan separarse de las formas de viaje relacionadas al turismo. A pesar de que ciertas formas del turismo, como podría ser el turismo mochilero, pueden situarse cercanas al viaje como modo de vida, y aunque muchas veces visitan los mismos sitios, aparece en los viajeros de esta etnografía un tipo de identificación por contraste con la figura del turista. Quienes viven viajando entienden que el turista establece un contacto superficial y poco «genuino» con los lugares visitados y con los «locales», que está atravesado por el consumo y el mero disfrute.

En contraposición, los viajeros con los que se trabajó manifiestan estar motivados por búsquedas más profundas del ser, de la existencia, del cómo vivir y disfrutar de la vida. Aparece en ellos, como mencionaba Maffesoli,<sup>68</sup> la búsqueda de una transformación cualitativa de su existencia, de su relacionamiento con otros sujetos, espacios y objetos. Ellos enuncian algunas características valoradas positivamente como son la espontaneidad, la aventura, lo auténtico, la vida austera y alejada del consumo, el desapego material, el vivir el presente, el aprovechar lo que las circunstancias brindan.

En efecto, el viaje como modo de vida podría, de cierta forma, ser visto como una materialización de las descripciones que realiza Bauman<sup>69</sup> de la sociedad actual. La

<sup>67</sup> GOFFMAN, E. La presentación de la persona en la vida cotidiana. 1997.

<sup>68</sup> MAFFESOLI, M. El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos. 2004.

<sup>69</sup> BAUMAN, Z. La globalización. Consecuencias humanas. 2010.

imprevisibilidad, la falta de certezas, la libertad ilusoria, el desarraigo, la reticencia a establecer vínculos duraderos, la inestabilidad, el cambio constante, la búsqueda del goce y la satisfacción personal, serían varios de los puntos compartidos. Empero, aunque toman estos principios propios de la sociedad capitalista actual, eligen quedarse al margen de otros como el consumo material, ya que apuestan a una vida austera en la que consumen lo necesario para reproducir su modo de vida. Aquí se observa nuevamente un punto de diferenciación con el turista, quien consume una gran cantidad de servicios y bienes materiales de la oferta turística, sin practicar de forma tan pronunciada el desarraigo, la desvinculación y la inestabilidad.

Con relación a los vínculos, se ha observado que muchos de los viajeros terminan optando por viajar solos debido a la incompatibilidad de búsquedas u objetivos, o porque se sienten más libres de esta forma. Tales son los casos de Nikolas, Tony, Caleb, Ricardo, Luri, Lauro y Pol. Por esta razón, los vínculos con «locales» y otros viajeros se viven con mayor intensidad. Tanto desde experiencias negativas, como las narradas por Luri, Lagarto y Nikolas, como positivas, en el caso de Pol y Tony.

En el contacto entre viajeros, y viajeros y «locales» se pone de manifiesto lo que Pratt<sup>70</sup> denomina *zona de contacto*. Las diferencias socio-económicas y culturales pueden acentuarse y conducir al rechazo o a la aceptación. Se observa que en los vínculos se dan situaciones en las que los «locales» buscan aprovecharse de la posible situación de vulnerabilidad del viajero, así como otras en las que se solidarizan con el mismo.

De una forma u otra, todos los viajeros con los que se trabajó en esta tesis basan su viaje en estos vínculos de solidaridad, ya que reciben hospedaje, transporte y hasta financiación de personas que encuentran en su andar. A pesar del rol fundamental que cumplen los vínculos con los otros, el desarraigo, o el arraigo dinámico, esta siempre presente. Como plantea Maffesoli<sup>71</sup>, el arraigo dinámico es la interacción dialéctica entre la movilidad y el sedentarismo, necesaria para concretar el viaje como modo de vida. Caleb, Tony y Nikolas narran cómo debieron desapegarse de vínculos muy profundos para permitirse continuar el viaje.

Entonces, en la travesía estos viajeros se abrieron a experiencias y vínculos nuevos y desconocidos, se despojaron de algunos arraigos y se aferraron a otros, reafirmaron, renovaron y transformaron su forma de ser en el contacto con otros lugares y personas. Se observa que el proceso de descubrirse extranjero en contextos nuevos les permite pensarse desde otro lugar, construir nuevos sentidos para su vida y deconstruir aquellos que estaban naturalizados.

---

<sup>70</sup> PRATT, M. L. Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. 2010.

<sup>71</sup> MAFFESOLI, M. El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos. 2004.

Por último, como plantea Espinosa,<sup>72</sup> se reconocen dos grandes categorías de viaje: el viaje como experiencia individual y el viaje como movimiento histórico y colectivo. El viaje, en el caso de quienes lo viven como modo de vida, toma una dimensión más experiencial y personal sin adquirir la dimensión que supera lo individual para volcarse a lo colectivo. Esto, según Velho,<sup>73</sup> puede ser visto como superficial, desligado de las raíces regionales y nacionales, descomprometido con el mundo doméstico y familiar.

Entonces, aunque por cuestiones de espacio no pudo ser incluido en este artículo, me interesa señalar que a pesar de que existen características y búsquedas comunes en los viajeros, no existe una teoría de fondo que los agrupe en un colectivo con objetivos compartidos y una organización en pos de una transformación específica. Los viajeros proyectan cambios a través de sus prácticas y discursos que buscan una transformación de su realidad individual y no un cambio a nivel colectivo.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. Fondo de cultura económica. México DF, México. 2010.
- CABELLO, Antonio Martín. «El turismo Backpacker en Chile como expresión de una subcultura juvenil global» En: *Cuadernos de Turismo*, N° 34. Universidad de Murcia, España. 2014. Pp. 165-188.
- CARBAJAL, Mariana. «La culpa de las víctimas» En: *Revista Página 12*. En internet: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-293481-2016-02-29.html>> 2016. (Consultado: Octubre 2016)
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. Universidad Iberoamericana. México DF, México. 2007.
- CLIFFORD, James. «Culturas Viajeras» En: *Revista de Occidente*, N° 170-171. 1995. Pp. 45-74.
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Ed. Gedisa. Barcelona, España. 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Mesetas*. Ed. Pre-textos. Valencia, España. 2004.
- DUPLANIC, Elena. «El viajero posmoderno. Un aporte a la tipología de viajeros.» En: *Boletín de Literatura Comparada, Número Especial Literatura de viajes*, año 2003-2005. 2005. Pp. 63-74.
- ESPINOSA, Cecilia. *Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño*. Editorial Académica Española. España. 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. 2008.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona, España. 2003.
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrurtu editores. Buenos Aires, Argentina. 1997.

<sup>72</sup> ESPINOSA, C. Viajeros al margen. Relatos nómades desde el espacio salteño. 2012.

<sup>73</sup> VELHO, G. "Metrópole, cosmopolitismo e mediação" 2010. Pp. 15-23.

- GUBER, Rosana. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Normal. Bogotá, Colombia. 2001.
- GUIGOU, Nicolas. «Rehaciendo miradas antropológicas. Acerca de prácticas y sujetos» En: *Gazeta de Antropología*. N° 20. Artículo 37. En internet: <No 20 · 2004 · Artículo 37 · <http://hdl.handle.net/10481/7288>>. 2004.(Consultado: Mayo 2016)
- HALL, Stuart. *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrurtu editores. Buenos Aires, Argentina. 2003.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Editorial Cátedra. Madrid, España. 1995.
- MAFFESOLI, Michel. El instante eterno. *El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Editorial Paidós. México DF, México. 2001.
- MAFFESOLI, Michel. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2004.
- MARCUS, George; FISCHER, Michael. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. FLACSO. Buenos Aires, Argentina. 2000.
- MARCUS, George. «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la antropología multilocal» En: *Revista Alteridades* 11 (22). 2001. Pp: 111-127.
- MONTEIRO SILVA, Igor. *Backpackers. Notas sobre o universo de práticas mochileras*. En internet: <[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308394594\\_ARQUIVO\\_ArtigoLUSO-Finalizado.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308394594_ARQUIVO_ArtigoLUSO-Finalizado.pdf)>. 2011. (Consultado Mayo 2015)
- ORTIZ, Renato. *Otro territorio. Ensayo sobre el mundo contemporáneo*. Convenio Andres Bello. Bogotá, Colombia. 1998.
- PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010.
- RICHARDS, Greg; WILSON, Julie. *The global nomad*. Channel View Publications-Series Editor. United Kingdom. 2004.
- VELHO, Gilberto. *Projecto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Top Textos Edicoes Graficas. Rio de Janeiro. Brasil. 1994.
- VELHO, Gilberto. «Metrópole, cosmopolitismo e mediação» En: *Horizontes Antropológicos*, Ano 16, N°. 33. Porto Alegre, Brasil. 2010. Pp. 15-23
- WHEATON, Belinda. *Understanding Lifestyle Sports. Consumption, identity and difference*. Routledge. New York, USA. 2004.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## LA POÉTICA DEL COLLAGE EN LA MODA Y EL DISEÑO

*Laura Zambrini*

Universidad de Buenos Aires-CONICET

### *Resumen*

Este trabajo propone establecer los vínculos entre las vanguardias, la moda y el diseño, en particular en base a la poética del collage. Desde el campo del arte, se considera que los orígenes del collage como técnica se remontan a principios de la década de 1910, a partir de las experimentaciones Cubistas, Futuristas, Dadaístas y Surrealistas en clara tensión con el advenimiento de la modernidad científico-industrial. En ese sentido, las vanguardias buscaron deconstruir la concepción de imagen tradicional mediante la incorporación de otros puntos de vistas y lenguajes tales como el azar, lo inconsciente y lo onírico. No obstante, los acontecimientos desencadenados por las Guerras Mundiales, la Revolución Rusa y los ascensos del fascismo y nazismo, entre otros, pusieron en crisis esos ideales en sentido amplio. Sin embargo, la impronta de las vanguardistas en el campo de la moda y el diseño son insoslayables. En esa directriz, este trabajo tiene como objetivo por un lado, reactualizar las discusiones sobre los límites y diálogos posibles entre el arte, la moda y el diseño; y por otro, reconstruir dicho legado en base a las poéticas de diseñadores de moda contemporáneos.

Palabras claves: Moda; Diseño; Vanguardias; Collage.

## THE POETRY OF COLLAGE IN FASHION AND DESIGN

### *Abstract*

This work proposes links: avant-garde, fashion and design, in based on the poetics of collage. From the field of art considered the origins of collage as a technique at the beginning of the decade of 1910, from the Cubist, Futurist, Dadaist and Surrealist experimentations in clear tension with the advent of scientific-industrial modernity. In this sense, the avant-garde sought to deconstruct the traditional image conception by incorporating other points of view and languages such as chance, the unconscious and the oneiric. However, the events unleashed by the World Wars, the Russian Revolution and the rise of fascism and nazism, among others, put these ideals in crisis in a broad sense. However, the imprint from avant-garde in the field of fashion and design are unavoidable. This work want to update the discussions about the limits and possible dialogues between art, fashion and design; and reconstructing this legacy based on the poetics of contemporary fashion designers.

Keywords: Fashion; Design; Vanguardias; Collage.

## INTRODUCCIÓN

La moda ha establecido permanentes cruces con los lenguajes del arte y el diseño. En particular, desde comienzos del siglo XX, fueron variadas las iniciativas ubicadas en la intersección de las prácticas artísticas, la arquitectura, el diseño y la moda. Dichos episodios dan cuenta de fructíferas creaciones pero también de resistencias y tensiones en campos disciplinares con límites difusos. Con todo, este trabajo tiene como objetivo principal recorrer los vínculos entre las vanguardias y la moda, en particular en base a la poética del collage. En ese sentido, el collage es una técnica pictórica basada en la composición de una obra plástica u objetual a partir de la unión de ciertas imágenes, fragmentos, objetos y materiales de diversas naturalezas. Esa especificidad lo diferencia de aquellos procedimientos habituales con los que generalmente las y los artistas suelen trabajar pues el collage se basa en la utilización de recortes de fotografías, grabados, diarios y revistas, papeles, entre otros elementos, en pos de construir un nuevo lenguaje estético. Esa característica compositiva basada en la fragmentación y el pegamento de distintas piezas es en gran parte una de las razones principales por las que una técnica, cuyos orígenes se remontan hacia 1910, dialogue hoy con el arte contemporáneo. En otras palabras, el collage, a pesar de haber nacido a principios del siglo XX, mantiene una inusual vigencia. Con todo, para comprender certeramente sus antecedentes históricos y su relevancia en la moda y el diseño es fundamental recorrer los principios de las vanguardias artísticas, específicamente del cubismo y el dadaísmo.

## LOS ORÍGENES DEL COLLAGE

Los antecedentes históricos del collage los encontramos en las fundamentaciones cubistas y dadaístas. A grandes rasgos, las apuestas de Picasso y Braque a comienzos del siglo XX en Francia se basaron en la posibilidad de “engañar el ojo humano” a través de geometrías que dieran cuenta de la complejidad de la realidad y sus múltiples modos de representación. En tal sentido, el cubismo rompió con un canon sobre la imagen en virtud de la incorporación de distintos puntos de vista sobre un mismo objeto, es decir, se introdujo una noción de perspectiva que desafiaba los preceptos renacentistas a partir de la descomposición de la figura en planos y la ruptura de la línea de contorno. Esa idea de tridimensionalidad de las formas permitió el surgimiento del collage, aunque también fue trasladada hacia la escultura e incluso a la arquitectura. Por su parte, en Suiza, el dadaísmo reivindicó las formas irracionales de expresión en oposición al ideal de equilibrio del arte más clásico. Los dadaístas se consideraban rupturistas pues intentaron llevar a cabo un ideal de rebeldía estética

que buscó unir el arte y la vida. El dadaísmo reconoció los roles significativos, tanto del azar como de la imaginación en las producciones artísticas en oposición a una concepción racionalista de las formas. El collage formó parte de esas búsquedas de interpelación de la mirada del espectador en virtud de una desnaturalización de una concepción de la imagen. A su vez, fue un movimiento inspirador para el surrealismo, quienes también rápidamente incorporaron al collage en sus propuestas. Con todo, la modernidad técnico industrial, la *Belle Époque* y el advenimiento de la Primera Guerra Mundial recrearon un escenario sociocultural particular para el desarrollo de las vanguardias artísticas. En ese sentido, el uso del collage supuso una crítica al realismo y a un modo específico de concebir el arte, permitiendo la incorporación de objetos cotidianos y de materiales anteriormente desechados en las obras artísticas. Es decir, el surgimiento del collage propuso una mirada diferente sobre el mundo y las cosas, a la vez que denunciaba un contexto de crisis social más amplio y complejo (Wescher, 1980). A continuación, un ejemplo de los primeros collages cubistas:



Fuente: Pablo Picasso

## **LAS VANGUARDIAS DE INICIOS DEL SIGLO XX**

Como se señaló arriba, para comprender con mayor rigurosidad el surgimiento del collage y sus diálogos posibles con la moda es fundamental retomar el contexto de cambio social precedente en Europa desde el advenimiento del capitalismo y la modernidad industrial. En ese sentido, sabemos que las consecuencias económicas, políticas y culturales de la Revolución Francesa, al igual que los procesos desencadenados por las Revoluciones Industriales generaron profundas y duraderas transformaciones

a largo plazo. Básicamente, se trató del derrumbe de las estructuras sociales existentes y la configuración de un tipo de producción fabril basado en los avances científicos y tecnológicos de la época. Además, ese nuevo orden burgués sentó las bases para el desarrollo de una economía industrial que impulsó la migración de millones de personas del campo hacia las ciudades en búsqueda de puestos de trabajo. Es decir, auspició la conformación de un nuevo actor social representado por el proletariado. Si en las sociedades tradicionales, la mayoría de las personas cultivaban la tierra y/o generaban manufacturas a pequeña escala; a fines del siglo XVIII, frente al desarrollo de la mecánica hidráulica y la creación de la máquina a vapor se diseñó grandes maquinarias que permitieron la producción a gran escala y velocidad. De este modo, durante el siglo XIX la producción fabril (con especial protagonismo del sector textil) sustituyó a la manufactura y los trabajadores debieron dejar sus actividades productivas en el ámbito del hogar para trasladarse hacia los centros industriales en las ciudades y erigirse como un eslabón más de la cadena productiva. Pero, la emigración hacia estas zonas fue tan repentina que muchas ciudades se vieron desbordadas e incapaces de absorber los contingentes poblacionales por lo que el hacinamiento, el desempleo, las enfermedades, entre otros problemas sociales, comenzaron a delinear los rasgos de las nuevas sociedades urbanas capitalistas. Con todo, el desplazamiento de las artes y los oficios artesanales por la industria y los antagonismos entre las clases sociales se profundizaron aún más hacia el siglo XX, desembocando más tarde en episodios violentos tales como la Revolución Rusa y las Guerras Mundiales.

En suma, el protagonismo del modelo de progreso ilimitado, las persistentes crisis sociales y la consecuente inestabilidad de la época afectaron todos los ámbitos de la vida cotidiana y social, incluso al campo del arte. Por un lado, la aparición de la fotografía supuso un cambio significativo en los modos de concebir la representación y por otro, el surgimiento de las vanguardias dispuestas a cambiar aquel mundo injusto y mercantil liderado por la burguesía, a través de sus innovadores lenguajes artísticos. En ese sentido, las vanguardias artísticas proclamaron un rechazo absoluto hacia las tradiciones y el pasado en pos de una transformación social de cara al futuro que conjugase el amor, la poesía y la libertad como principales utopías políticas por alcanzar. De este modo, los movimientos europeos tales como los cubistas, futuristas, dadaístas, surrealistas e incluso el constructivismo ruso revolucionaron el campo estético de principios del siglo XX con sus innovadoras propuestas y manifiestos (De Micheli, 1968). Entre otras cuestiones, abrieron camino hacia la abstracción y el expresionismo y la posibilidad de incorporar en el arte varios puntos de vista, es decir, la perspectiva múltiple. Básicamente, esto se expresó en la incorporación de geometrías, colores primarios, superposición de imágenes, fotomontajes y por supuesto, del collage. En ese

sentido, en aquel escenario fue fundamental la impronta del Psicoanálisis pues gracias a sus discursos se lograron añadir aspectos del orden de lo inconsciente, tales como lo onírico y la realidad subjetiva como fuentes de conocimiento e inspiración poco antes exploradas. Con todo, las producciones surrealistas han sido un significativo ejemplo de ese encuentro entre arte y psicoanálisis. Además, el azar, la espontaneidad y la experimentación fueron algunos de los pilares de las vanguardias que permitieron abrazar al collage como propuesta de transgresión estética y política.

## EL DISEÑO MODERNO Y LA MODA

Los escenarios anteriormente señalados son fundamentales para ubicar los orígenes del diseño como disciplina pues están estrechamente relacionados con el afianzamiento de la sociedad moderna e industrial (Arfuch y Devalle, 2009). Es decir, a principios del siglo XX, los llamados pioneros del diseño moderno conceptualizaron la “buena forma” como una morfología funcionalista ligada a la producción industrial dejando de lado algunas prácticas artesanales en pos de delimitar la especificidad del diseño a las tareas de la industria. De este modo, la estética curvilínea y floral del movimiento Art Nouveau fue contrarrestado por ese nuevo discurso purificador de las formas (Loos, 1908). En ese sentido, el concepto de estructura por sobre el ornamento y el empleo de las formas geométricas básicas y colores primarios puros cobró fuerza entrado el siglo XX también gracias a las vanguardias abstraccionistas y cubistas ya mencionadas. Esa propuesta se consolidó en la escuela alemana Bauhaus que, a partir de su estancia en Dessau, se vio muy influenciada por el movimiento De Stijl (neoplasticismo holandés) y el constructivismo ruso, desplazando la vertiente expresionista de sus inicios. La Bauhaus buscó fusionar el arte y la técnica en pos del mejoramiento de la vida social, es decir, llevando a cabo los ideales vanguardistas a través del diseño moderno. Por un lado, en aquel escenario ello era una propuesta no sólo estética sino una apuesta política de transformación social. Y por otro, sucedía en un contexto histórico arraigado en la ideología positivista, el progreso ilimitado y la objetividad posible de la ciencia como modo de explicar y controlar el mundo.

Entre otras cuestiones, en la arquitectura se impuso una ofensiva contra el exceso decorativo que provocaba una innecesaria pérdida irracional de trabajo, tiempo y dinero (Loos, 1908). O sea, un discurso en favor de la pureza de las formas basado en el concepto de estructura por sobre el ornamento, el empleo de geométricas básicas y colores primarios puros cuya consecuencia ideológica fue el afianzamiento de la concepción posible de la neutralidad y la pureza tanto en las formas como en los espacios. Esta es una de las razones más significativas por las cuales la moda y el diseño de prendas de vestir no encontraron

un gran reconocimiento en el embrionario campo del diseño. La asociación tácita de la moda con el ornamento, lo femenino, el derroche, la banalidad e incluso el arte, harían que las disciplinas del diseño forjadas en aquel modelo racionalista, no le brindaran el mismo rango a la moda y al campo textil (Zambrini, 2015).

## MODA Y VANGUARDIA

A pesar de las tensiones disciplinares y discursivas entre el diseño moderno, la moda y el arte, existieron y aún existen permanentes referencias y diálogos entre los campos del arte, la moda y el diseño. Hay algunos ejemplos concretos tales como los vestidos de Elsa Schiaparelli en base a los trabajos de Salvador Dalí y Jean Cocteau. De este modo, en su búsqueda creativa, Schiaparelli incorporó también elementos de la vida cotidiana en el vestir. Es decir, llevó el lenguaje de las vanguardias a la moda, siendo una de las principales referentes de la moda surrealista. Aunque en rigor de verdad, cabe resaltar que una de las primeras marcas del movimiento moderno y vanguardista en la moda puede encontrarse previamente en las propuestas del diseñador Paul Poiret. Entre sus contribuciones más relevantes, se destacan la eliminación del corsé del vestuario femenino y la simplificación del patronaje sin que eso pusiera en cuestión el ideal de la elegancia y distinción pretendida por la moral burguesa de su época. Además, se le reconoce la incorporación del uso de la falda-pantalón en las mujeres inspirado en los ballets rusos. Con todo, luego de la primera posguerra, fue Coco Chanel quien impulsó la organización de la moda acorde a los principios estéticos de la arquitectura moderna (Zambrini, 2017). Su mayor legado consistió en la adaptación de los pantalones y trajes sastres masculinos a las siluetas femeninas. El pantalón y el traje femenino, el uso de las rayas en las estampas, así como el vestido negro expresaron el traspaso del ideal de neutralidad, pureza, funcionalidad y simpleza del movimiento moderno hacia el campo del vestir.

En suma, si bien Chanel y Schiaparelli tuvieron propuestas estéticas y de diseño muy diferentes entre sí, sus trabajos permiten reponer el clima cultural y contracultural de la *Belle Époque*. Es decir, aquella necesidad de romper con el pasado en virtud de la creación de nuevas formas, marcando un nuevo rumbo en el mundo artístico. En tal sentido, la interacción y el permanente intercambio creativo de ese momento sentaron las bases de uno de los periodos más fructíferos de la historia del arte cuyo legado llega a nuestros días. Si bien, el arte y la moda a pesar de compartir ciertos lenguajes, no son lo mismo, ha habido determinados momentos históricos en que ese encuentro fue más específico tal como la década de 1920 gracias a las vanguardias, la década de 1960 y algunos ejemplos de diseñadores contemporáneos como Ronaldo Fraga o Issey Miyake. En ese sentido, el desarrollo de la fotografía e imagen de moda también se vieron influenciadas por las

vanguardias y la estética del collage. Al respecto, sobresale la figura de Man Ray no sólo por sus fotografías innovadoras sino también por la técnica y la composición implementadas. Varios de sus conceptos fueron reproducidos desde entonces e incorporados a la cultura visual contemporánea pues siguen aplicándose en campañas publicitarias recientes del mundo de la moda.

A continuación, el sombrero zapato ícono del surrealismo en la moda:



Fuente: Elsa Schiaparelli

## LA CRISIS DE LAS VANGUARDIAS

Infelizmente, los violentos acontecimientos desencadenados, especialmente por los ascensos del fascismo y nazismo y la consecuente segunda guerra mundial pusieron en crisis los ideales y proyectos de las vanguardias en sentido amplio. En principio, la expansión del nazismo en Europa obligó a cerrar la escuela Bauhaus en Alemania y de este modo, muchos artistas debieron emigrar o bien, fueron llevados a campos de concentración. En este sentido, la segunda guerra mundial fue una de las páginas más tristes de la historia occidental, en la que se pusieron en jaque las utopías vanguardistas que pregonaban cambiar el mundo y mejorar la vida social a través de la fusión entre el arte y el diseño. Luego de la segunda posguerra, se trasladó el centro económico y geopolítico hacia los Estados Unidos con el consecuente afianzamiento

de la cultura de masas, la sociedad de consumo, los *mass media* y la mercantilización del arte (Casullo,1997), dejando en el pasado la rebeldía creativa de comienzos del siglo XX. En particular, la moda como sistema, salvo algunas excepciones tales como el vestido Mondrian y Matisse diseñado por Yves Saint Laurent en la década de 1960, abandonó sus diálogos con el arte y el diseño moderno para concentrarse en la venta y cambio permanente de tendencias (Entwistle, 2002).

Los debates acerca del pasaje de la modernidad hacia la posmodernidad llegaron a su máxima expresión con los cambios sociales, económicos y políticos que se cristalizaron en la década de 1970, en gran parte por las crisis de los estados de bienestar y de las izquierdas como proyectos políticos alternativos al capitalismo. En tal sentido, la nostalgia por un pasado mítico y la denuncia acerca de la escasez de creatividad innovadora sobresalen como una de las características principales del posmodernismo. En especial, en el campo del artístico se incorporó a la fotografía dándole un status en el arte contemporáneo. Con todo, la inclusión de temáticas tales como las consecuencias sociales de la guerra, de inequidad de género, el racismo y la diversidad sexual posibilitaron, entre otras cuestiones, la re-significación del collage tanto analógico como digital en escenarios contemporáneos. Es decir, la crítica a ciertos estereotipos de género, raza y clase en la moda también comenzaron a expresarse a través de los lenguajes del collage.

Por ejemplo, los trabajos de fotomontajes de Martha Rosler son ilustrativos:



Fuente: Martha Rosler

## PALABRAS FINALES

Con todo, en los últimos años el collage ha obtenido una suerte de revalorización en tanto técnica, logrando mayor visibilidad e integración en las expresiones culturales contemporáneas. A su vez, es posible reconstruir su rol significativo en la historia de la moda, el diseño y la cultura visual (Berger, 2000). Es decir, fue utilizado como técnica proyectiva tanto en los procesos creativos y conceptuales del diseño así como en el diseño textil o bien, en la construcción de las imágenes y fotografías de moda. En esa directriz, las propuestas estéticas de diseñadores tales como Issey Miyake, Ronaldo Fraga e incluso algunos trabajos del fallecido Alexander McQueen, resultan ilustrativos acerca de la supervivencia de las vanguardias y del collage en el mundo de la moda y el diseño.

En suma, este trabajo propuso reflexionar sobre la vigencia de una técnica nacida en otro momento histórico, cuya poética auspició una concepción de fragmentación y recomposición de las formas con materiales no tradicionales. Sin embargo, un viaje por la historia del collage nos trae al presente en donde dicha técnica aún sigue posibilitando deconstruir estereotipos, proponer nuevas narrativas y miradas sobre los límites indefinidos del arte, la moda y el diseño. Pareciera que en el nuevo milenio las vanguardias siguen siendo una fuente de debate, inspiración e inagotable creatividad innovadora.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arfuch, L. y Devalle, V. (comp.) (2009). Visualidades sin fin. Imagen y diseño en la sociedad global. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, J. (2000). Modos de ver. Barcelona: G. Gilli.
- Casullo, N. (1997) Itinerarios de la modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad. Eudeba: Buenos Aires.
- De Micheli, M. (1968) Las vanguardias artísticas del siglo XX. Ed. Universitaria de Córdoba: Córdoba, Argentina.
- Entwistle, J. (2002) El cuerpo y la moda. Una visión sociológica. Paidós: Barcelona.
- Loos, A. (1908). "Ornament und Verbrechen," en Fremden-Blatt, Viena.
- Wescher, H. (1980) La historia del collage. Ed. GG: Barcelona.
- Zambrini, L. (2015) "De diseñadoras, diseñadores y diseños. Reflexiones desde una perspectiva de género" en Revista Iconofacto, vol 11, Nro. 17. Medellín, Colombia.
- Zambrini, L. (2017) "Poética y Política de la Moda" en Horta Mesa, Aurelio (Comp.) Poéticas Latinoamericanas sobre Arte, Diseño y Ciudad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## POLÍTICA LINGUÍSTICA, EDUCAÇÃO INDÍGENA E A “CIÊNCIA” DO ÍNDIO ENTRE OS TUXÁ DE RODELAS-BA<sup>1</sup>

*Leandro Durazzo*

PPGAS/UFRN

### *Resumo*

Em anos recentes, diversos povos indígenas do Nordeste brasileiro, comumente vistos como falantes apenas do português – pelo longo e violento histórico colonial – passaram a fortalecer estratégias de políticas linguísticas para revitalizar e/ou valorizar suas línguas nativas. Tais estratégias vão desde a definição de línguas indígenas a partir de registros históricos e linguísticos – como o Dzubukuá para os Tuxá/BA, Truká/PE, entre outros povos – até a elaboração de conteúdos curriculares a serem ministrados nas escolas indígenas. Ao mesmo tempo, sabemos que a educação indígena não se dá apenas no contexto de uma educação escolar indígena, e que as políticas linguísticas dos povos, amparando-se em investigações acadêmicas, também dialogam com dimensões societárias outras, como os complexos sociocosmológicos e rituais que, entre os Tuxá, recebem o nome de “ciência”. Deste modo, percebemos um campo fluido e dinâmico em que as políticas de revitalização linguística do Dzubukuá, considerada “língua ancestral” do povo Tuxá de Rodelas-BA, encontram a ancestralidade sócio-ritual “da língua”, ou seja, do domínio sociocosmológico manejado “pela ciência”, manejo no qual a figura do pajé se destaca. Esta comunicação reflete sobre as fronteiras entre a língua Dzubukuá, cujo conhecimento se dá através de registros e estudos linguísticos, e “a língua”, cujo entendimento se mostra possível “pela ciência” e pelas relações com os “brabios”, contrapartes cosmológicas dos atuais índios Tuxá.

Palavras-chave: Política Linguística; Educação Escolar Indígena; Xamanismo; Tradução

### INTRODUÇÃO

A partir de um debate sobre tradição, cultura e oralidade, este texto lança mão de alguns suportes teóricos e alguns apontamentos etnográficos para tentar compreender a relação que uma língua indígena no Nordeste brasileiro, o Dzubukuá dos índios Tuxá, contemporaneamente estabelece com os saberes acadêmicos e científicos, tanto da linguística quanto da antropologia. Num primeiro momento, apresentamos uma

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GT OP 176. The languages of indigenous politics, no 18º Congresso Mundial da IUAES, Florianópolis, 2018.

discussão colhida em um fórum virtual sobre línguas indígenas da América do Sul, no ano de 2009, em que uma indígena Tuxá recorre aos especialistas da comunidade científica para que auxiliem, a ela e a seu povo, no projeto corrente de reavivamento da língua Dzubukuá. A sequência de poucas mensagens trocadas entre os pesquisadores evidencia quão distantes tais visões acadêmicas se encontram dos projetos autônomos dos próprios povos indígenas. Partindo desse evento específico, nosso texto problematiza a constituição do campo antropológico como distanciado e assimétrico, nos moldes do que Johannes Fabian, por exemplo, já apontara ao escrever sobre *O tempo e o outro* (2013). Posteriormente, elaboramos certa argumentação no sentido de delinear uma língua – *a língua* ou *a idioma*, como veremos – valorada simbolicamente pelos grupos indígenas, tensionando as delimitações de tradição e cultura que em outros contextos poderiam surgir como simples índices de indianidade, sinais diacríticos ou exemplos de “cultura” (com aspas, cf. Cunha, 2009).

Considerando os processos de emergência e afirmação étnica, presentemente concentrados em tais projetos de reavivamento/valorização da língua, este ensaio desemboca no engajamento empreendido atualmente pelo povo Tuxá, politicamente orientado para o fortalecimento de sua “língua ancestral”. Refletindo sobre a importância do envolvimento coletivo para estes sujeitos indígenas, por fim, baseamo-nos em perspectivas de *performance* e *tradicionalização* (Bauman, 2004) para sugerir que a tradição *da idioma*, da língua indígena, é ao mesmo tempo produto e motor de produção cultural, e mesmo da invenção de uma tradição reputada ancestral. Como evidenciaremos, esse modelo coletivista de constituição cultural, em que o apelo à memória e às circulações de repertórios tradicionais surge como reforço da afirmação étnica, é um campo bem conhecido no Nordeste indígena: as dinâmicas sociais que unem tradição, oralidade e moralidade ganham destaque no projeto de valorização da língua Dzubukuá, e nos permitem compreender movimentos indígenas politicamente relevantes na atualidade.

## REINTRODUZINDO UM SABER LINGÜÍSTICO EM CONTEXTO ALDEÃO

No dia 12 de junho de 2009, Ilklênia Campos, índia Tuxá Banzaê, envia um e-mail para a lista de discussão virtual Etnolinguística, da Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, buscando auxílio dos especialistas acadêmicos para desenvolver, com propriedade, um projeto linguístico que pudesse envolver “todas as tribos Tuxá que estão espalhadas, índios Tumbalalá que falava a mesma língua” (Campos, 2009). Ilklênia, recém-ingressada no Curso de Licenciatura Intercultural em Educação Indígena da UNEB, tomara conhecimento da dissertação de mestrado do linguista José Márcio Correia de Queiroz (2008), sobre fonética Dzubukuá, e acorrera ao fórum virtual do qual o próprio Queiroz

fazia parte. Um dia depois, em 13 de junho, José Márcio responderia a Ilklênia. Antes de conhecermos sua resposta, entretanto, vale transcrevermos na íntegra o apelo da indígena tuxá:

Sou índia da tribo Tuxá Banzaê sou graduada em LETRAS e faço parte da nova turma do Curso de Licenciatura Intercultural em Educação Indígena UNEB Campus VIII em Paulo Afonso- BA estou precisando urgentemente de alguma informação a respeito da língua do meu povo Língua Dzubukuá, pois ninguém mais a fala, e o único material que tenho é a Dissertação de José Márcio Correia de Queiroz apresentada a pós Graduação de Letras da UFPE Departamento de Letras/ Centro de Artes e Comunicação. O meu objetivo após reunir o material é formar um grupo de estudo com índios Tuxá de todas as tribos Tuxá que estão espalhadas, índios Tumbalalá que falava a mesma língua e com estudiosos da Língua que se interessem no Projeto para estudarmos profundamente esta língua e depois implantá-la nas tribos Tuxá e Tumbalalá. (Campos, 2009)

A resposta do linguista é didática e esclarecedora, embora evidencie também suas ressalvas e desconfianças com relação a tais projetos indígenas:

Cara, Ilklênia, tudo bem!?

Sou José Márcio Correia de Queiroz e atualmente estou no Doutorado da UFPB. Continuo a estudar o Dzubukuá (tema da minha tese), a partir de fontes que já estão disponíveis na biblioteca virtual niamdeju, mantida pelos próprios pesquisadores que participam do grupo “etnolinguística”. As fontes estão disponíveis no endereço:

<http://groups.google.com/group/etnolinguistica/web/bibliokariri>

Acredito que o resgate de uma língua extinta é válido para propósitos acadêmicos e para resgate de raízes e conscientização históricas; e, claro, também por uma questão de apoio simbólico à luta dos índios pela conservação de suas crenças e organização sociocultural. E é por estes propósitos que continuo a estudar o Dzubukuá. No entanto, o resgate de uma língua extinta para introduzi-la novamente à vida de um povo, seria como impor uma língua estranha e artificial, uma vez que já não pertence mais ao seio significativo, cultural e socioantropológico das manifestações e da vida da comunidade atual. Como também muitos de seus elementos funcionais e semânticos se perderam ao longo do tempo. E a escrita, neste contexto, mesmo servindo como fonte e base estratégica de análise, ainda deixa lacunas ainda insolúveis para o pesquisador contemporâneo. O importante, ao meu ver, seria estudos culturais que valorizassem e preservassem a cultura e a língua ainda viva na comunidade dos Kiriri ou Kipeá da Bahia.

De qualquer forma, deixo aqui minha atenção e apoio, na medida do possível, a qualquer orientação que precisar no âmbito acadêmico, histórico e descritivo-linguístico do Dzubukuá.

Atenciosamente,

José Márcio Correia de Queiroz (2009)

Creemos ser necessário, neste ponto, um primeiro esclarecimento. O povo Tuxá de Banzaê, no estado da Bahia, forma uma aldeia específica a partir do processo de deslocamento dos Tuxá de Rodelas, quando das obras de instalação da Hidrelétrica de

Itaparica, em finais dos anos 1980. Segundo o antropólogo tuxá Felipe Cruz, o povo Tuxá encontra-se, hoje, “disperso por diferentes localidades do território nacional” (Cruz, 2017: 35). Segundo o antropólogo tuxá Felipe Cruz, o povo Tuxá encontra-se, hoje, “disperso por diferentes localidades do território nacional” (Cruz, 2017: 35). A partir das dispersões causadas pelo enchimento da barragem e posterior inundação das terras tradicionalmente ocupadas pelo povo, novos grupos locais foram se formando, um deles em Banzaê. A busca de Ilklênia, desse modo, diz respeito não apenas a seu povo em Banzaê, mas a “todas as tribos Tuxá que estão espalhadas”, e também aos Tumbalalá, outro povo do submédio São Francisco cujas relações com os Tuxá estão histórica e antropológicamente documentadas (Andrade, 2008).

Um elemento que chama a atenção é a vinculação feita por Ilklênia – e até hoje presente no discurso dos Tuxá – entre seu povo e a língua Dzubukuá, historicamente falada pelo povo homônimo. Segundo as fontes históricas e científicas disponíveis até o momento, tanto o povo quanto a língua dos Dzubukuá, presentes na região do submédio São Francisco por volta do século XVI, encontram-se hoje extintos (Nimuendaju, 2017; Queiroz, 2008, 2012). Não obstante, a tradição de uma língua Dzubukuá permanece forte no imaginário tuxá e em parte de seus projetos políticos, como vemos em 2009 com a mensagem de Ilklênia, e também em 2013 quando, num fascículo preparado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), lemos sobre uma “comunidade em processo de reavivamento linguístico DZUBUKUÁ e KIPEÁ-TUXA” (Chagas, 2013: s/n).

Na cidade de Banzaê habita, além dos Tuxá, o povo Kiriri, de relações também historicamente documentadas com o primeiro. Desse modo, a ideia de uma rede em que as “tribos Tuxá espalhadas” reassumam sua “língua ancestral” – como dizem os Tuxá de Rodelas – começa a se aproximar não apenas dos Tumbalalá, mas também de outros grupos étnicos. A presença do Dzubukuá no fascículo do DSEI, ao lado de outra língua reputada extinta (o Kipeá, cf. Queiroz, 2012), oferece evidência de que as mobilizações étnicas dos povos indígenas da região têm feito mais do que apenas buscar auxílio especializado entre linguistas e demais acadêmicos: tais mobilizações têm efetivamente tensionado os dados sobre o que se julga extinto, do ponto de vista linguístico e histórico, já que tais povos passam a elaborar uma tradição baseada não apenas em registros, mas na constituição de uma memória étnica fundamental.

Se retornarmos à resposta do linguista, veremos o estabelecimento de uma posição científica marcadamente irredutível. Diz Queiroz: “o resgate de uma língua extinta para introduzi-la novamente à vida de um povo, seria como impor uma língua estranha e artificial, uma vez que já não pertence mais ao seu significado, cultural e socioantropológico das manifestações e da vida da comunidade atual” (2009). Amparando-se na dimensão linguístico-descritiva de seu trabalho, Queiroz estabelece uma barreira de certo modo

intransponível para a continuidade da troca de mensagens públicas entre Ilklênia e a lista de discussão. Após sua resposta, apenas dois colegas linguistas se arriscam no debate, não durando mais que alguns dias. A busca de Ilklênia junto ao grupo Etnolinguística, deste modo, chega ao fim.

Ora, se tomarmos evidências etnográficas atuais, sabemos que a língua Dzubukuá permanece sendo “falada todo dia”, segundo uma nossa interlocutora entre os Tuxá de Rodelas. O que nos parece fundamental, neste ponto, é estabelecer determinados critérios de validade linguística e sociolinguística para que possamos compreender, na cultura tuxá atual, a que se refere a tradição de sua língua indígena.

## COMO A ANTROPOLOGIA ESTABELECE SEU OBJETO?

A ideia de que o campo antropológico por muito tempo se estabeleceu de forma assimétrica – e assincrônica – é tema bastante debatido na disciplina, no mínimo desde a segunda metade do século XX. Johannes Fabian, em *O tempo e o outro* (2013), cujo subtítulo parafraseamos acima, argumenta detidamente sobre os processos de escrita etnográfica. Segundo o autor, os procedimentos pelos quais antropólogos elaboramos nossas reflexões sobre dada cultura, sobre o outro, partem de premissas pouco afinadas às realidades locais de nossos interlocutores. De acordo com tais premissas, escrever sobre “os Tuxá”, por exemplo, acionaria expedientes de cristalização e essencialização de um grupo humano múltiplo e dinâmico, com quem o antropólogo tivesse estabelecido seu trabalho de campo. Deste modo, “os Tuxá” não existiriam enquanto coletivo identificável, sobre quem afirmações atemporais pudessem se aplicar – assim como também não existiriam “os Nuer” ou “os Tikopia”, mas sim “alguns Nuer da época de Evans-Pritchard” ou “certos Tikopia com quem Firth teve contato”. Decerto não haveria a possibilidade de dizer, tampouco, que o Dzubukuá não mais existe.

As críticas de Fabian possibilitam dois desdobramentos que aqui nos interessam. Por um lado, problematizam a clássica assunção de que as etnografias escritas a partir de vivências de campo estariam evidenciando verdades sobre os grupos sociais que descrevem. A autoridade etnográfica (cf. Clifford, 1984) não seria, desse modo, tão autorizada, embora por vezes pudesse se apresentar como autoritária devido aos recursos linguísticos de sua escrita. A clássica consideração antropológica de que culturas poderiam ser demarcadas e delineáveis, oferecendo-se ao observador como conceitos autônomos, surge neste contexto como uma crença historicamente situada e mesmo etnocêntrica.

Como já indicara Edmund Leach (1996), o que configura objeto preferencial da antropologia são os processos e dinâmicas sempre moventes dos sistemas sociais, sistemas estes que interligam diferentes instâncias da vida social. A ideia de que “os Nuer” não

existiriam enquanto essência, portanto, se fortalece, inclusive tornando legítima a compreensão de que a cultura – e mesmo a “cultura”, segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009) – ganha novos contornos e relevância ao ser entendida a partir de “alguns Nuer da época de Evans-Pritchard”. E ainda mais: se para a antropologia não há um povo em essência, também se fortalece a consideração sobre não haver uma língua em essência.

Se pensarmos a assertiva de Queiroz em sua resposta a Ilklênia, veremos que certa convicção acadêmica permanece como premissa de assimetria. É verdade que a própria Ilklênia, de Banzaê, chega a afirmar sobre a língua “que ninguém mais a fala”. Entretanto, se retomarmos a afirmação de nossa interlocutora em Rodelas, índia tuxá da assim chamada Aldeia Mãe, como pensar o campo antropológico estabelecido aqui? “O Dzubukuá é falado todo dia”, nos disseram em janeiro de 2017. No entanto, a tese doutoral de Queiroz é categórica ao afirmar que o “Dzubukuá, hoje, infelizmente é uma língua extinta” (2012: 25). Como compreender a incompatibilidade de asserções?

Atualmente, de acordo com nosso conhecimento etnográfico da aldeia tuxá em Rodelas, o projeto de reavivar a língua Dzubukuá permanece bastante presente, sobretudo entre os professores da escola indígena, com o apoio de lideranças tradicionais do povo. Alocado em uma dimensão institucional, qual seja, a da escola indígena de Rodelas, o projeto de valorização da língua estabelece pontos de diálogo com dinâmicas sociais em muito compatíveis com os fluxos observados por Cunha quando de sua reflexão acerca da “cultura” com aspas (2009). A ideia tuxá de uma “língua ancestral”, como a denominam, e sua identificação com o Dzubukuá possui paralelo na consideração antropológica de que a cultura tende a se evidenciar quando destacada do corpo de práticas sociais, assumindo a dimensão de “cultura”, isto é, repertório estabelecido e autorreferido como sendo do campo cultural.

Já Roy Wagner indicara os desencontros entre a cultura do antropólogo e aquela de seus interlocutores no Pacífico, quando de seu texto sobre a invenção da cultura (2010). Pensar cultura e tradição, destarte, implica pensar o que se toma por cultura e tradição: segundo Wagner, no célebre livro de 1975, seu interesse pela assim chamada cultura dos melanésios era visto pelos próprios nativos como um disparate. Por que alguém estaria interessado em observar minúcias daquilo que é feito espontaneamente, cotidianamente e sem maiores pretensões? O problema que este encontro etnográfico evidencia, claro está, é justamente a elaboração de critérios de validade sobre o que deveria ser estudado: a qual *cultura* o antropólogo se refere, e de que modo ela diverge da *cultura ancestral* acionada por indígenas, ou ainda de uma suposta cultura *originária* vislumbrada pelo linguista-descritivo?

Não é nossa intenção equalizar procedimentos científicos ou recortes metodológicos oriundos de áreas distintas como a antropologia e a linguística. Ainda assim, não deixa de nos

parecer frutífera a observação desse desencontro inicial sobre conhecimentos linguísticos, como evidenciado na resposta de Queiroz a Ilklênia. Respalado por um conhecimento linguístico e histórico, propriamente documental, Queiroz assegura não haver mais falantes de Dzubukuá no Nordeste do Brasil. Ilklênia parece concordar com ele, mas abre uma brecha para que a dúvida se instaure: se não há mais falantes, decerto haverá a memória da língua, já que a indígena atesta claramente, em sua mensagem, que o Dzubukuá é a língua de seu povo. A mesma certeza e afirmação surge em nosso campo, na aldeia tuxá de Rodelas, onde inúmeras vezes ouvimos dos Tuxá a mesma certeza, a transmissão da mesma memória e tradição. “O Dzubukuá é falado todo dia”, é-nos assegurado.

Como já pudemos indicar, também entre outros povos da região o Dzubukuá é tido, atualmente, como conhecimento de seus antepassados. O exemplo mais explícito dessa vinculação, que aqui não exploraremos, mas cuja menção talvez encorpe o panorama de engajamento étnico e revitalização linguística do São Francisco, é aquele anunciado por um indígena Tingui-Botó. Sobre este povo do Baixo São Francisco diz-nos Juracy Marques:

Os indígenas da etnia Tingui-Botó, cotidianamente falam o português, mas nos seus rituais secretos usam sua língua ancestral designada por eles de Dzubukuá, apontada como um dos dialetos da língua kariri, povo do qual são descendentes. Segundo Marcos Sabaru (2006), uma das jovens lideranças indígenas da Bacia, antes sua etnia era conhecida como Dzubukuá, que na língua indígena quer dizer “aquele que habita o Rio”. (Santos, 2008: 96)

Dizemos ser este o caso mais explícito porque, até onde a atual bibliografia e o conhecimento histórico-antropológico se aventuram, nenhum outro povo da região sanfranciscana tem reivindicado para si a ancestralidade dzubukuá. Muito embora alguns movimentos mais recentes venham fazendo do Dzubukuá seu idioma ancestral, como entre diferentes Tuxá, Tumbalalá e Truká, a identificação étnica – e etnonímica – com os antigos Dzubukuá não tem sido parte da argumentação em favor dessa hipótese etnolinguística.

Há certa relação interétnica reconhecida entre os Tingui-Botó e os Xocó (Hohenthal, 1960). Ainda assim, de acordo com Marco Sabaru, “a comunidade não se reconhece como xocó, mas como Kariri” (Sabaru apud Santos, 2008: 95). Tal identificação alegada com os Kariri do São Francisco, como imediatamente salta à atenção, coloca-os etnohistoricamente muito próximos da trajetória dzubukuá. Infelizmente, Juracy Marques não aprofundou este tema em seu estudo, que abrangia diversos povos da região, e atualmente não contamos com bibliografia de fôlego sobre os Tingui-Botó, mas a convergência de determinados elementos dá-nos material para, ao menos, refletir sobre o momento atual de emergências étnicas e reivindicações ancestrais.

Em conversa com Sandro Tuxá, apresentei o que descobrira através da tese de Juracy, e pela primeira vez falamos sobre os Tingui-Botó. Apesar de não conhecer as reivindicações deste povo, Sandro não se mostrou totalmente surpreso com a possibilidade de estarem se referindo a seus ancestrais como Dzubukuá, graças ao bem conhecido fluxo migratório e circulação regional no período das missões. Sandro também me ofertaria um dado curioso, cuja precisão ainda não fui capaz de confirmar: Acilon Ciriaco, personagem emblemático na história de reconhecimento étnico do povo Truká, seria “remanescente xocó”. Não encontramos quaisquer referências a isso no trabalho doutoral de Mércia Batista (2005a), que esteve entre os Truká, mas a possibilidade de relacionar Acilon aos Xocó, mesmo povo ao qual os Tingui-Botó tradicionalmente veem-se vinculados, talvez reforce um complexo interétnico de difícil desenredo, ao menos com os dados disponíveis até o presente: tal complexo apontaria para reminiscências históricas – das memórias e de relações interétnicas, mesmo interpessoais – de povos indígenas da região, povos estes cujo passado de aldeamentos e circulação geográfica talvez permita compreender.

Sendo assim, e para retomar a ideia – entre aspas – de Carneiro da Cunha, que espécie de “língua” é essa, que desafia o conhecimento da linguística e se apresenta como tradição mantida oralmente em contextos indígenas tuxá?

## EMERGÊNCIA ÉTNICA E AFIRMAÇÃO DA FALA

Graças aos processos históricos ocorridos no Brasil ao longo do século XX, que desembocaram na Constituição de 1988, diversas condições favoráveis aos processos de emergência étnica indígena tiveram lugar. No Nordeste, especificamente, um movimento importante para a autoafirmação étnica e o reconhecimento dos povos indígenas foi aquilo que a antropóloga Maria Rosário de Carvalho classificou como a passagem de uma condição de “índios misturados”, caboclos, para “índios regimados”, isto é, inseridos em uma lógica de relações interétnicas e reconhecimento jurídico oficial (Carvalho, 2011). Aprofundando essa perspectiva de índios “regimados”, Ugo Maia Andrade observou, entre os Tumbalalá, que o “regime do índio” dizia respeito não apenas à autoafirmação étnica e ao reconhecimento jurídico estatal, mas ainda a uma dimensão coletiva e comunitária bastante precisa, que denominou de *moralitas cabocla* (Andrade, 2005).

Tal regime de moralidade se firmava num contexto integrativo, em que a especificidade jurídica dos índios frente ao Estado – mediada pela FUNAI e outros órgãos reguladores – era complementada pela moralidade interna dos próprios grupos, através de práticas sociais tais quais o toré e demais relações cosmopolíticas com os encantados. Acionando um *regime do índio* plurivalente, deste modo, a emergência étnica dos índios do Nordeste lança mão de toda uma perspectiva moral e coletiva, em que a afirmação

política e étnica se encontra amparada pela inserção de tais reivindicações em um quadro grupal que valida e cria a tradição.

A oralidade, expediente pelo qual a memória se atualiza e propaga em tais grupos, é parte de tal reforço da moralidade indígena. Na manutenção e fortalecimento de toda tradição, como poderiam indicar Jack Goody (2010) e Richard Bauman (2004), ocorre um duplo movimento; ao mesmo tempo que transmite conhecimentos ditos tradicionais – como a “língua ancestral” – o complexo sociocultural indígena, suas práticas sociais, aplica certa criatividade para afirmar a continuidade/novidade da tradição – a língua Dzubukuá, reputada extinta, sendo “falada todo dia”.

Se podemos dizer que o manejo autoconsciente da memória étnica, ou de alguns de seus conhecimentos, instaura uma “cultura” com aspas, não nos parece despropositado dizer que a afirmação autoconsciente da existência de uma língua instaura uma “tradição” possível, por mais que tal língua não conte com falantes ativos no que diz respeito ao reconhecimento científico. A própria ideia de uma língua autonomizada ganha destaque neste contexto de continuidade/criatividade de uma tradição: não se diz necessariamente sobre “a língua tuxá” ou “a língua Dzubukuá”, mas muitas vezes o sintagma preferencial que aparece nos discursos indígenas é, simplesmente, “a língua”.

Notemos, por exemplo, o que a linguista Terezinha Maher nos diz sobre processos de algum modo análogos, entre sujeitos indígenas da Amazônia que não dominam os idiomas nativos de seus povos: “no contexto em questão, a língua indígena é frequentemente reificada e referida simplesmente como ‘a Língua’, o que atesta a sua nova importância simbólica para os falantes” (Maher, 2010: 151, n6). É certo que tais sujeitos não fazem parte de coletivos indígenas que, como Ilklênia definiu, não mais fariam os idiomas. Antes, os povos mencionados por Maher mantêm suas línguas nativas, muito embora uma quantidade não desprezível de seus membros seja incapaz de falá-las. A “reificação”, entretanto, permanece: a questão não é a existência ou não de uma “língua indígena” nos moldes da linguística, mas o valor atribuído “à língua” pelos novos atores sociais que a ela recorrem como mecanismo de afirmação política.

É nessa chave interpretativa que podemos novamente acorrer a Jacky Goody, quando este nos recorda da criatividade oral entre grupos humanos. Problematizando a concepção clássica de etnógrafos que julgavam estar registrando formas fixas de poesia oral e/ou fórmulas rituais, por exemplo, Goody nos diz que tal concepção não estaria isenta de certa ilusão, já que esses registros, por mais que os interlocutores insistissem sobre todas as versões serem “as mesmas”, sempre apresentariam variações fundamentais para sua composição enquanto repertório. Nenhum tema coletivamente tido por tradicional – como ele demonstra para o repertório Bagre dos LoDagaa de Gana – estaria livre de invenção, adaptação e criatividade. O repertório mais tradicional de determinado grupo,

o mais representativo daquilo que chamaríamos de sua cultura, ainda assim evidenciaria uma dinâmica sempre ativa de inovação, esquecimento e criação: “esquecer demanda invenção, e criação; a criação provavelmente exige certo grau de esquecimento” (Goody, 2010: 66, tradução nossa).

Se o linguista José Márcio de Queiroz afirma a extinção da língua Dzubukuá, e se os Tuxá são capazes de afirmar, em certo contexto, que *a língua* não caiu no esquecimento de forma absoluta, resta-nos tentar compreender, como antropólogos, em que medida a moralidade étnica, o regime de moralidade coletiva da bacia do São Francisco, cria a tradição de uma cultura através da oralidade.

## REGISTROS DE ORALIDADE, REGIMES DE MORALIDADE

Tivemos oportunidade de apontar, pouco acima, algumas dimensões da língua indígena que extrapolam os conceitos da linguística acadêmica. Essas dimensões dizem respeito, sobretudo, ao valor simbólico de que a língua reivindicada, o Dzubukuá no caso tuxá, está investida. Portanto, julgamos válido refletir brevemente sobre o papel social que o Dzubukuá contemporâneo, segundo nossos interlocutores tuxá, mantém em seu cotidiano, especialmente em sua interface por vezes inextricável com *a idioma da ciência*.

Em dois momentos distintos, no ano de 2017, tivemos oportunidade de saber sobre a vida da língua em contextos indígenas diferentes, embora correlacionados. Em uma primeira situação, foi-nos dito por duas professoras indígenas que o pajé Armando Apako desde há muito incentiva as gerações de Tuxá mais jovens a se dedicarem ao aprendizado *da língua* – ou, em suas próprias palavras, *da idioma*. As professoras frisaram a especificidade *da idioma*, como enunciada pelo pajé, e tal especificidade concorda com certas considerações acerca da tradição xamânica e cosmológica dos índios do Nordeste.

De acordo com o trabalho de Alexandre Herbetta entre os Kalankó do Alto Sertão alagoano, há todo um complexo cultural envolvendo práticas xamânicas e rituais, chamado pelos Kalankó de *a idioma*:

[O pajé] Tonho Preto me disse que a música Kalankó, que se constituiu pelo *toré*, o *praiá* e o *serviço de chão*, é denominada *a idioma*, dando a idéia da globalidade do sistema musical. Os outros povos que também possuem gêneros musicais afins, como os Tremembé/Ce, os Kiriri/Ba, os Tuxá/Ba e os Pankararé/Ba (...), ainda de acordo com Tonho Preto, por possuírem algumas diferenças na música e na dança, teriam idiomas paralelas. (Herbetta, 2006: 118)

Notemos, na citação acima, a comparação explícita com os povos Tuxá e Kiriri, tradicionalmente tidos como grupos etnicamente próximos. As “idiomas paralelas”,

assim, corresponderiam a parte do que vimos ser a língua indígena, em seu sentido simbólico, étnico e linguístico, mas também a significantes modos de organização indígena nordestinos, algo muito próximo das ideias de *regime* enunciadas pouco acima. Herbetta ressalta o caráter musical *da idioma* que descobre entre os Kalankó, sobretudo pelo vínculo que a musicalidade mantém com os complexos rituais e étnicos (toré, praiá e serviço de chão, como vimos). Não obstante, apesar de extrapolar o aspecto puramente oral por dizerem respeito a práticas rituais performáticas, não cremos ser impossível expandir a consideração sobre “gêneros musicais” dos Kalankó para o que, entre os Tuxá, tem aparecido como registros linguísticos.

É por meio *dessas idiomas* e registros linguísticos, conjuntos de normas e moralidades indígenas, que *a língua* – e o “projeto de valorização da língua ancestral” entre os Tuxá – ganha inteligibilidade. Juntamente ao incentivo do pajé para que *a idioma* seja aprendida, certamente encontramos estímulos sociais para que o *regime do índio*, isto é, o *trabalho* e as *obrigações* étnicas sejam levados a cabo, algo que a autodemarcação de Dzorobabé só faz ressaltar. Como o antropólogo tuxá Felipe Sotto Maior nos informa, *trabalhar* “significa ir para o ritual do oculto, da ciência do índio, como nos referimos às práticas rituais associadas ao ‘particular’” (Cruz, 2017: 125, n34).

Ou seja, o complexo étnico que interliga *a idioma* ao *trabalho*, ao *regime* – político e ritual – dos indígenas no Nordeste, dispõe de muitas características para além do simples conhecimento linguístico. Como já pudemos indicar, *a idioma* diz respeito ao conhecimento cosmológico indígena, por vezes ao contato e comunicação com os encantados, seres das matas e outras forças com quem os Tuxá interagem (Cabral Nasser, 1975). *Trabalhar* para se *regimar*, como diria um interlocutor tumbalalá de Ugo Maia Andrade (2008), ainda significaria estar presente na lida do povo, prontificando-se a participar das mobilizações políticas e na luta pela garantia de suas terras e modos de vida.

Nosso segundo episódio etnográfico, assim, foi observado quando da festa de São João na cidade de Rodelas, no último mês de junho. São João é tido pelos Tuxá como seu padroeiro, bem como padroeiro da cidade de Rodelas. Portanto, a noite que marca a abertura das festas locais de São João é capitaneada pelos índios, que promovem um grande toré na igreja da cidade.

Neste ano de 2017, os Tuxá selecionaram um repertório de cantos de toré para dançar na igreja, antes de retornarem à aldeia, todos eles em língua portuguesa. Embora todos os índios estivessem trajando seus atavios, a vestimenta tradicional para situações cerimoniais, com cocares e saíotes de caroá, as mulheres haviam providenciado camisetas uniformizadas. Nelas, junto à foto de um território tradicional do povo Tuxá, à beira do rio São Francisco, liam-se dizeres reivindicatórios, marcando publicamente sua posição política frente aos não-indígenas da cidade. As camisetas das mulheres tuxá estabeleciam

claramente o envolvimento político do povo da aldeia, seu engajamento étnico pela regularização de suas terras tradicionais, até hoje suspensa.

Vejamos, pois, em que medida o acontecimento acima estabelece cenário para pensarmos a oralidade *da língua* e a moralidade Tuxá: abrindo a festa interétnica da cidade com sua tradição indígena do toré, os Tuxá demarcam política e publicamente os espaços de agência de cada grupo social de Rodelas. A seleção de peças do repertório em português, como nos informaram depois, configurava-se justamente como uma estratégia política. Ao mesmo tempo em que evidenciavam sua etnicidade frente aos não-indígenas, cantavam na língua nacional para que os não-Tuxá da cidade de Rodelas, mesmo não fazendo parte do coletivo indígena, pudessem compreendê-lo. Havia, então, uma dupla marcação interétnica: por um lado estabeleciam-se as diferenças entre indígenas e não-indígenas; por outro, construía-se um canal mínimo de comunicação e entendimento, através dos cantos em português, para que os brancos, negros e outros índios da região ouvissem distintamente o que os Tuxá, como um grupo publicamente coerente, enunciava.

A camiseta das mulheres, reivindicando suas terras tradicionais, servia a um propósito semelhante. Decoradas com grafismos tuxá, com a foto da praia de Dzorobabé e com dizeres escritos em português, aquela vestimenta evidenciava a tradição tuxá, sua “cultura” frente aos não-indígenas. Uniformizando a apresentação pública do grupo de dançarinos tuxá, as camisetas serviam como evidência de uma ação coordenada em que a moralidade do coletivo, seu regime de indianidade, tornava-se explícito. Afinal, como ouvimos ser dito em outro contexto, no mesmo período, se os Tuxá não fizerem por onde “moralizar suas casas, quem iria moralizar?”.

A moralização, neste sentido, parece ser a asseveração de uma vida coletiva, em que o contato com o não-indígena fortalece o regime do índio, sua identificação étnica. A dimensão de oralidade nos cantos em português também funcionou, neste contexto, para apresentar uma tradição, organizada a partir de certa memória cultural. Com o repertório selecionado estrategicamente em português, os Tuxá podiam confrontar a hegemonia brasileira, estado-nacional, naquele espaço de interação. Sua condição étnica estava presente naquele evento, muito embora o registro linguístico escolhido não fosse em sua “língua ancestral”. Ainda assim, através do português foram capazes de circular elementos de sua cultura, asseverando a presença indígena na localidade.

Contrariamente ao que se esperaria de um povo de língua nativa extinta, entretanto, os Tuxá prosseguem afirmando a existência do Dzubukuá, *da língua, da idioma*, bem como sua presença diária nos registros linguísticos do povo. No episódio acima relatado, a estratégia do repertório em português foi contrastada pelos próprios índios, quando depois conversávamos sobre o assunto. Disseram-me claramente que existem diversos cantos *na língua*, mas que aquela escolha de repertório em português cumprira o objetivo

que há pouco explicitamos, qual seja, o enfrentamento público, pela ordem do discurso político e da língua comum – o português brasileiro.

Se tomarmos um repertório de toré *na língua*, e complementarmos tal quadro de referências rituais e tradicionais com a indicação do pajé Armando Apako sobre *a idioma*, talvez sejamos capazes de retornar ao desencontro etnolinguístico entre professora tuxá e linguista não-índio. Isso porque, segundo temos visto, o valor simbólico atribuído pelos índios à sua *língua* difere grandemente do valor linguístico atribuído ao idioma pela ciência ocidental. O idioma e *a idioma* não seriam, destarte, o mesmo registro linguístico, tampouco corresponderiam às mesmas demandas e dinâmicas sociais do grupo indígena com quem estudamos.

Para os Tuxá – de Rodelas, mas também de Banzaê, e talvez para outras “aldeias espalhadas”, como indicaremos ao tratar de Pirapora-MG – a memória de uma tradição cultural mantém viva *a língua*, ainda que o Dzubukuá enquanto idioma linguisticamente articulado não goze de espaços sociais de uso. Se, para arrematarmos nossa reflexão, voltarmos à ideia de *tradicionalização* de Richard Bauman (2004), contrapondo-a a uma ilusão de tradição reificada, parece possível compreender as dinâmicas sociais indígenas que conflitam com a expectativa linguística de Queiroz. Diferentemente do reconhecimento de uma tradição no sentido – hipotético – de algo consolidado em padrões culturais, estruturas de reprodução etc, *a tradicionalização* enfatiza justamente o caráter dinâmico da constituição do que vem a ser considerado, portanto, uma tradição. Ocorre, assim, “um entendimento da tradição como realização discursiva e interpretativa, criação ativa de uma conexão que vincula discursos atuais com discursos passados – ou seja, que passa da tradição à tradicionalização” (Bauman, 2004: 147, tradução nossa).

Queiroz, estabelecendo em sua ciência que o Dzubukuá era uma língua extinta, estava observando o idioma tradicional dos índios do Submédio São Francisco – uma suposta *tradição dada*, para a qual seria fundamental o conhecimento historiográfico e linguístico-descritivo das origens. Ilklênia, ansiando por materiais que a ajudassem a reviver a língua em contextos de fala, talvez também estivesse direcionada ao idioma Dzubukuá, “que ninguém mais fala” e que se configura enquanto conhecimento organizável pela linguística. Entretanto, como vimos, existem domínios indígenas, registros linguísticos e *regimes específicos de indianidade* para os quais o idioma não subsume a totalidade das práticas sociais, nem mesmo serve de reduto para “a tradição”.

Para além do idioma – que os Tuxá de Rodelas também vêm tentando revitalizar – existe a idioma, e é nessa língua tradicionalizante (Bauman, 2004) que a “cultura” tuxá constantemente se faz. Desse modo, desafia delimitações acadêmicas através de contextos de uso variados, dentre os quais se encontram o toré na língua e mesmo a enunciação de posicionamentos políticos marcados, intereticamente, pela reivindicação da terra tradicional tuxá e de seus modos coletivos de existência.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ugo Maia. Moralitas cabocla. In: GRÜNEWALD, Rodrigo (org). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BATISTA, Mércia R. R. *Descobrimdo e recebendo heranças: as lideranças truká*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2005.
- BAUMAN, Richard. *A world of other's words: cross-cultural perspectives on intertextuality*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- CAMPOS, Ilklênia. Fontes sobre a língua Dzubukuá. *Lista Etnolinguística*, 2009, <http://lista.etnolinguistica.org/2097>
- CARVALHO, Maria Rosário de. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.
- CHAGAS, Nívea Maria Moreira (org). *Cartografia/Saúde Indígena*. Salvador: SESAI/DSEI, 2013.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- CRUZ, Felipe Sotto Maior. *Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília: UnB, 2017.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- GOODY, Jack. *O Mito, o Ritual, o Oral*. Petrópolis: Ed.Vozes, 2010.
- GRÜNEWALD, Rodrigo (org). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 2005.
- HERBETTA, Alexandre Ferraz. *A “idioma” dos índios Kalankó: por uma etnografia da música no Alto-Sertão alagoano*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- LEACH, Edmund. *Sistemas políticos na Alta Birmânia*. Tradução de Geraldo Gerson de Sousa, Antonio de Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996.
- MAHER, Terezinha de Jesus Machado. O desejo de retorno da língua (quase) perdida: professores indígenas e identidade linguística. In: *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*. Salvador, v. 19, n. 33, p. 147-158, jan./jun. 2010.
- NASSER, Elizabeth Mafra Cabral. *Sociedade Tuxá*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 1975.
- NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. *Aspectos da fonologia Dzubukuá*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 2008.

\_\_\_\_\_. Fontes sobre a língua Dzubukuá. *Lista Etnolinguística*, 2009, <http://lista.etnolinguistica.org/2097>

\_\_\_\_\_. *Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí*. Tese de Doutorado. João Pessoa: UFPB, 2012.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ENTRE AS PRÁTICAS DE CUIDADO E A BUROCRACIA ESTATAL. ETNOGRAFIA DA POLÍTICA DE FINANCIAMENTO EM SAÚDE MENTAL INFANTIL<sup>1</sup>

*Lecy Sartori*

Universidade Federal de São Paulo

### *Resumo*

Esta proposta de comunicação apresenta a minha pesquisa etnográfica no emaranhado burocrático da política de financiamento estabelecida na parceria entre o Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira (SSCF) e a Secretaria Municipal de Saúde (SMS), em Campinas - SP. A análise recairá sobre as formas de financiamentos dos serviços que atendem crianças e adolescentes. Na pesquisa de campo, acompanhei os profissionais da equipe do Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPSi) Carretel e do Centro de Convivência e Arte (Ceco) Espaço das Vilas. O ponto de partida é apresentar as demandas de cuidado e sua forma de gestão no cotidiano institucional. Para isso, descrevo o modo como as informações sobre as práticas de cuidado são transformadas em códigos burocráticos que permitem a demanda local ser financiada e governada pelo Estado. Minha ideia é expor o modo como o Estado é constituído por demandas individuais. Ao mesmo tempo em que a política é uma forma de experimentação prática no espaço intermediário entre a população e o Governo, que tem por função garantir que as situações sociais problemáticas, verificadas por meio de avaliações, impulsionem ações de regulamentação Estatal. Pode-se afirmar que o Estado é composto pelas experiências cotidianas dos agentes, dos grupos, das instituições que operam estratégias e práticas no interior dos mecanismos burocráticos.

Palavras-chave: Estado, Burocracia, Política de Financiamento, Saúde Mental Infantil.

## BETWEEN CARE PRACTICES AND A STATE BUREAUCRACY. ETHNOGRAPHY OF THE FINANCING POLICY IN MENTAL HEALTH

### *Abstract*

With this proposal of communication I present my ethnographic research in the bureaucratic entanglement of the financing policy established in the partnership between the Health Service Dr. Cândido Ferreira (SSCF) and the Municipal Health Department, in Campinas - SP. The analysis will focus on the forms of financing services for children and adolescents. In the field research, I followed the professionals of the Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil

---

<sup>1</sup> Open Panel (OP 023): Anthropology of contemporary states: institutions of public administration, population management and symbolic production of state centrality.

(CAPSi) Carretel e do Centro de Convivência e Arte (Ceco) Espaço das Vilas. The starting point is to present the demands of care and its management in the institutional daily life. For this, I describe how information on care practices is transformed into bureaucratic codes that allow local demand to be financed and governed by the state. My idea is to expose the way the state is constituted by individual demands. At the same time, the policy is a form of practical experimentation in the intermediate space between the population and the Government, whose function is to ensure that problematic social situations, verified by means of evaluations, promote State regulatory actions. It can be said that the State is composed of the daily experiences of agents, groups, institutions that operate strategies and practices within bureaucratic mechanisms.

Keywords: State, Bureaucracy, Funding Policy, Child Mental Health

## INTRODUÇÃO

Este texto está dividido em quatro partes. Na primeira, apresento de forma breve a reforma institucional do Serviço de Saúde Cândido Ferreira (SSCF), a sua política de financiamento estabelecida por meio de um convênio com a Prefeitura de Campinas e o seu modo de “fazer política” por meio das práticas de cuidado e de ações que intentam o financiamento institucional. A partir dos dados etnográficos da minha pesquisa de doutorado, destaco as condições de possibilidade que, na década de 1990, permitiram aos profissionais do Cândido Ferreira, a partir do convenio de financiamento, criar novos serviços. Novos serviços que não eram, até então, formalizados em portarias (como o hospital-dia, as moradias assistidas, os Centros de Convivência e Arte).

Outro conjunto de dados são acionados na segunda parte, resultado de minha primeira imersão etnográfica da pesquisa de pós-doutorado com a equipe do Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPSi) Carretel e do Centro de Convivência e Arte (Ceco) Espaço das Vilas. Procuo com esta pesquisa mostrar como o sofrimento, por vezes, decorrente de problemas sociais e de comportamento, é identificado como uma demanda. A demanda como uma construção política justifica as intervenções de cuidado sobre o comportamento, o corpo e a vida.

O ponto de partida, da terceira parte, é a forma como as demandas são racionalizadas em documentos por meio de uma escrita política que visa angariar o recurso público. Na última parte, apresento o acionamento de práticas de governo por meio do orçamento, indicadores e metas que o CAPSi e o Ceco apresentam à Prefeitura de Campinas para garantir o recurso público municipal e federal. Com isso, procuro expor a forma como o Estado é constituído por demandas individuais e a política como uma experimentação prática, no espaço intermediário entre a população e o Governo, tem por função garantir que as situações sociais problemáticas, verificadas por meio de avaliações, impulsionem ações de regulamentação Estatal.

## CONTEXTO

O processo histórico de contestação do antigo regime de confinamento, com ações efetivas e práticas alternativas ao manicômio, teve lugar, mais intensamente, na Europa e nos Estados Unidos, na segunda metade do século XX. No Brasil, o combate às práticas manicomiais surgiu no final da década de 1970, depois de denúncias contra ações desumanas — mortes não esclarecidas, estupros, agressões — e a comprovação de que instituições manicomiais eram semelhantes a depósitos de pessoas em precariedade social (sem condições financeiras ou suporte familiar para viver na comunidade). A Reforma Psiquiátrica Brasileira<sup>2</sup> (RPB), formalizada pela lei nº 10.216, assinada somente em 6 de abril de 2001 (Brasil, 2001), foi inspirada no modelo da Reforma Italiana (regulamentada em 1978, pela lei nº 180) e no modelo da psiquiatria de setor, que, durante a década de 1960, institucionalizou-se na França<sup>3</sup>.

O Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira (SSCF), localizado em Sousas (um distrito de Campinas – SP) foi atravessado pelas diretrizes do processo de RPB. Nesse serviço, as mudanças mais visíveis tiveram início no final da década de 1980 e foram efetivadas de maneira mais intensa na de 1990, e se referem ao processo de humanização, que implicava na reforma dos espaços de confinamento manicomial para proporcionar um local de habitação, e mesmo de morte, que fosse higiênico e confortável para os internos; na extinção progressiva de práticas violentas (cela forte, camisa de força, lobotomia e eletrochoque).

A lei municipal nº 6.215/1990 autorizou o convênio de cogestão entre o SSCF e a Secretaria Municipal de Saúde (SMS) e assegurou o financiamento de sua reforma institucional. Atualmente, a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) do SSCF é composta por instituições como: 6 Centros de Atenção Psicossocial (CAPSIII - Esperança, Estação, Antônio da Costa Santos, Novo Tempo, Davi Capistrano, Integração), 3 Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPSadIII - Reviver, Antônio Orlando, Independência), 2 Equipes Consultório na Rua, 2 Centro de Atenção Psicossocial Infantil (CAPSi - Carretel e Espaço Criativo), 5 Centros de Convivência e Arte (Ceco - Espaço das Vilas, Casa dos Sonhos, Rosa dos Ventos, Portal das Artes, Toninha), 2 Projetos de Inclusão Social pelo

<sup>2</sup> A Reforma Psiquiátrica foi analisada por antropólogos que destacaram o processo de desinstitucionalização na década de 1980 (Lougou, 1987; Canesqui, 2003; Carvalho, 2004, 2014), a experiência de um hospital-dia (Venâncio, 1990), a assistência psiquiátrica em um Centro de Saúde (Cardoso, 1999, 2002) e estudos clássicos sobre o sofrimento (Duarte, 1986). Além de etnografias recentes sobre o processo de inserção social (Nakamura, 2014, 2009, 2007), a relação de medicalização do sofrimento (Maluf, 2012), os novos serviços como os CAPS (Silva, 2011, 2013; Dias, 2007; Carvalho, 2014a, 2014b; Nakamura e Gonzaga, 2015), o CAPS Ad (Policarpo, 2013) e o Centro de Convivência (Monnerat, 2011).

<sup>3</sup> Na França, a psiquiatria de setor começou a ser organizada no território após a regulamentação do decreto nº 47-1169, de 1947 (Hatzfeld, 1963: 46), que incluiu a possibilidade de “livre escolha” para o paciente (possibilitou-lhe escolher os seus próprios terapeutas). Sobre a história da psiquiatria de setor nesse país, ver Henckes (2007).

Trabalho (Núcleo de Oficinas de Trabalho e Casa das Oficinas) e 20 Serviços Residenciais Terapêuticos (SRTs). A rede de serviços atendia mais de sete mil usuários, em 2012. Em 2017, o convênio foi firmado no valor mensal de cinco milhões, novecentos e dez mil reais.

A escolha por Campinas se estabeleceu ainda na pesquisa de campo do mestrado, em 2008, no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) Esperança (Sartori, 2010 e 2011) que resultou na dissertação sobre o funcionamento da prática do manejo<sup>4</sup> terapêutico. Com o objetivo de descrever o processo de reabilitação que possibilitou aos internos (que moravam no hospital psiquiátrico do SSCF, na década de 1990) serem transferidos para as moradias, escrevi o meu projeto de doutorado.

A pesquisa de doutorado<sup>5</sup> foi realizada (entre os meses de março de 2011 a maio de 2012) na Comissão de Acompanhamento do Convênio, na Comissão de Moradias, nas reuniões da equipe do Serviço Residencial Terapêutico (SRT), num curso de capacitação para os profissionais desse serviço e num evento comemorativo dos 20 anos de sua implementação no SSCF. A partir dos discursos mnemônicos dos profissionais apresentei as modificações decorrentes do processo de reforma que produziram a reabilitação dos internos que moravam no hospital e foram transferidos para as moradias assistidas.

As mudanças que possibilitaram a inversão da submissão ao regime disciplinar do hospital psiquiátrico para a produção de sujeitos atuantes foram atravessadas por intervenções dos saberes psi (psicologia, psicanálise e psiquiatria), não no sentido acadêmico, de explicações abstratas, mas em sua função de “tecnologia intelectual” (Rose, 2011: 24), que torna visíveis as composições de vida dos usuários. Dessa forma, as informações sobre a trajetória de vida<sup>6</sup> dos usuários são registradas em documentos institucionais e acionadas para produzir um rearranjo entre o cuidado e os objetivos das políticas em um jogo de ajustes entre as normas e os interesses locais. Assim, ao produzir mecanismos para agir sobre a vida dos usuários, para direcioná-la aos seus propósitos (Foucault, 2006; Rose e Miller, 2012), a instituição promove a reforma em seu modelo de assistência atendendo as recomendações ministeriais.

O ponto de partida de minha investigação foi compreender, a partir das reflexões dos profissionais, o que eles entendiam quando acionavam, em seu discurso, a palavra política.

---

<sup>4</sup> Para os profissionais do SSCF o manejo é uma forma de cuidado que em suas intervenções calculadas procuram dirigir e orientar o comportamento dos usuários. A prática do manejo é uma forma de gerenciar e direcionar a vida dos usuários para os objetivos institucionais da reabilitação psicossocial. Pode-se afirmar que em algumas situações, o manejo terapêutico é similar à ideia de governo de Foucault (2011a: 53), descrita como uma estratégia, um mecanismo, um procedimento para dirigir os homens, uma estratégia para conduzir a conduta dos indivíduos (2011b: 9).

<sup>5</sup> A tese de doutorado, intitulada “A política de financiamento de uma *tecnologia de cuidado*. Etnografia do processo de reforma psiquiátrica do Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira”, foi defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

<sup>6</sup> A trajetória de vida é um recurso de análise que explora as experiências e os fenômenos pessoais através de narrativas individuais em sua expressão das dimensões subjetiva e social. Algumas análises que refletem sobre o tema: Maluf (1999), sobre itinerários singulares e narrativa de vida; Kofes (2001), sobre a trajetória de um sujeito pesquisado; e Guérios (2011), sobre trajetória individual.

Essa perspectiva de análise procura examinar os fenômenos políticos a partir “do ponto de vista nativo” (Geertz, 1997), ou seja, na análise, procurar captar os conceitos a partir da elaboração teórica daqueles que vivenciam a experiência, através de suas explicações e destacando aquilo que eles pensam e fazem. Para os meus interlocutores, os conceitos de “política”, “ação política” e “fazer política” estão conectados a duas perspectivas não inteiramente dissociadas uma da outra: a prática clínica e a política de financiamento.

Nesse sentido, “fazer política” é uma maneira de fabricar as práticas de cuidado de uma forma ética ao permitir a participação dos usuários na elaboração de seu cuidado. Se, por um lado, a prática clínica é considerada uma “ação política” ao operar um cuidado que modifica as antigas práticas manicomialis de sujeição e confinamento psiquiátrico. Por outro lado, o “fazer política” está fixado às ações que visam angariar recursos para sustentar as práticas inventivas, ou seja, práticas que não estão normatizadas em portarias e que não recebem o recurso do governo federal.

No próximo tópico apresento os dados iniciais de minha pesquisa de pós-doutorado sobre a política de financiamento em saúde mental infantil. Procuo, com isso, destacar a forma como as práticas de cuidado são registradas e transformadas em uma linguagem burocrática que legitima a necessidade do financiamento público.

## **CUIDADO, SOFRIMENTO E POLÍTICA**

Na pesquisa de pós-doutorado, ainda em andamento, procuro analisar o modo como a demanda de cuidado é registrada em documentos institucionais que são acionados em emaranhados burocráticos a fim de garantir o acesso ao financiamento público. Como campo de pesquisa etnográfica, escolhi duas instituições que assistem crianças e adolescentes.

A primeira parte do trabalho de campo foi realizada (nos meses de outubro, novembro e dezembro de 2016) com os meus interlocutores do Centro de Atenção Psicossocial Infantil (CAPSi) Carretel e no Centro de Convivência e Arte (Ceco) Espaço das Vilas. A escolha pelas duas instituições se justifica pela ideia de produzir uma análise que apresente os contrastes para expor as diferentes formas de financiamento e os diferentes modos de governo da população.

De forma geral, o CAPSi Carretel é um ambulatório de saúde mental, classificado como um CAPSII por funcionar durante o dia (das 8 da manhã à 18 horas), atende uma população de mais de 200 mil habitantes, o foco de sua assistência são as crianças e adolescentes (de 0 a 18 anos) e seus familiares ou responsáveis. Além disso, o CAPSi organiza o atendimento e regula a porta de entrada para a assistência do território (cf. a portaria n. 336/02 GM de 19 de fevereiro de 2002). Ao produzir uma conexão

com outros serviços de saúde por meio do matriciamento com as Unidades Básicas de Saúde (UBS) e com a equipe do Programa de Saúde da Família (PSF), o CAPSi foi considerado o “ordenador vivo da rede de saúde infanto-juvenil” (cf. SSCF, 2014). Em 2016, os profissionais do CAPSi assistiam 162 crianças/adolescentes e seus familiares. Para atender crianças e adolescentes os profissionais consideram as informações sobre o seu contexto social, suas relações familiares e outras interações sociais com a escola, suas condições de sobrevivência como alimentação e habitação.

O Centro de Convivência (Ceco) Espaço das Vilas é considerado um espaço de convívio em articulação com ações de promoção e prevenção da saúde por meio de atividades culturais, educacionais e esportivas. O Ceco foi criado com o objetivo de assegurar um espaço de convivência e educação para as pessoas da comunidade e para os usuários da rede de saúde mental. Esse serviço procura fortalecer as relações e os vínculos com instituições do território. Situado na região leste, a equipe do Ceco oferece cuidado aos usuários de outros serviços, como: CAPSi Carretel, CAPS Esperança, CAPS AD Reviver, Núcleo de Retaguarda, SRT, Consultório na Rua e Centros de Saúde.

O ponto de partida é mostrar como são identificadas e registradas as demandas de cuidado ou sofrimento, que podem ser resultados de situações sociais problemáticas (a exemplo, crianças em situação de rua ou em contexto de violência familiar). De acordo com Fassin (2010: 61), considerado uma invenção recente e descrito por psiquiatras como o resultado de situações sociais, o sofrimento é uma construção política. As reflexões de Fassin me ajudam a pensar o modo como o discurso dos direitos humanos é acionado para justificar as intervenções estatais.

No meu campo de estudo, o sofrimento é uma construção política, uma vez que sua racionalização justifica determinadas formas de agir sobre o comportamento, o corpo e a vida. Detectar o sofrimento significa transformá-lo em um índice, que expõe informações para o cálculo e para a elaboração de intervenções de cuidado individuais. O foco da minha investigação é, por um lado, observar quais são os efeitos da identificação dos problemas sociais na elaboração das práticas de cuidados. E, por outro lado, como os sofrimentos das crianças e adolescentes são transformados em argumentos que legitimam as ações de cuidado. Para, em seguida, expor o modo como os profissionais registram em documentos burocráticos as demandas de cuidado para garantir o financiamento dos serviços.

## DOCUMENTOS E FINANCIAMENTO

Os documentos, formulados pela equipe do CAPSi e do Ceco, mostram como os profissionais avaliam, calculam e problematizam a demanda e/ou o sofrimento singular

das crianças. Interessa-me o movimento em que os profissionais identificam a demanda, por meio da prática da escuta terapêutica, e a racionalizam em dados registrados em documentos. Essa maneira de operar a burocracia, que transmuta as informações singulares em códigos burocráticos e de orçamento, torna as demandas locais visíveis aos administradores municipais ou federais e esse processo justifica o financiamento.

O CAPSi e o Ceco recebem financiamentos diferentes. O CAPSi, por ser um serviço de saúde mental formalizado em portarias ministeriais, recebe o financiamento do governo federal. O Ceco, por sua vez, não está regulamentado e depende do financiamento municipal.

O repasse do financiamento federal, de aproximadamente trinta e três mil reais mensais, para o CAPSi é garantido pela portaria n. 3.089 (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2011), que institui o recurso para o custeio das ações da assistência psicossocial. Além disso, há o repasse variável do recurso financeiro para o custeio de ações de média e alta complexidade. O Ministério da Saúde calcula o repasse variável por meio da soma das ações de alta complexidade realizadas. Os profissionais do CAPSi assinalam as ações de alta complexidade no documento de Registros das Ações Ambulatoriais em Saúde (RAAS). As ações consideradas de alta complexidade são os acolhimentos (noturno, diurno e/ou no terceiro turno 18h às 21h), os atendimentos (individuais, em grupo, familiar e domiciliar), a atenção à crise, as ações de reabilitação psicossocial e a promoção de contratualidade no território<sup>7</sup>.

O financiamento municipal é negociado por meio de um convênio entre o SSCF e a Secretaria Municipal de Campinas. No convênio votado em junho de 2017, o SSCF assinou um novo contrato de financiamento. Considerando que os Cecos não estão normalizados em portarias, a justificativa de sua existência está no discurso formulado sobre a eficácia do cuidado preventivo realizado em seu espaço por meio de atividades educacionais, culturais, musicais, de arte, lazer e esporte.

Em minha pesquisa de campo, a psicóloga Camila - formada na PUC Campinas, psicanalista pelo Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade (Clin-a), que trabalha no SSCF há 12 anos - afirmou que, em 2016, o médico e ex-coordenador nacional de saúde mental do Ministério da Saúde Roberto Tikanori reuniu profissionais que trabalhavam em Cecos em diferentes cidades do estado de São Paulo. Essa comissão tinha por objetivo escrever um documento para buscar regularizar os Cecos como serviços de saúde. Como afirmam os meus interlocutores, os profissionais do SSCF também foram convidados para participar de reuniões, no final da década de 1990,

---

<sup>7</sup> O mesmo que acompanhar o usuário em sua vida cotidiana, em sua casa ou trabalho; em iniciativas que visam produzir rendas por meio de empreendimentos solidários; em relações sociais com os seus familiares, vizinhos e amigos.

para complementar o texto da portaria nº 106 (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2000b) que formalizou o SRT. A experiência de implementação das moradias foi considerada uma “experiência exitosa” e serviu para compor o texto que normatizou em portaria as moradias como SRT (2000). Pode-se afirmar que os profissionais do SSCF, a partir da experiência das moradias, contribuíram para a formulação da portaria do SRT.

Em outro contexto de pesquisa de campo, em uma conversa Júlia (secretária do Ceco Espaço das Vilas, que trabalha no Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira há mais de oito anos) explicou a forma como contabiliza os indicadores em uma planilha no *Excel*. Segundo Júlia, as planilhas são encaminhadas para o SSCF para compor o relatório de metas que fica disponibilizado no sistema que pode ser acessado pelo Departamento de Gestão e Desenvolvimento Organizacional (DGDO) da Prefeitura de Campinas. Se a instituição não atingir a meta prevista no orçamento, o DGDO não repassa a verba.

Os indicadores que são verificados pelo DGDO são: o número de usuários mês, o número de oficinas e o número de voluntários. Segundo Júlia, o número de usuários não indica a frequência e nem quantifica a frequência em que uma pessoa foi ao Ceco. Em outras palavras, se uma pessoa foi ao Ceco uma vez ao mês e se outra foi vinte vezes é quantificado uma vez apenas. Isso indica que o DGDO não consegue visualizar ao certo o número de usuários que frequentam o espaço do Ceco. Esse cálculo, que apresentaria de forma qualitativa a regularidade da assistência no Ceco, segundo minha interlocutora, deveria ser realizado por meio de outros indicadores.

Ao explicitar as diferentes maneiras como são repassados os recursos públicos, procuro analisar como funciona a política de financiamento em saúde no Brasil. De forma mais específica, as negociações do convênio buscam incluir as necessidades locais dos serviços, ao mesmo tempo em que a SMS procura reduzir custos do orçamento repassando o recurso para aqueles procedimentos de cuidado já previsto nas normatizações, não questionando a validade das portarias publicadas em um tempo passado. Dito de outra forma, antes da lei sobre as parcerias (Brasil, 1999) era suficiente prestar contas dos recursos recebidos. Atualmente, é necessário prever minuciosamente as ações e os gastos futuros como condições para a renovação do convênio.

Proponho, nesta nova pesquisa, demonstrar como funciona a produção da política como escrita<sup>▪</sup> de documento em um jogo tático em que os profissionais apresentam as demandas locais para serem incorporadas por meio da criação de indicadores ou, por vezes, implicitamente, no texto do convênio. Assim, meu objetivo principal é verificar as experiências que estabelecem conexões entre as necessidades individuais dos usuários (o mesmo que demanda local) e o financiamento que o Governo Federal. A partir disso,

---

<sup>▪</sup> Essa formulação é fortemente inspirada nas análises de Annelise Riles (2001).

analisarei a política de financiamento direcionada para instituições que cuidam de crianças para refletir como o Estado é composto por demandas individuais e por experiências de reformas institucionais.

## ORÇAMENTO, GOVERNO E ESTADO

A partir dos dados etnográficos de minha pesquisa de campo no CAPSi e no Ceco analiso o modo como os profissionais problematizam e registram as demandas individuais em diferentes documentos para torná-las visíveis para os administradores municipais como uma forma de operar a burocracia. Em outras palavras, transformar as informações locais em códigos burocráticos e/ou de orçamento que legitimam o financiamento. Pode-se afirmar que a necessidade de produção cada vez maior de documentos, que disponibilizam as informações locais, permite ao Estado ser acionado para garantir o financiamento. Assim como, para cortar o repasse se a meta não for cumprida.

Minha ideia é expor o modo como o Estado é constituído por demandas locais e por reformas institucionais. Nesse sentido, esta pesquisa interage com a produção recente da antropologia que reflete sobre como determinadas necessidades individuais são acionadas, visualizadas e/ou percebidas pelo Estado (Biehl, 2013; Fassin, 2013, 1998).

A ideia de política é analisada como uma forma de experimentação prática que tem por função garantir que as situações sociais problemáticas, verificadas por meio de avaliações, impulsionem ações de regulamentação da política de saúde (Dewey, 2005; Trussart, 2007). As práticas de avaliação não são apenas o aperfeiçoamento de técnicas gerenciais que procuram aperfeiçoar as relações de cuidado e a organização institucional, mas ações de uma política de controle e regulação das novas experiências de Reforma Psiquiátrica Brasileira.

Pode-se afirmar que as práticas de avaliação, produção de documentos atestam a necessidade do financiamento ao mesmo tempo em que disponibiliza os dados institucionais para o controle estatal. Os estudos antropológicos sobre a “cultura de auditoria” (Strathern, 1999, 2000a, 2000b; Shore e Wright, 1999) apontam para a conexão entre os exames das atividades, as formas de quantificação numérica dos resultados e a sua escrita, que disponibiliza os dados para as inspeções. De acordo com Shore (2009), a avaliação não é só uma prática, mas um *processo* e um conjunto de práticas gerenciais disseminados em diferentes contextos e utilizados para medir e monitorar os aspectos da vida social e profissional. Trata-se de afirmar que a política é um programa de ação (Shore e Durão, 2010) que direciona a vida das pessoas cuidadas e orienta a organização das práticas de saúde.

Os profissionais do SSCF procuram criar brechas burocráticas para assistir determinadas demandas que não estão previstas em portarias (como é o caso do financiamento do Ceco). Os profissionais, nesse caso, produzem ações criativas que são consideradas como experimentações políticas capazes de justificar as ações de cuidado e seu financiamento. A política pensada como uma experimentação prática se aproxima da formulação de Herzfeld (2008), de que o Estado é “um complexo instável de gente e de funções”, composto pelas experiências cotidianas dos agentes, dos grupos, das instituições, que opera estratégias e práticas no interior dos mecanismos sociais.

A pesquisa tem o intuito de investigar como as situações de precariedade social (Fassin, 2010) e a demanda de cuidado infantil de uma localidade são revertidas em políticas públicas de saúde. Ao negociar os seus interesses com a Secretaria de Saúde, os profissionais do SSCF consideram as regulamentações do Ministério da Saúde, atualizando, desse modo, em seu contexto, “efeitos de estado” (Bourdieu, 1996; Teixeira e Souza Lima, 2010; Leirner, 2014) ao adequar os seus serviços e práticas às portarias, conforme exigem os administradores municipais para repassar o recurso público.

No caso do convênio, a aprovação do orçamento é o resultado da negociação entre os profissionais que especificam a demandas locais em códigos burocráticos e as orientações técnicas da Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e outras Drogas do Ministério da Saúde. De fato, o orçamento que compõe o convênio é um “dispositivo de gestão” (Bezerra, 2012) do Estado, além de ser uma tecnologia (ao operar uma racionalização que apresenta o contexto local de forma calculável), é um mecanismo biopolítico<sup>9</sup> (Collier, 2005), uma vez que articula e orienta as relações burocráticas e políticas a partir de metas estatais. Em outras palavras, o Governo Federal ao publicar uma portaria, direciona e conduz as modificações técnicas da Reforma Psiquiátrica e avalia as atualizações das práticas de cuidado por meio do orçamento que opera, por sua vez, a “reinvenção das práticas de governo” (Power, 1994). A Coordenação de Saúde Mental de Campinas, junto com os agentes estratégicos (gestores dos serviços e apoiadores do distrito<sup>10</sup>), avalia e codifica as demandas locais de forma política no texto do convênio. Codificar a demanda local e escrever de uma forma em que fique claro os seus interesses e pontos de vista nos documentos é uma forma técnica de fazer política por meio da escrita.

<sup>9</sup> Segundo Foucault (2011b), biopolítica é a forma “como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...” (2011c).

<sup>10</sup> O *apoiador* é um profissional cuja função é articular os serviços da rede de assistência com a Secretaria de Saúde.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para os profissionais do SSCF, a “política”, a “ação política” ou o “fazer política” são ações diretamente relacionada às práticas de cuidado e ao seu financiamento. As práticas de cuidado destinadas às crianças assistidas pelo CAPSi e pelo Ceco são elaboradas de forma singular a partir de suas demandas (sofrimento e/ou problemas sociais). As demandas são racionalizadas de uma maneira que justifica as intervenções de cuidado e são registradas em documentos que servem de argumento para o financiamento.

O funcionamento da política de financiamento federal e municipal mostra a forma como o Estado é produzido no cotidiano do CAPSi e do Ceco. Readequar a instituição conforme as portarias para garantir o financiamento, a maneira como os profissionais pensam (não sem crítica) novos indicadores para quantificar cuidado, a forma de justificar a existência e a regularização do Ceco são efeitos de Estado.

Ao mesmo tempo em que a exigência do cumprimento das metas e a inspeção dos dados orçamentários que devem ser disponibilizados no site da Prefeitura evidenciam novas formas de ação de tecnologias de governo. As novas práticas de governo direcionam as atualizações práticas da Reforma Psiquiátrica a partir do repasse (ou não) do financiamento. Assim, o foco das avaliações e inspeções institucionais não recai sobre a qualidade da assistência oferecida, mas no cumprimento dos indicadores, das metas e do orçamento.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. 1999. *Lei nº 9.790*, de 23 de março.

\_\_\_\_\_. 2001. *Lei nº 10.216*, de 6 de abril.

\_\_\_\_\_. 2014. *Lei n. 13.019*, de 13 de Julho.

BEZERRA, M.O. 2012. Estado, representação política e corrupção: um olhar antropológico sobre a formulação de fronteiras sociais. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política - Dossiê Cultura e Política*, v.2, n.2, p.64-80, dez.

BIEHL, J. 2013. Conferência inaugural. In: ENCUENTRO DE DERECHO A LA SALUD Y SISTEMAS DE SALUD, 3., 2013, Brasília. *Proceedings...* Brasília. Vídeo, cor., son., 58”52’. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=UW\\_ZUbxHXh0](https://www.youtube.com/watch?v=UW_ZUbxHXh0)>. Acesso em: 12 maio 2014.

BOURDIEU, P. 1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus.

CANESQUI, A.M. 2003. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.109-124.

CARDOSO, M.D. 1999. *Médicos e clientela: da assistência psiquiátrica à comunidade*. São Carlos: Fapesp/EdUFSCar.

\_\_\_\_\_. 2002. Psiquiatria e antropologia: notas sobre um debate inconcluso. *Ilha -Revista de Antropologia*, Florianópolis, v.4, n.1, p.85-113, jul.

CARVALHO, E.N. 2004. A reforma psiquiátrica no Brasil: limites e impasses dos processos de cidadanização e singularização no atendimento às classes populares. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 28, Caxambu. *Anais...* p.1-30. Disponível em: <[http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=3938&Itemid=319](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=3938&Itemid=319)>. Acesso em: 14 jul. 2012.

\_\_\_\_\_. 2014. A malha nervosa da reforma psiquiátrica no Brasil: limites e impasses do atendimento aos grupos populares urbanos. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, Rio de Janeiro, v.36, n.1, p.38-54, p.38-54, jul.-dez.

CARVALHO, M. 2014a. Dilemas na/da Reforma Psiquiátrica: notas etnográficas sobre o cotidiano de um Centro de Atenção Psicossocial. In: FERREIRA, J.; FLEISCHER, S. (org.). *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond, p.79-104.

\_\_\_\_\_. 2014b. Família no CAPS, família no território: etnografando encontros entre equipe profissional e familiares de usuários de um serviço de saúde mental. *Ciências Humanas e Sociais em Revista - Dossiê Saúde Mental*, v.36, n.1, p.68-80.

COLLIER, S.J. 2005. Budgets and biopolitics. In: ONG, A.; COLLIER, S.J. (org.). *Global assemblages. Technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Melbourne: Blackwell Publishing. p.373-390.

DEWEY, J. 2005. 2010. *Le public et ses problèmes*. Traduit de l'anglais (Etats-Unis) et présenté par Joëlle Zask. Paris: Gallimard. (Coll. Folio Essais, n. 533).

DIAS, M.K. 2007. *Centros de Atenção Psicossocial: do modelo institucional à experiência social da doença*. 262f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

DUARTE, L. F. D. 1986. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas brasileiras, Rio de Janeiro: JZE/CNPq.

EGRY, E. Y. ; FONSECA, R. M. G. S. ; OLIVEIRA, M. A. C. ; BERTOLOZZI, M. R. ; TAKAHASHI, R. F. ; CIOSAK, S. I. ; CHIESA, A. M. ; NICHATA, L. Y. I. ; NAKAMURA, E. 2007. Políticas e práticas de saúde rumo à equidade: uma abordagem geral. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*. V. 41, p. 762-764.

FASSIN, D. 2010. *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Paris: Éditions Gallimard/Seuil. (Coll. Hautes études).

\_\_\_\_\_. 1998. Politique des corps et gouvernement des villes. La production locale de la santé publique. In : Les figures urbaines de la santé publique. Enquête sur des expériences locales. Sous la direction de Didier Fassin. Paris : La Découverte.

FASSIN, D. et al(Org). 2013. *Juger, réprimer, accompagner. Essai sur la morale de l'Etat*. Paris: Edition du Seuil.

FOUCAULT, M. 2006. A “governamentalidade”. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense. p.281-305.

\_\_\_\_\_. 2011a. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980: excertos*. Tradução e transcrição de Nildo Avelino. 2.ed. revista e ampl. São Paulo: Centro de Cultural Social/Rio de Janeiro: Achiamé.

\_\_\_\_\_. 2011b. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

- \_\_\_\_\_. 2011c. O nascimento da biopolítica. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos VII: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. São Paulo: Forense Universitária. p.459-466.
- GEERTZ, C. 1997. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GUÉRIOS, P.R. 2011. O estudo de trajetórias de vida nas ciências sociais: trabalhando com as diferenças de escalas. *Campos – Revista de Antropologia Social*, v.12, n.1, p.9-29.
- HATZFELD, H. 1963. *Le grand tournant de la médecine libérale*. Paris: Les éditions ouvrières.
- HENCKES, N. 2007. *Le nouveau monde de la psychiatrie française. Les psychiatres, l'Etat et la réforme des hôpitaux psychiatriques de l'après guerre aux années 1970*. 820f. Thèse (Doctorat em Sociologie) - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- HERZFELD, M. 2008. *Intimidade cultural. Poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70.
- KOFES, S. 2001. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras.
- LEIRNER, P.C. 2014. O campo do “centro”, na “periferia” da antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.57, n.1. p.85-118.
- LOUGON, M. 1987. *Os caminhos da mudança – alienados, alienistas e a desinstitucionalização da assistência psiquiátrica pública*. 198f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MALUF, S. W. 1999. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.5, n.12, p.69-82, dez.
- \_\_\_\_\_. 2012. Réflexions sur les expériences sociales et les politiques publiques dans le domaine de la santé mentale au Brésil. *Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social*. Florianópolis: PPGAS-UFSC. v.133.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. 2000a. *Portaria nº 106/GM*, de 11 de fevereiro.
- \_\_\_\_\_. 2000b. *Portaria nº 1220/GM*, de 7 de novembro.
- MONNERAT, S.B. 2011. Sociabilidade como tratamento: estudo etnográfico de um centro de convivência para pacientes psiquiátricos. *Revista Tempus, Actas de Saúde Coletiva - Antropologia e Sociologia da Saúde: novas tendências*, Brasília, v.5, n.2, p.143-159.
- NAKAMURA, Eunice. *A noção médico-científica de depressão infantil: uma visão histórica e sócio-cultural do discurso de adultos sobre a infância*. In: MOTA, A.; SCHRAIBER, L. B. (Orgs.). *Infância e saúde: perspectivas históricas*. São Paulo: Hucitec, 2009, p. 234-264.
- \_\_\_\_\_. *Inserção social: dimensões e significados da vida sociocultural*. In: FURTADO, J.P. e NAKAMURA, E. (Org.). *Inserção social e habilitação de pessoas com sofrimento mental grave*. 1ed. São Paulo: FAP/UNIFESP, 2014.
- POLICARPO, F. 2013. *O consumo de drogas e seus controles: uma perspectiva comparada entre as cidades do Rio de Janeiro, Brasil, e de San Francisco, EUA*. 207f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- POWER, M. 1994. *The audit explosion*. London: Demos.
- RILES, A. 2001. *The network inside out*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- ROSE, N. 2011. *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis: Vozes.
- ROSE, N.; MILLER, P. 2012. *Governando o presente: gerenciando a vida econômica, social e pessoal*. São Paulo: Paulus.

- SARTORI, L. 2010. *O manejo da cidadania em um Centro de Atenção Psicossocial*. 158f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos.
- \_\_\_\_\_. 2011b. O manejo da cidadania e a democracia do cuidado. *Campos – Revista de Antropologia Social*, v.12, n.1, p.85-101.
- \_\_\_\_\_. 2015. *A política de financiamento de uma tecnologia de cuidado. Etnografia do processo de reforma psiquiátrica do Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira*. 291f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- SILVA, M.B.B. 2011. *Entre o “desmame” e os “galinha d’água”: a vida fora dos hospícios no contexto da primeira condenação do Brasil por violação de direitos humanos*. 385f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2013. O que a Reforma Psiquiátrica Brasileira produziu? Sobre tecnologias psicossociais e categorias *antimanicomiais*. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v.5, n.2. p.57-68, jul.-dez.
- SSCF. 2013. *Relatório de atividades 2012 e plano de ação e metas das atividades a serem desenvolvidas durante o ano de 2013*. 304p. Disponível em: <[http://www.candido.org.br/files/2013/relatorio\\_final\\_atividades\\_candido\\_ferreira\\_2012.pdf](http://www.candido.org.br/files/2013/relatorio_final_atividades_candido_ferreira_2012.pdf)>. Acesso em: 11 jun. 2015.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Relatório de atividades 2013 e plano de ação e metas das atividades a serem desenvolvidas durante o ano de 2014*. 364p. Sousas: Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira.
- SHORE, C. 2009. Cultura de auditoria e governança iliberal: universidades e a política da responsabilização. *Revista Mediações - Dossiê: C&T – Análises sobre a cultura da avaliação na produção acadêmica*, Londrina, v.14, n.1, p.24-53, jan.-jun.
- SHORE, C.; WRIGHT, S. 1999. Audit culture and anthropology: neo-liberalism in British higher education. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.5, n.4, p.557-575.
- SHORE, C.; DURÃO, S. 2010. *From a political anthropology to an anthropology of policy: interview with Cris Shore*. *Etnográfica*, v.14, n.3, p.595-614, out.
- STRATHERN, M. 1999. “Melhorar a classificação”: avaliação no sistema universitário britânico. *Novos Estudos*, São Paulo, n.53, p.15-31, mar.
- \_\_\_\_\_. 2000a. The tyranny of transparency. *British Educational Research Journal*, v.26, n.3. p. 309-321.
- \_\_\_\_\_. (ed.) 2000b. *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London/New York: Routledge/Taylor & Francis e-Library.
- TEIXEIRA, C.C.; SOUZA LIMA, A.C. 2010. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: MARTINS, C.B.; DUARTE, L.F.D. (coord.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Anpocs.p.51-95.
- TRUSSART, N. 2007. Publics etexpérimentations. *Multitudes*, n. 23.
- VENÂNCIO, A.T.A. 1990. *Sobre a “nova psiquiatria” no Brasil: um estudo de caso do hospital-dia do Instituto de Psiquiatria*. 216f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## OS IKÓLÓÉHJ GAVIÃO DE RONDÔNIA E AS PALAVRAS DOS MISSIONÁRIOS PROTESTANTES: EQUÍVOCOS E TRANSFORMAÇÕES

*Lediane Fani Felzke*

Instituto Federal de Rondônia<sup>1</sup>

### *Resumo*

Os Ikólóéhj Gavião, povo tupi da Amazônia Meridional, foram evangelizados há cerca de cinquenta anos pela New Tribes Mission. A possibilidade de acessar as palavras dos brancos, a língua portuguesa, foi uma das razões de aceitação da presença missionária protestante nos anos 1960. Desde então inúmeros equívocos se estabeleceram em torno dos processos de tradução da língua gavião para o português e deste para a língua nativa, especialmente no que diz respeito à pregação cristã fundamentalista em meio aos índios. Neste tempo, as palavras dos missionários constituíram gatilhos de transformação da cosmologia e do universo xamânico Ikólóéhj ao tempo que foram transformadas pelos índios em seus próprios termos. Os equívocos – de base ontológica – em torno de palavras caras à pregação protestante, tais como Deus, Jesus, fé, salvação, alma, imortalidade; foram determinantes para que os Ikólóéhj, hoje majoritariamente *crentes*, estabelecessem com o cristianismo uma relação discretamente distinta daquela almejada pelos agentes da missão. Mais do que a palavra escrita que *Gorá/Paadjaj/Pazov* (Deus) concedeu aos brancos, é a palavra em forma de música, indissociável da dança, que prevalece nas cerimônias da Igreja Evangélica Gavião. E é por meio desta compreensão da palavra (música e dança) que os Ikólóéhj acedem à imortalidade. Neste sentido a igreja e a palavra dos brancos foram instrumentalizadas para garantir a imortalidade prometida por *Gorá* nos tempos míticos.

Palavras chave: Ikólóéhj Gavião; Palavra de Deus; Cosmologia; Transformações.

## THE IKÓLÓÉHJ GAVIÃO OF RONDÔNIA AND THE WORDS OF THE PROTESTANT MISSIONARIES: MISUNDERSTANDINGS AND TRANSFORMATION

### *Abstract*

The Ikólóéhj Gavião, Tupi people of Southern Amazonia, were evangelized about fifty years ago by the New Tribes Mission. The possibility of accessing the words of the white people, the Portuguese language, was one of the reasons for the acceptance of the Protestant missionary

<sup>1</sup> A apresentação deste trabalho no 18º IUAES só foi possível devido ao financiamento, via edital, do Instituto Federal de Rondônia (IFRO), ao qual eu agradeço

presence in the 1960s. Since then many misunderstandings have been established around the processes of translation from the Gavião language into Portuguese and from this into the native language, especially with regard to Christian fundamentalist preaching among the Indigenous people. At that time, the words of the missionaries constituted triggers for the transformation of cosmology and the Shamanic universe Ikólóéhj at the time they were transformed by the Indigenous people on their own terms. Misconceptions - ontologically based - around words related to Protestant preaching, such as God, Jesus, faith, salvation, soul, immortality; were decisive for the Ikólóéhj, who were today largely believers, to establish with Christianity a relation discreetly distinct from that sought by the agents of the mission. More than the written word that Gorá / Paadjaj / Pazov (God) granted to whites, it is the word in the form of music, inseparable from the dance, which prevails in the ceremonies of the Evangelical Gavião Church. And because of the understanding of the word (music and dance) that the Ikólóéhj accede to immortality. In this sense the church and the word of the whites were instrumentalised to guarantee the immortality promised by Gorá in mythical times.

Keywords: Ikólóéhj Gavião; God's word; Cosmology; Transformation.

## INTRODUÇÃO

Os Ikólóéhj Gavião habitam, juntamente com o povo Arara, a Terra Indígena Igarapé Lourdes, município de Ji-Paraná, estado de Rondônia, divisa com o estado de Mato Grosso, na Amazônia meridional. Somam aproximadamente 750 pessoas (SESAI, 2016) que falam uma língua da família linguística Mondé<sup>2</sup>, tronco Tupi. Foram citados nos primeiros registros oficiais a partir de 1955<sup>3</sup> (SCHULTZ, 1955). Seu contato com os brancos, no entanto, remonta o período do 2º Ciclo da Borracha, nos anos 1940, quando travaram contato com os seringueiros do Seringal Santa Maria, nas margens do rio Machado, intermediados pelos Arara Karo que habitavam aquela região.

Os “mais velhos” dão conta que suas malocas se localizavam, desde tempos imemoriais, na margem esquerda do rio Branco (MT) e nos seus tributários. Eram vizinhos das malocas dos Pangyjej (Zoró) e próximos dos locais de perambulação dos Paiter Suruí e Cinta Larga. A aproximação com estes grupos, e as consequentes guerras provenientes daí, fez com que os Ikólóéhj afastassem suas malocas do Rio Branco e procurassem locais seguros no vale entre este rio e a Serra da Providência. Estima-se que este deslocamento tenha se iniciado nas décadas iniciais do século XX. Quando principiaram sua inserção no mundo dos brancos, várias malocas estavam localizadas no lado leste da Serra da Providência, região que hoje é conhecida como Vale da Providência (FELZKE, 2017).

As visitas constantes dos índios às proximidades do seringal Santa Maria foram sucedidas por visitas de seringueiros, caucheiros e forasteiros às aldeias da Serra da

<sup>2</sup> A família Mondé do tronco Tupi engloba as etnias Aruá, Cinta-Larga, Gavião, Suruí e Zoró, além dos grupos Salamây e Mondé atualmente extintos (MOORE, 2005).

<sup>3</sup> O artigo “Vocábulos Urukú e Digüt” publicado por Schultz em 1955 no Journal de la société des Americanistes é a única informação escrita que dispomos até o momento sobre este encontro dos Gavião com o SPI.

Providência. O contato com os brancos se intensificou nos anos seguintes e com ele se avolumaram os casos de sarampo e tuberculose. Muitas mortes são relatadas no período entre os anos 1940 e 1960. Um breve levantamento mostra que na maioria das famílias, os idosos que hoje tem mais de 65 anos perderam quase todos seus irmãos naquela época (FELZKE, 2017).

As desejadas mercadorias dos brancos foram obtidas inicialmente em troca de trabalho no seringal Santa Maria. Na sequência, o capataz deste seringal, o Baiano, encontrou uma fatura de caucho na Serra da Providência e ensinou os índios a extraí-lo. Enquanto havia caucho, os Gavião obtinham seus facões em troca deste trabalho. Com o esgotamento do caucho, Baiano convenceu algumas famílias a saírem da Serra da Providência para se estabelecerem nas proximidades do Rio Machado, mais próximo do Santa Maria, com a promessa de mais acesso às mercadorias dos brancos, incluindo remédios. Assim, as famílias dos *Zavidjajéhj* (chefes de maloca) se estabeleceram às margens do rio Lourdes. Foi nessas aldeias que, em 1965, a New Tribes Mission (NTM) e, no ano seguinte, o SPI encontraram residindo parte dos *Ikólóéhj* Gavião.

Apesar de saber da existência deste povo desde pelos menos 1955, foi apenas em 1966 que o SPI começou a atuar de forma mais significativa junto a eles enviando um funcionário para atendê-los. Naquele mesmo ano os missionários da New Tribes Mission também passaram a residir de forma mais definitiva na aldeia. Estimados em mais de 600 indivíduos antes do contato, estavam reduzidos a menos de 100 pessoas quando da instalação da missão e do SPI.

Diante da exploração dos brancos que já conheciam – caucheiros, seringueiros e marreteiros – a chegada dos missionários protestantes com uma proposta diferente, pareceu interessante aos *Ikólóéhj*. Aquelas pessoas muito brancas trouxeram remédios e cuidados médicos. Não vieram comprar borracha, nem peles, nem castanha. Vieram “falar de Deus” como explicou um dos primeiros indígenas que conversou com eles. Destarte, foram aceitos para residir em meio aos indígenas.

As etnografias de Capiberibe (2004, 2006) sobre os Palikur de Roraima, de Wright (1999, 2004) sobre os Baniwa do Alto Rio Negro, de Vilaça (1999, 2007, 2008) sobre os Wari’ de Rondônia; de Gallois & Grupioni (1999) sobre os Wajãpi do Amapá, de Morgado (1999) sobre os Wayana e Aparai também do Amapá, entre outros, mostram que a aceitação interessada compõe o primeiro momento da presença missionária entre os ameríndios. Exemplifico esta constatação, fartamente registrada por inúmeros antropólogos, através do emblemático caso dos Wari’ que foram “pacificados” pelo SPI nos anos 1960 com a colaboração dos missionários da New Tribes Mission. Vilaça (2007, p.16) aponta que,

[c]ostumam dizer que foram eles [os missionários] os responsáveis pela pacificação, porque, com sua fé em Deus, puderam se expor às flechadas dos Wari’ sem medo. Sua atuação nas epidemias que se sucederam à pacificação foi

também fundamental, e os Wari' logo notaram que grande parte dos recursos materiais provinha dos missionários. Enquanto os agentes governamentais os mandavam trabalhar e criticavam abertamente os seus costumes, os missionários queriam ouvi-los, desejando aprender a sua língua para poderem começar o quanto antes a catequese. Não se empenhavam em criticar ou reprimir práticas e costumes, pois para eles uma transformação só é possível com a crença em Deus (VILAÇA, 2007, p.16).

Similar à abordagem dos Wari', o contato pacífico, não violento e atencioso dos missionários veio ao encontro dos interesses dos Ikólóéhj, pois, de toda forma, uma negociação se estabelece em torno daquilo que interessa aos índios ou, como diz Wright (1999, p.14), “as transformações efetuadas nas culturas indígenas por missionários cristãos, durante o tempo, raramente tem sido o resultado de um processo simples de imposição”.

No início da evangelização, o aprendizado do português pelos Ikólóéhj era um destes interesses. Aos missionários importava, por outro lado, dominar a língua Gavião para a posterior descrição e tradução da bíblia. A tradução da bíblia para a língua nativa, evidentemente, é o “ponto zero” de qualquer empresa missionária levada a cabo pelas agências protestantes entre povos indígenas, pois “só quando for possível expressar-se na língua nativa, será possível iniciar a evangelização e a tradução” (ALMEIDA, 2004, p.42).

Os Ikólóéhj, que até aquele momento, impactados pelo contato interétnico, se esforçavam para aprender o português e se comunicar nos códigos dos brancos, consideraram de grande valor aquelas pessoas que se dedicaram a aprender sua língua para transformá-la em “palavra escrita” – reputada pelos índios como sinônimo de verdade – e ainda os ensinaram a lê-la. Como afirma Vilaça (2016, p.54):

Here we can understand the central importance for the missionaries of teaching the natives to read and write, which not only was intended to solve the problem of the correct transmission of the ‘true’ facts but also was related to a basic practical contingency: making the Bible available in the native idiom only makes sense if there are readers.

A presença da palavra escrita desde o início do trabalho missionário foi um elemento crucial para a evangelização. Várias pesquisas tratam sobre o poder que a palavra escrita exerce sobre os ameríndios. A associação entre palavra escrita e verdade é sublinhada por Capiberibe (2007) entre os Palikur; Queiroz (1991) e Dias Junior (2006) entre os Waiwai; Vilaça (2016) entre os Wari'; e opera entre os Ikólóéhj. Em várias ocasiões ouvi conclusões do tipo “se está escrito é porque deve ser verdade”.

## GORÁ, PAADJAJ E O DEUS CRISTÃO

Dizem os Ikólóéhj que eles já conheciam Deus antes do contato com os brancos. Este Deus é *Gorá*, o criador das coisas, juntamente com seu irmão *Betagav* que, no entanto

era menos poderoso e constantemente maltratado por *Gorá*, mais esperto e, sobretudo, enganador. A noção de um criador foi a primeira homologia utilizada pelos missionários na tradução da bíblia para a língua Gavião. Por sua vez, noções como a de inferno, de pecado, de salvação, de uma alma unitária e de seres eminentemente bons e eminentemente maus foram inseridas como novidades. Adotar o nome de *Gorá* para referir-se ao Deus cristão, no entanto, mostrou-se equivocada como se pode supor, afinal, trata-se de um *trickster*.

Aliás, vários são os equívocos que ocorrem em torno dos conceitos ensinados pelos missionários, já que equívocos são parte constitutiva dos processos de tradução que envolvem diferentes posições perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Para os Ikólóéhj, o Deus cristão é o mesmo *Gorá/Padjaj/Pazov* conhecido desde tempos imemoriais, criador poderoso, habitante do lugar mais distante do céu, virtualmente ausente da vida dos humanos, e cujo nome não deveria ser pronunciado. Com o contato interétnico e o cristianismo, *Gorá* foi incorporado à vida ordinária; afinal, se ele se relaciona com os brancos (também desde tempos imemoriais), e para estes deixou sua palavra escrita para ser seguida, por que os Ikólóéhj não o seguiriam?

Atualmente, evita-se falar em *Gorá* no âmbito da igreja. O tempo de convivência mostrou aos missionários que este não é o termo mais adequado e sim *Paadjaj* (nosso dono). Se Deus é *nosso dono*, os *crentes* são *xikóvéhj* (sua criação), animais de estimação (*mekóvéhj*) de Deus. O dono é aquele que cria e cuida, que supõe, portanto, prestígio e responsabilidade, ou seja, “[o] dono está na origem daquilo que possui, pois o fabricou, seja este artefato, pessoa ou coisa: na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares” (FAUSTO, 2008, p. 332).

Não obstante, como ouvi nas pregações, quem conduz os *crentes* aqui na terra são os *berexipoéhj*, literalmente, aqueles que tomam a frente da fila na mata, neste caso, a diretoria da igreja, instituição que compõe as novidades trazidas pela missão. Estes são os que devem cuidar daqueles que pertencem a Deus. Tal organização, responsável, entre outras coisas, pelo controle moral se distancia deveras da organização social *ikólóéhj*. Este papel de guia (*berexipoéhj*) e conselheiro era exercido pelos *zavidjajéhj* (donos de maloca) e pelos *vaváhéj* (pajés) e, em uma dimensão mais estrita, a certas categorias de parentes.

Os mais velhos me disseram que os Ikólóéhj conhecem *Paadjaj* desde tempos imemoriais, mas em sinal de respeito, seu nome era evitado ou pronunciado baixinho por tratar-se de um demiurgo muito poderoso e temido. Não encontrei referência a ele no “Couro dos Espíritos” (MINDLIN *et.al.*, 2001), mas sim a *Pazov* (nosso pai: pa=nosso + zov=esperma), da casa de quem *Gorá* e seu irmão *Betagav* buscaram a noite, segundo a mitologia. Fui informada que *Paadjaj* e *Pazov* constituem o mesmo ente. Não posso afirmar com certeza, mas especulo que talvez por causa do interdito em torno do seu nome, os missionários demoraram a tomar conhecimento a seu respeito e a vinculá-lo

ao Deus cristão. De fato, na edição de 2004 do “Dicionário Gavião-Português: Edição Experimental” compilado por Horst Stute (STUTE, 2004), não há referência a *Paadjaj* ou a *Pazov*, mas sim a *Gorá*, traduzido como Deus. Os índios não viram problema em chamar o Deus cristão de *Gorá*, afinal não há, na cosmologia indígena, seres essencialmente bons ou ruins.

Um dos primeiros a aderir à pregação protestante me explicou que quando o missionário quis mudar, os *Ikólóéhj* não aceitaram e assim permanece até hoje, embora nas apostilas mais recentes, nos cultos, estudos bíblicos e festas da igreja o termo majoritariamente utilizado seja *Paadjaj*.

Tal como as queixadas, o milho, a água, as tabocas de confeccionar flecha, a floresta, e outros entes, os *Ikólóéhj* já tinham um dono. Este dono, no entanto, não interferia diretamente na vida das pessoas como o *Paadjaj* cristão o faz. No protestantismo fundamentalista esta ingerência se objetiva na forma de exigências morais, distintas em vários sentidos, daquilo que os *Ikólóéhj* entendem como boa conduta, o que torna difícil para os indígenas se submeterem a tais interferências.

*Paadjaj* era tão ausente que não há referências a ele na mitologia, quanto a *Pazov*, a única referência feita a ele é justamente em um episódio em que os irmãos criadores *Gorá* e *Betagav* vão buscar a noite em sua maloca distante. Nenhuma festa se fazia para recebê-lo no meio dos homens como no caso do outro demiurgo (*Goján*) e dos seres celestes (*Garpiéhj*). O *Paadjaj* da bíblia, por sua vez, é homenageado nas festas da igreja<sup>4</sup>.

## JESUS E A SALVAÇÃO

Desde o início do trabalho missionário os esforços se concentraram na tradução dos conceitos cristãos para a língua gavião. Estes conceitos passaram a serem utilizados nos hinos cantados na igreja, compostos pelos próprios indígenas ou recebidos por eles em sonho. Estes hinos foram compilados em um cancionário constantemente atualizado. Desde a canção número um do cancionário, o assunto majoritário trata da natureza pecadora dos seres humanos e da necessidade de um salvador. A palavra “salvador” foi traduzido por *pa’igij*, “pessoa que nos tirou”, “resgatou de um lugar ruim” (como de um buraco), também utilizado em tempos mais recentes como “advogado que defende”.

<sup>4</sup> As categorias “festas tradicionais” e “festas da igreja” são categorias nativas que reproduzo aqui. As primeiras dizem respeito às festas de pajelança, especialmente a Festa dos *Gojánéhj* realizada na época da colheita do milho verde para agradecer *Goján*, o dono do milho e garantir a fartura da colheita; e a Festa dos *Garpiéhj*, realizada na época da seca, para agradecer os donos das queixadas e garantir a fartura de caça. As segundas foram implantadas a cerca de dez anos no âmbito da igreja e substituíram as primeiras na aldeia. Para maiores informações ver: FELZKE, Lediane. “É como festa dos *Gojánéhj*, só que é diferente”: as danças na igreja dos *Ikólóéhj* Gavião de Rondônia. *Interéthnic@*. V.20, n.02, 2017. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/27549/19920>.

Tema central do cristianismo e de toda ação missionária, seja ela católica ou protestante, a noção de “salvação” é um conceito novo para os Ikólóéhj, na medida em que na cosmologia indígena é difícil assumir a existência de um local de danação eterna, um inferno, do qual as pessoas precisam ser salvas. Destarte, Jesus Cristo, o salvador, foi associado inicialmente pelos índios ao demiurgo *Bétagav*, irmão de *Gorá*, como contou um dos meus interlocutores que acompanhou as pregações desde o princípio, “quando o missionário falava de Jesus a gente pensava: ‘só pode ser *Bétagav*, não tem outro’”. Tal associação é compreensível, pois os Ikólóéhj desejavam reconhecer, no âmbito do seu cosmos, estas *gentes* de quem os brancos falavam. Contribuiu para esta associação o fato de que tanto na mitologia Ikólóéhj quanto na cristã, há relações de parentesco envolvendo estes seres: de germanidade no caso de *Gorá* e *Bétagav* e de paternidade no caso de Deus e Jesus. Já que Deus é *Gorá*, nada mais lógico que Jesus fosse *Bétagav*, afinal, segundo a Bíblia (Jo 1.1), Jesus também estava presente durante a criação do mundo, assim como *Bétagav*, o companheiro de *Gorá*.

Diferente do termo *Gorá*, no entanto, tal associação não se sustentou, as homologias eram muito pequenas se comparadas às associações entre Deus e *Gorá*. Jesus, portanto, era um novo ente a ser conhecido. As dúvidas sobre o lugar de Jesus na cosmologia perduraram até que o *vaváh* Xípo Ségóhv resolveu o impasse. Em suas viagens celestiais encontrou Jesus Cristo no plano celeste, o *Garpi*, confirmando aos Ikólóéhj que se tratava de outra *pessoa* que compunha seu cosmos. Pessoa esta reputada como mais poderosa do que as *gentes* com quem o pajé trabalhava, de acordo com a explicação que ele mesmo deu aos seus aprendizes, “os dois estão trabalhando juntos, mas o poder maior é do filho de Deus, mas os outros estão ali”. Foi imperativa a intervenção do mais importante xamã *ikólóéhj*, para que *Jézoj* adquirisse um estatuto próprio. Os Ikólóéhj passaram a acreditar que este “salvador” existia de fato, porque o xamã **o viu**.

## PECADO, PUNIÇÃO, INFERNO...

A palavra “pecado”, por sua vez, não encontrou homologia na língua gavião. Desta forma, foi traduzida como “pecado” pelos missionários, de acordo com o “Dicionário Gavião-Português” da MNTB. Ao serem perguntados como se traduz “pecado” em língua Gavião, meus interlocutores disseram *sor*, literalmente, “feio”. Este conceito também está carregado de equívocos e que nem sempre a compreensão *ikólóéhj* sobre o que é “feio” é coerente com os ensinamentos da missão sobre o que deve ser considerado “feio”. Caso emblemático a este respeito é a questão dos namoros. Ao que parece não há rigor moral que convença meus interlocutores de que os namoros sejam algo “feio”.

Nos hinos e pregações, o caráter justiceiro do Deus cristão é enfatizado. Incutir tal caráter nos ameríndios, assim como o temor ao castigo divino faz parte do processo de evangelização das agências missionárias. Entre os Koripako, por exemplo, evangelizados por Sophie Muller, prevalece a concepção que as doenças são decorrentes de castigo divino por conta do pecado humano:

A explicação apresentada pelos anciãos evangélicos do Alto Içana para o surgimento de doenças é que elas são, em primeiro lugar, sempre atribuídas a algum pecado ou afastamento de Deus. Segundo esse ponto de vista, a doença continua a ser entendida em termos relacionais. Muitas vezes, o próprio Deus torna-se mesmo o agente da doença, com o sentido de reconduzir o crente ao arrependimento. A agência do diabo, nesse caso, não tem muita importância para os *crentes* koripako, e não se atribui a ele um papel significativo no aparecimento de doenças (XAVIER, 2013, p.406).

Para os Ikólóéhj, este temor de castigo não é algo novo, já fazia parte do seu entendimento de como se dão as relações entre humanos e as outras *gentes*. As descrições de festas tradicionais que obtive de meus amigos dão conta de que cuidado, respeito e obediência sempre estiveram presentes na relação dos Ikólóéhj com os demiurgos; e que invariavelmente quaisquer desvios na etiqueta eram punidos.

O fato de *Gorá* não ser um “deus de bondade apenas”, encontrou homologia nas histórias bíblicas do antigo testamento que mostram um Deus castigador e vingativo. Um professor indígena, contou que, quando era liderança e pregador da igreja, resolveu pesquisar sobre qual era o entendimento dos parentes sobre o Deus cristão:

Eu fiz uma pesquisa, fiquei curioso, fiz perguntas pra outras pessoas. Primeiro para um dos meus *zérar*, eu perguntei, ‘*zérar*, pra você qual o Deus que nós tá adorando, é o Deus que os pajé conheceram e tinham contato, manipulavam?’, ele respondeu: ‘*Xtá*<sup>5</sup>, é esse mesmo, é o mesmo Deus que o pajé via, é ele, não tem outro não’, ele falou baixinho até.

Vimos acima que pronunciar o nome destes deuses era temerário, portanto falar baixinho é a prática daqueles que os respeitam, especialmente os mais velhos. Cientes de que era o “mesmo Deus que o pajé via” e de que “não tem outro” e, a despeito do esforço missionário para a tradução considerada correta como no caso do termo *Gorá*, foi a perspectiva *ikólóéhj* que guiou a tradução. Sugiro, outrossim, que, a despeito da perspectiva *ikólóéhj* ter sido proeminente em parte das traduções, outros termos e noções acabaram influenciando seu universo, como é o caso da concepção de *inferno* como um lugar de sofrimento e fogo eterno.

A clivagem encontra-se no fato que os entes da cosmologia, mesmo sendo reputados como demônios pelos missionários, não operam como juízes condenando as almas dos

<sup>5</sup> Expressão exaltada, batendo uma mão na outra, significando “isso mesmo”.

humanos a este lugar de “danação eterna”. Além disso, a vida póstuma não se reduz a uma alma unitária, pois na cosmologia Ikólóéhj a pessoa, ao morrer, se desdobra em quatro partes, uma das quais poderia ser associada à alma da concepção cristã. O destino póstumo desta “alma”, entretanto, não dependia de “salvação”. Ela era aguardada junto aos parentes já falecidos nas delícias do mundo subaquático, junto aos *Gojánéhj*, onde a festa nunca acaba.

Justamente este lugar foi associado pelos *crentes* ao inferno bíblico por duas razões: devido à localização geográfica e ao fato de ser morada dos *Gojánéhj*, cotejados como Satanás, demônios. Tal lugar, no entanto, nem de longe se parece com aquele do fogo inextinguível e que provoca sofrimento eterno (características do inferno bíblico); pelo contrário, este era o local para onde se dirigia a alma verdadeira após a morte, ambiente de dança e festa ininterrupta – e, portanto, de plena alegria, ou seja, de realização do *devir-imortal*, algo equivalente ao paraíso cristão. Ao chamar a morada dos *Gojánéhj* de inferno, o cristianismo provocou uma inversão dos polos no eixo vertical, como observou Vilaça (1999) entre os Wari’. E, mais do que isso, inseriu o conceito novo de “danação eterna” no “fogo” que não acaba.

## A PESSOA IKÓLÓÉHJ E A MORTE

Como apontei acima, a pessoa *ikólóéhj* ao morrer, se decompõe em quatro partes, o *pazérégáhv* (*lit.* nosso couro) que é o corpo que apodrece sob a terra; o *pàáxo à* (*lit.* nossa sombra) ou *dindìnà*, o espectro terrestre que permanece no plano terrestre (*gój*) e é extremamente perigoso e letal, podendo provocar doenças e levar seus parentes à morte; o *pàáxo*, a “sombra” que sobe ao *Garpi* e passa a habitar a aldeia dos *Pàáxoéhj*<sup>6</sup> e, por fim, o *pàágóhkàhv* (*lit.* nosso invólucro do coração) que constitui a alma verdadeira, aquela que carrega o *tìh*<sup>7</sup> da pessoa, o sopro vital, para um mundo subaquático, morada dos *Gojánéhj*, onde a dança e a festa, junto aos *Gojánéhj*, nunca termina.

<sup>6</sup> Onde passa o tempo tentando pescar o Goján celeste (Goján Gihr) do lago em que vive, para derrubá-lo a terra e provocar o fim do mundo, são milhares de *pàáxoéhj* e, como enfatizou o cacique Sebirop - um dos meus principais interlocutores - em uma entrevista: “eles não dançam”.

<sup>7</sup> Eis uma categoria polissêmica por excelência. O termo *tìh* é geralmente traduzido pelos próprios indígenas como “espírito”. No entanto, ouvi inúmeras vezes de meus amigos, aplicações desta palavra que extrapolam em muito a tradução “espírito”. *Tìh* tem a ver com “grande”, “grandeza”, “grandiosidade”, “capacidade especial”, “dom” e está presente, além dos humanos e dos seres celestes, em todas as outras coisas, animais, plantas, objetos. Bento (2013) em sua dissertação sobre os artefatos de caça *ikólóéhj*, reflete sobre o *tìh* como um princípio “suficiente para pensar a biografia dos artefatos”, dentre os quais as flechas que caçam. São tantos seus significados que pode ser considerado algo do universo do intraduzível, tal qual o Iwa dos Yudjá (LIMA, T., 2005) que se assemelha a tradução “dono”, uma aplicação possível para o *tìh* dos *Ikólóéhj*, mas que incorpora algo como “capacidade criadora e organizadora”. Apenas *zavidjajéhj* (donos de maloca) que tivessem *tìh* convocavam e organizavam festas, pois, ser um *madjaj* (dono de festa) demandava uma conduta irrepreensível que atraía e mantinha parentes e afins em torno de si.

Com a inversão dos polos no eixo vertical, o mundo subaquático passou a ser associado ao inferno, afinal é a morada dos *Gojánéhj*, equivalentes a Satanás, e o lugar equivalente ao paraíso cristão passou a ser localizado no céu (*Garpi*). Até então, o *Garpi* como lugar de delícias, de “namoro e danças vinte e quatro horas”, como explicou Sebirop, um de meus principais interlocutores, era acessado exclusivamente pelos xamãs. Além disso, apenas os *pàáxoéhj* dos mortos viviam ali, mas em uma condição não muito feliz, desejando acabar com o plano terreno. Foi diante dos novos conhecimentos trazidos pela pregação protestante que Xípo Ségóhv, o *vaváh tere* (verdadeiro xamã) descobriu em suas viagens ao *Garpi*, outro lugar até então desconhecido, a aldeia *Ixía Népo Tóhr* (lit. Braço na Pedra), morada dos *Olixixiàéhj*. Este lugar, assim como a aldeia dos *Gojánéhj*, é um lugar de danças infundáveis e de mulheres incansáveis. Diferencia-se desta última, no entanto, pela presença do *ì sòhn*, a bebida fermentada, que não acaba nunca.

Suspeito que a presença da bebida fermentada no *Garpi* tenha sido decorrência de sua demonização e proibição na vida terrena pelos missionários, ou seja, não podendo ser experimentada na terra, passou a fazer parte do *devir-imortal*, no céu. Desta forma o paraíso cristão localizado no *Garpi* passou a fazer sentido. E, por conseguinte, passar a eternidade na aldeia *Ixía Népo Tóhr*, situada no céu, tornou-se mais desejável do que no mundo subaquático.

Não há limites para a expansão do multifacetado cosmos *ikólóéhj* que não deixa nada a dever às cosmologias de tantos outros povos ameríndios, cujo universo é composto de camadas ou níveis, a exemplo dos Baniwa (WRIGHT, 1996), dos Maku (SILVERWOOD-COPE, 1990), dos Barasana (HUGH-JONES, 2011), dos Makuna (CAYÓN, 2013), dos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), dos Waiãpi (GALLOIS, 1996), dos Marubo (MONTAGNER, 1996), dos Palikur (CAPIBERIBE, 2007) e dos vizinhos dos *Ikólóéhj*, os Zoró (BRUNELLI, 1989), apenas para citar alguns dentro de uma gama de exemplos, na medida em que a “separação de níveis cósmicos, instaurada pela história mítica, é um tema comum às cosmologias sul-americanas” (MÜLLER, 1996).

Traduzindo nos termos que eu pudesse entender, cacique Sebirop explicou que estes planos são outros “planetas”, onde habitam vários tipos de *gente* e de *povos* em malocas como as dos índios aqui na terra. Estas *gentes* caçam, dançam, bebem, se divertem e se relacionam com os humanos. “Não são espíritos” insistiu várias vezes meu amigo durante nossas conversas, “são *gente*”.

Ao dançar e se alegrar – atualmente na igreja –, os *Ikólóéhj* agem em dois sentidos, um horizontal, cujo foco são as relações de afinidade entre humanos; e um vertical, voltado para as relações de afinidade com as outras *gentes* e para a antecipação momentânea da imortalidade a se realizar no mundo póstumo, seja no plano subaquático, junto aos *Gojánéhj*, ou no plano celeste, na aldeia *Ixía Népo Tóhr*.

## A NOVA CHANCE DE ALCANÇAR A IMORTALIDADE

Se *Gorá*, *Pazov*, *Paadjaj* e Deus são o mesmo ser todo poderoso, é o termo *Paadjaj* o mais utilizado nos cultos e estudos bíblicos da igreja. Este termo, “nosso dono”, parece mais acolhedor e remete a uma situação de cuidado. Quando fui visitar minha família anfitriã recentemente, cheguei à aldeia sozinha, dirigindo o carro, o que causou certo espanto em Babesájá, a quem chamo de *gaj* (mãe). Ela perguntou se eu tinha vindo sozinha mesmo. Quando eu afirmei que sim, ela disse, em gavião, “sozinha não, *Paadjaj* estava com você”. Para expressar o fato de que Deus cuidou de mim durante a viagem não foi o termo *Gorá* a ser evocado, e sim *Paadjaj*, na medida em que “ser dono representa prestígio e responsabilidade” (FAUSTO, 2008, p.331).

Embora todos estes termos signifiquem Deus, no mito da origem da noite, *Pazov* aparece como outro demiurgo, perigoso e de quem ninguém ousava se aproximar. Foram *Gorá* e *Bétagav*, antes da separação, que empreenderam uma última ação em benefício dos humanos, buscaram a noite na casa de *Pazov*.

Durante a viagem de volta, *Gorá*, como um legítimo *trickster* não conseguiu segurar a curiosidade e aproveitou um momento de distração de seu irmão *Bétagav* para abrir a caixa e ver o que havia dentro. Escureceu de imediato, *Bétagav* começou a chorar e para amanhecer o dia, imitaram passarinhos.

O poder e a sagacidade de *Gorá* ficam bem marcados neste mito. Quanto a *Pazov*, embora os *Ikólóéhj* digam tratar-se do mesmo Deus, não lembro ter ouvido referências a ele no cotidiano ou nas reuniões da igreja. É possível que certa dúvida permaneça, pois mesmo nas partes da Bíblia traduzidas, não encontrei uma única referência a *Pazov*, ao contrário, nos versículos em que a Bíblia em português refere-se a Deus como Pai, é *Paadjaj* ou *Gorá* a tradução utilizada.

Depois de realizar seu trabalho e brigar com seu irmão *Bétagav*, *Gorá* deixou o plano terrestre e viajou para sua aldeia no *Garpi*. No céu, sua maloca ocupa o lugar mais distante, no final do caminho (*garpi pé*) que interliga as malocas e aldeias dos *Garpiéhj*. Poucos são os xamãs, apenas os mais experientes, que se aventuram até ele. Visitá-lo é muito perigoso, corre-se o risco de não mais voltar para o plano terreno, embora quem tiver coragem receba a dádiva do rejuvenescimento conforme o mito abaixo.

Perto da casa de *Gorá* há um túnel. Quem vem chegando, no escuro, veem ao longe a maloca de *Gorá*. Como está longe, parece pequenininha... No final da passagem, na claridade, *Gorá* recebe os visitantes. *Gorá* tira a casca das pessoas, troca o couro. Faz dois bancos *iamwa* (sic!), um em frente ao outro. Vai tirando a casca. Vai tirando a casca, em forma de gente, e as põe arrumadas num banco. No outro sentam as pessoas renovadas, rejuvenescidas. Quem tira a casca com *Gorá* não morre mais, fica sempre jovem. Vê-se num banco os que *Gorá* tornou

jovens; em frente, suas cascas, os corpos dos velhos, o envoltório. Conhecemos pessoas que estiveram no banco de *Gorá*.

Ora, é exatamente esta a promessa cristã para aqueles que chegarão ao céu, terão seus corpos renovados e não mais estarão suscetíveis às doenças, ao envelhecimento e à morte. No entanto, distintamente do que aprenderam a partir da pregação dos protestantes fundamentalistas sobre o Deus cristão, *Gorá* não era um ente com o qual os humanos estabelecessem qualquer relação. Ele não aceitava aproximação, não visitava os humanos, não frequentava suas festas, não comia, não bebia, não dançava e não era um afim como outros seres da cosmologia. Apesar disso, em algum momento de sua trajetória aqui na terra, antes de se afastar do seu irmão e ir morar no lugar mais distante do *Garpi*, ofereceu a imortalidade para os *Ikólóléhj*, conforme o mito.

*Gorá* tinha um pênis muito sujo e jamais lavava. Tirava sujeira e gosma do pênis e punha numa tigela, oferecendo aos visitantes. Quem tomasse, viveria muito ou seria imortal. Quem não aguentasse, teria vida curta (MINDLIN *et.al.*, 2001, p.117).

Os *Ikólóléhj* não aguentaram e não ganharam a imortalidade. Apesar disso, eles transitavam entre a terra e o céu, pois havia uma escada que ligava o plano terreno ao plano celeste e aqueles que estavam insatisfeitos com a vida aqui neste mundo subiam até ele.

Assim que *Gorá* percebeu que os humanos estavam deixando a terra para ir morar no *Garpi*, ele cortou a escada que constituía o vínculo que havia entre a humanidade e o céu. Desta forma, *Gorá* abandona-a totalmente. Depois de não aceitar a oferta de *Gorá* que daria acesso à imortalidade, os *Ikólóléhj* perderam a comunicação com o plano celeste e com o próprio demiurgo, já que este, diferente de outras *gentes*, não possuía nenhum tipo de relação de parentesco com os humanos, como diz o mito “*Gorá* não casou. Não tinha mulher”.

Quando os missionários chegaram falando de um Deus criador – que também “não tinha mulher” – e dono de todas as coisas, inclusive dos humanos; que este Deus tem um lugar no céu para aqueles que obedecem a ele, lugar este em que as pessoas viverão eternamente e serão sempre jovens; e, além de adquirir imortalidade, os corpos ressuscitarão no fim dos tempos tornando-se corpos perfeitos; os *Ikólóléhj* viram que estes ensinamentos atualizavam os mitos e devolviam aos humanos as coisas perdidas no tempo mitológico. Como se *Gorá* tivesse, através da igreja, ofertando uma segunda chance para a imortalidade plena e que os *Ikólóléhj* estão tentando não recusar novamente. É com este Deus/*Gorá*, que concedeu sua palavra para os brancos, que meus interlocutores convivem agora. Em outras palavras, tiveram sua relação com *Gorá* transformada/atualizada a partir da inserção, na sua cosmologia, dos ensinamentos protestantes, como explicou um crente:

Nós não tínhamos a palavra no papel, mas a gente já tinha Deus, não é de hoje não, desde tempo de Adão e Eva, as gerações antigas, a gente sabia que tem Deus [...] Sabia do tempo de Jonas, agora, não tinha bíblia antigamente, mas sabia. Agora o missionário chegou, mostrou e ficou claro pra gente.

Um outro crente me explicou que o medo do inferno foi uma das razões que levaram os Ikólóéhj a aderir ao protestantismo fundamentalista:

A primeira coisa foi **o medo de ir pro inferno** e a segunda coisa foi **o desejo de ir por céu**, é só isso, por isso o pessoal se converteu [...] no ano 2000, noventa por cento se converteu porque o mundo ia acabar, depois que passou o ano 2000, alguns saíram da igreja porque disseram que não ia mais acabar, isso eu sei.

Tal lugar de sofrimento eterno era impensável para os Ikólóéhj, pois, como vimos acima, mesmo o espectro terrestre (*dindinà*) e a alma celeste (*pàáxo*) não vivendo felizes, não são consumidos pelo fogo eternidade adentro. A ontologia Ikólóéhj, distinta da ontologia ocidental cristã não reconhece tal lugar de sofrimento eterno. No limite, *dindinà*, se estivesse perturbando muito os parentes da pessoa falecida, era encaminhada pelo *vaváh* para um grande abismo localizado no *Garpi* chamado *Gapiáhv Tih*, um buraco infinito de onde nunca mais sairia. O objetivo do *vaváh* ao mandá-lo ao *Gapiáhv Tih* não era provocar sofrimento, como ocorre no inferno, mas assegurar que ele não voltaria para perturbar os parentes. Por sua vez a alma verdadeira (*pàágóhkàhv*) só possui um destino póstumo, a alegria plena através da dança junto aos *Gojánéhj* no mundo subaquático ou no *Garpi* junto aos *Olixixíáéhj*.

O fato é que o inferno, tal como os missionários apresentaram, não era conhecido e, diante das descrições e das imagens apresentadas por aqueles, os Ikólóéhj passaram a ter uma preocupação a mais do que apenas respeitar a etiqueta no trato como as *gentes* do cosmos, passaram a temer a vida póstuma, sem dança, sem os parentes e com fogo inextinguível. Ocorreu aqui o mesmo que Vilaça (2016) percebeu entre os Wari', onde as noções estranhas ao seu universo tiveram efeito no seu mundo. Dizem alguns dos mais velhos que os Ikólóéhj temem o fogo desde que uma grande queimada atingiu a margem direita do rio Branco. Segundo eles foi o rio que impediu o fogo de chegar até onde os indígenas estavam e foi por causa do fogo que os grupos familiares se afastaram das margens do rio Branco para oeste. A experiência com o fogo desta queimada gigantesca permaneceu na memória destas pessoas e aterrorizou os Ikólóéhj quando os missionários chegaram falando deste lugar de fogo eterno.

Associar os xamãs e o xamanismo ao Diabo e incutir o medo ao inferno é o *modus operandi* de toda e qualquer agência missionária, parte constitutiva da sua teologia, baseada no conceito de “guerra espiritual” como bem observaram Gallois e Grupioni (1999, p.91 e 92): “[o] princípio do combate é, em nosso entender, o elemento mais significativo na

auto-imagem que a NTM propaga sobre si mesma: seu envolvimento numa guerra contra as forças do diabo”. Esta pregação está diretamente vinculada ao estatuto primordial do cristianismo, que é promover uma ruptura com as “coisas antigas”. Algo similar ao que viveu Davi Kopenawa Yanomami (ALBERT e KOPENAWA, 2015, p.257) junto aos missionários da New Tribes Mission (NTM) que atuavam na sua aldeia:

A gente de *Teosi* [Deus] demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de ignorantes. E ameaçavam sempre: ‘Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi* [Satanás]! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi* [Jesus], quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*! Vão dar dó de ver! Sua língua vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! Parem de beber o pó de *yākoana*! *Teosi* vai fazê-los morrer! Vai quebra-los com suas próprias mãos, porque é muito poderoso!’.

Estas más palavras, repetidas sem descanso, acabaram assustando os xamãs, que não mais ousaram beber *yākoana*, nem cantar durante a noite. Apenas se perguntavam quem poderia ser *Teosi* para querer maltratá-los daquele modo. *Omama* nunca tinha dito coisas assim.

Os “espíritos que dançam” Yanomami são os *Xapiri*, homólogos aos *Garpiéhj* dos *Ikólóéhj*, mas não apenas estes, os *Gojanéhj* também são “espíritos que dançam” e foram traduzidos como Satanás (*Pòsor*) juntamente com as outras *gentes* que povoam o cosmos. É certo que eles eram os principais responsáveis pelas doenças dos humanos ao levar o *tih* ou algum objeto da pessoa para sua aldeia no mundo subaquático, o que provocava o estado doentio da pessoa, pois sem *tih* não há vida possível. No entanto, da mesma forma que roubavam o *tih*, ao serem visitados pelo pajé<sup>8</sup>, os próprios *Gojanéhj* devolviam o *tih* do doente. Ou seja, os *Gojánéhj*, mesmo atuando como *Pòsor* (lit.bicho feio), devolviam ao pajé o que havia levado. Por outro lado sua aldeia, no mundo subaquático, em nada parecia à descrição do inferno oferecida pelos ensinamentos bíblicos. Sua localização corroborou a associação de *Goján* a Satanás, afinal, não é “embaixo” que o imaginário cristão situa o inferno? Ao menos era “dali” que *Goján* emergia para visitar os *Ikólóéhj* em tempos de festa.

## A “FESTA DA IGREJA” COMO LABORATÓRIO

Cinquenta anos após o início do processo de tradução da palavra de Deus para a língua gavião, assisti durante a abertura da festa de Natal a um “experimento” dos *Ikólóéhj*. A “festa da igreja” tornou-se um “laboratório” no sentido que lhe dão Sáez e Arisi (2013) onde pela primeira vez os *Ikólóéhj* traduziram para a linguagem cristã, a música de um de seus instrumentos musicais mais emblemáticos, de seu uso exclusivo,

<sup>8</sup> Que só viajava aos outros planos cósmicos protegido pelo supremo pajé, o guia Zagapóhj.

as flautas *tortoráv*. Tais flautas são instrumentos cantantes. Meyer & Moore (2013, p.114) informam que

[e]ntre os Gavião de Rondônia, existem três tipos de instrumentos musicais, sempre tocados separadamente dos seus cantos associados. Os cantos são ensinados para facilitar a aprendizagem da música instrumental, mas os tocadores raramente os usam em outras ocasiões. Ouvindo as melodias tocadas, observadores ingênuos não desconfiam da relação que elas têm com as letras associadas, nem do fato de aspectos fonológicos das letras, como são faladas, normalmente serem refletidos nas melodias. Na verdade, essas melodias instrumentais são, por grande parte, baseadas na estrutura da linguagem, e a percepção dos Gavião é a de que os instrumentos estão falando ou, mais exatamente, que estão expressando a forma cantada da fala. Daí vem a ideia de instrumentos ‘cantantes’.

Elas foram tocadas no ambiente da igreja e acompanhadas por um grupo de homens vestidos de pinturas corporais, colares, palha e cocares. Mas desta vez o som das flautas não exaltava as histórias dos *Ikólóéhj* ou da natureza como descrevem Meyer & Moore (2013, p.120, 121): “[...] a melodia Totoráp, a mais popular, faz referência ao evento histórico da colonização da terra Gavião. [...] Os Totoráp podem também falar poeticamente para restituir um ambiente natural”. Os tons das notas musicais das *tortoráv* remetiam a Jesus Cristo.

O grupo ingressou ao templo com os três flautistas executando a canção, os demais acompanhando, com os gritos habituais e os chocalhos nos tornozelos marcando o ritmo. Foram recebidos com tímidos aplausos e curiosidade pela plateia. Por quase cinco minutos, enquanto dançavam, as flautas entoavam repetidamente: “Nós estamos gratos porque nosso Salvador nos salvou”. A ideia, com esta apresentação, era mostrar para os presentes – para os brancos em especial – que não há incompatibilidade entre o cristianismo e a “cultura” dos *ikólóéhj*, sugiro, no entanto, que são os *Ikólóéhj* atualizando sua cultura através da religião dos brancos assim como o fizeram em outros momentos ao absorver elementos cosmológicos de outros grupos étnicos.

Este “experimento” de tradução dos *Ikólóéhj* parece ter um limite. As flautas *tortoráv* não são habitadas pelas *gentes* dos outros planos. São apenas flautas executadas por humanos e, portanto, passíveis de comportar uma canção sobre o deus dos brancos, Jesus Cristo. Pergunto se algum dia meus amigos irão levar para a igreja as flautas *Gojándóhléhj*. Tais flautas, executadas por pares de flautistas, eram habitadas pelos *Gojánéhj*. Quando os pares de flautistas tocavam e dançavam, por instantes eram os *Gojánéhj* que se objetivavam em música e dançavam juntamente com os flautistas. Não por muito tempo, pois senão “a gente não aguentaria”, afirmou um dos músicos. Por hora, o profundo respeito ao dono das águas e doador do milho, *Goján*, não permite que o “experimento” se estenda a tais flautas.

Durante os discursos da festa de Natal os oradores *ikólóéhj* enfatizaram não temer mais aos *Gojánéhj* e ao seu chefe *Goján*, no entanto, apesar das insistentes pregações ao

contrário e dos discursos de negação, os entes cosmológicos, os *Outros*, os que foram vistos, ouvidos e/ou sentidos por eles próprios, pelos xamãs e pelos seus ancestrais, continuam sendo respeitados em alguma medida. Esta aparente contradição não parece preocupar meus interlocutores, que não veem problemas em manter sua perspectiva ao mesmo tempo em que “capturam” a perspectiva dos brancos – neste caso, o cristianismo protestante fundamentalista. Sugiro que homenagear o nascimento de Jesus Cristo faz parte da desejada aproximação com o mundo dos brancos, seus costumes, suas mercadorias, suas tecnologias, suas músicas, seu esporte e ... suas festas!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os equívocos em torno das traduções de termos e conceitos da religião dos brancos para a língua gavião e as transformações operadas na cosmologia *ikólóéhj* pela presença de tal religião informam sobre o caráter transformativo da ontologia ameríndia. Os usos e os sentidos da palavra seja ela escrita, falada, cantada ou entoada pelas flautas, nos dizem que experimentar a perspectiva do *outro*, transformar o cosmos e ampliar a socialidade com humanos e não humanos são a forma como os *Ikólóéhj* se colocam no mundo.

Nessa cosmopolítica, há espaço para transformações bem como para permanências. Mesmo diante das transformações operadas pela adesão ao protestantismo fundamentalista, os antigos *aliados*, as *gentes* dos planos cósmicos do seu universo ainda visitam os *Ikólóéhj*. Disseram meus interlocutores que estes *aliados* continuam desejando o contato com os humanos e se fazem presentes na vida ordinária por meio do assóvio de um tipo de pássaro chamado *évór*, uma espécie de garça. São como *évóréhj* (coletivo de *évór*), que os *aliados* se apresentam aos seus amigos e parentes *ikólóéhj* quando cantam nos arredores da aldeia. Atualmente não há quem possa responder ao seu chamado, pois aqueles que poderiam fazê-lo, os xamãs, estão empenhados em garantir a imortalidade cumprindo as “provas” oferecidas por *Gorá* e apresentadas pelos missionários. Deixar os rituais de pajelança está entre elas.

Enquanto isso, dançar na igreja tornou-se o modo como este povo se relaciona com os *outros*, humanos e não-humanos, enquanto aguardam a imortalidade oferecida pela segunda vez por Deus/*Gorá*/*Paadjaj*/*Pazov*.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALMEIDA, Ronaldo de. Traduções do fundamentalismo evangélico. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Vol. 2. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.

- BENTO, Rodolpho. *A flecha mata porque tem vida: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj*. São Carlos: UFSCar, 2013. (Dissertação de Mestrado)
- BRUNELLI, Gílio. *De los espíritos a los microbios: salud y sociedad em transformación entre los Zoró de la Amazonía Brasileña*. Quito, Ecuador: Abya-Yala; Roma, Itália: MLAL, 1989. (Colección 500 años).
- CAPIBERIBE, Artionka. Os Palikur e o cristianismo: a construção de uma religiosidade. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Vol. 2. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.
- \_\_\_\_\_. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões Palikur. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CAYÓN, Luís. *Pienso, luego creo: la teoria Makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História, 2013.
- DIAS JUNIOR, Carlos Machado. *Entrelinhas de uma rede: Entre linhas Waiwai*, 2006. (Tese de doutorado).
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FELZKE, Lediane Fani. *Dança e imortalidade. Igreja, festa e xamanismo entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia*. Brasília: UnB, 2017. (Tese de Doutorado)
- \_\_\_\_\_. “É como festa dos Gojánéhj, só que é diferente”: as danças na igreja dos Ikólóéhj Gavião de Rondônia. *Interethnic@*. V.20, n.02, 2017. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/27549/19920>.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-Paie. LANGDON, E. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.
- GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis D. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.
- HUGH-JONES, Stephen. *La palma y las Pléyades: Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá, Colombia: Ediciones Universidad Central, 2011.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2005.
- MEYER, Julien & MOORE, Denny. *Arte verbal e música na língua Gavião de Rondônia: metodologia para estudar e documentar a fala tocada com instrumentos musicais*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. v. 8, n. 1. Jan-Abr. Belém, 2013. p.113-128.
- MINDLIN, Betty; TSORABÁ, Digüt; SEBIROP, Catarino. *Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião Ikolen de Rondônia*. São Paulo: SENAC; Terceiro Nome, 2001.
- MONTAGNER, Delvair. Cânticos xamânicos dos Marubo. LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.
- MOORE, Denny. Classificação interna da família lingüística Mondé. *Estudos Lingüísticos*. 34. 515-520. 2005.
- MORGADO, Paula. O sentido das missões entre os Wayana e Aparai do Paru. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

- MÜLLER, Regina P. Maraká, ritual xamanístico dos Asuriní do Xingu. LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.
- QUEIROZ, Ruben Caixeta de. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.
- SÁEZ, Óscar Calavia; ARISI, Barbara. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos/The Strange Visitor: Towards a Theory on Amazonian Rituals. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 43, n. 1, p. 205, 2013.
- SCHULTZ, Harald. Vocábulos Urukù e digüt. In: *Journal de la société des Americanistes*. Nouvelle série. Tome XLIV. Musée de L'Homme. Palais de Chaillot. Place du Trocadero. Paris, 1955.
- SESAI. Quantitativo populacional dos Gavião. Ji-Paraná: 2016 (mimeo)
- SILVERWOOD-COPE, Peter L. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.
- STUTE, Horst. *Dicionário Gavião-Português*. Edição Experimental. Missão Novas Tribos, 2004 (mimeo.)
- VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião e Sociedade*. n. 27(1): 11-23, Rio de Janeiro, 2007.
- \_\_\_\_\_. Conversão, predação e perspectiva. *Mana*. Vol.14, n.1, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Praying and Preying*. Oakland, USA: University of California Press, 2016
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- \_\_\_\_\_. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.
- WRIGHT, Robin. Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996.
- \_\_\_\_\_. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. As tradições proféticas e cosmologias “cristãs” entre os Baniwa. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Vol. 2. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.
- XAVIER, Carlos C.L. *Os Koripako do Alto Içana: etnografia de um grupo indígena evangélico*. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2013. (Tese de Doutorado).

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## DIREÇÕES E ROTAS MIGRATÓRIAS DE PESQUISADORES BRASILEIROS NO MUNDO<sup>1</sup>

*Leonardo Francisco de Azevedo*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Juiz de Fora/Brasil

### *Resumo*

Migrar por objetivos acadêmicos não é novidade dentro do campo científico. Entretanto, os fluxos e sentidos dessa migração não são definidos de forma aleatória e neutra. O presente trabalho pretende, a partir de levantamento sobre ex-bolsistas de agências de fomento de pesquisa brasileiras – CAPES e CNPq – compreender as rotas e direções dos fluxos de pesquisadores brasileiros para o exterior. Para tal, analisaremos, através de um recorte temporal de 16 anos (1998-2014), os destinos de ex-bolsistas que realizaram seu doutorado pleno no exterior. Diferentemente de pesquisadores que no início da segunda metade do século XX tiveram que obrigatoriamente cursar doutorado no exterior, devido a não existência de Programas de Pós-Graduação consolidados no Brasil, acredita-se que os jovens doutores optaram por fazer doutorado em instituições estrangeiras por outras razões, considerando que há hoje no país oferta considerável de vagas de doutorado. Tendo como pano de fundo a literatura sobre fuga, circulação e retorno de “cérebros”, o presente trabalho é parte de uma pesquisa mais ampla de doutoramento que pretende mapear o destino destes pesquisadores e, através de entrevistas e trabalho de campo, compreender as intenções, objetivos e sentidos dessas migrações e quais as relações estabelecidas, e as não estabelecidas, destes pesquisadores com instituições e outros grupos sociais brasileiros.

Palavras-chave: Geopolítica do conhecimento científico; internacionalização do ensino superior; migração; produção de conhecimento.

## DIRECTIONS AND MIGRATORY ROUTES OF BRAZILIAN RESEARCHERS IN THE WORLD

### *Abstract*

Migration for academic purposes is not new in the scientific field. However, the flows and meanings of this migration are not defined in a random and neutral way. This paper aims to understand the routes and directions of the flows of Brazilian researchers abroad, based on a survey of former scholarship holders from Brazilian research funding agencies - CAPES and

---

<sup>1</sup> Agência Financiadora: CAPES

<sup>2</sup> Doutorando em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF. Contato: leonardoazevedof@gmail.com

CNPq. To this end, we will analyze, through a 16-year time frame (1998-2014), the fate of former scholarship holders who have completed their full doctorate abroad. Unlike researchers who, at the beginning of the second half of the 20th century, had to study doctorates overseas, due to the lack of consolidated postgraduate programs in Brazil, it is believed that young doctors chose to do doctorates in foreign institutions for other reasons, considering that there is a considerable offer of doctoral positions in the country today. Against the backdrop of the literature on escape, circulation and return of “brains”, the present work is part of a larger doctoral research that intends to map the fate of these researchers and, through interviews and fieldwork, to understand the intentions, objectives and meanings of these migrations, and what established and undetermined relations of these researchers with institutions and other Brazilian social groups.

Keywords: Geopolitics of scientific knowledge; Internationalization of higher education; Migration; Knowledge production.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente trabalho é parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, que pretende compreender as dinâmicas de circulação internacional de pesquisadores brasileiros, tendo como objeto de investigação ex-bolsistas das agências de fomento nacionais que realizaram seus doutoramentos em instituições e universidades estrangeiras, entre os anos de 1998 e 2014. Pretende-se descobrir onde se encontram esses pesquisadores hoje e quais as redes por eles estabelecidas – familiares, afetivas, profissionais – que dão sustentação e viabilizaram esse tipo de deslocamento.

Tal tipo de migração, correntemente chamada de “migração qualificada”, não é novidade dentro do campo científico. Entretanto, os fluxos e sentidos dessa migração não são definidos de forma aleatória e neutra. Podemos definir esse tipo de deslocamento, de forma genérica, como de trabalhadores com diploma universitário ou experiência equivalente, em qualquer área de especialidade. (Iredale, 2001).

Videira (2013), a partir de Bozeman e Mangematin, nos lembra que a produção de conhecimento científico, bem como a sua difusão e utilização, são atividades intensamente sociais, não se constituindo unicamente como um ‘evento solitário ou singular’. O trabalho científico seria uma atividade essencialmente globalizada, pois compartilha de uma série de pressupostos comuns, relativamente estáveis e aceites. Além disso, o que contemporaneamente se denomina “economia do conhecimento” valoriza sobremaneira o intercâmbio internacional de recursos humanos altamente qualificados.

Porém, não há uma definição clara e consensual sobre o que significa a migração de “cérebros”. Apesar dessas pessoas também protagonizarem formas de migração prolongadas e também permanentes, estes sujeitos tendem a se movimentar cada vez mais de forma intermitente, de curta duração ou circulares. Nessa perspectiva, autores sugerem o conceito de “mobilidade” como o mais adequado para descrever o fenômeno em questão. (Koser and Salt 1997; Vertovec, 2002, *apud* Videira 2013)

Pesquisas demonstram a normalidade com que pesquisadores se movem internacionalmente, para participação em eventos, apresentação de artigos, desenvolvimento de projetos colaborativos ou visitas a centros de excelência. Esses atores constroem trajetórias de mobilidade internacional, se deslocando em diferentes direções. (King, 2002, Ackers, 2001, 2005; Van de Sande *et al.*, 2005, *apud* Videira, 2013).

Mas qual a importância e efeitos desse fluxos de mobilidade das pessoas altamente qualificadas? Em primeiro lugar, é considerado que a mobilidade, nomeadamente a mobilidade internacional, apresenta vantagens para os próprios indivíduos que passam por essa experiência e, sobretudo, para os mais altamente qualificados. Estes indivíduos podem enriquecer as suas biografias através dessas trajetórias de mobilidade geográfica e organizacional, aumentando as suas possibilidades de construir carreiras mais bem-sucedidas e criativas. Para além da obtenção de competências linguísticas, a mobilidade internacional tende a dotar o indivíduo de uma maior flexibilidade e abertura a novas ideias e conceitos e a provê-lo de redes sociais mais alargadas e diversas. Estas redes sociais transnacionais poderão ser úteis como fontes de informação, conhecimento e recursos, detendo assim, potencialmente, um alto valor económico e social (Videira, 2013).

Para cientistas e pesquisadores, a mobilidade permite conhecer novas formas de “fazer ciência” (Allen, 2000), sendo considerado imperativo na construção de trajetórias e redes. Mas a importância desse tipo de mobilidade não se encerra a nível individual. A mobilidade académica, nas suas diversas formas, tem um papel fundamental na internacionalização e qualidade da investigação e do ensino superior e no desenvolvimento de redes transnacionais duradouras dentro e para além da academia (Altbach, 1989; Blumenthal, 1996; Ackers, 2005; Jöns, 2007). Além disso, a mobilidade dos cientistas é um dos meios mais evidentes através do qual conhecimento, pode ser transferido para o setor privado, sendo esse tipo de circulação, dentro da economia do conhecimento, importante na competitividade de Estados nacionais e instituições académicas (Crespi *et al.*, 2007; Jöns, 2007; Videira, 2013).

## CONCEITUANDO A CIRCULAÇÃO GLOBAL DE PESQUISADORES

Frente a necessidade de explicar e compreender o fenómeno acima descrito, conceitos foram elaborados com vistas a cumprir essa tarefa. O primeiro conceito que surgiu com vigor foi o de “brain drain”. Emergiu no início da década de 60, num relatório da Sociedade Real de Londres, e referia-se ao êxodo, numérica e economicamente relevante, de cientistas britânicos para os Estados Unidos (Brandi, 2006 *apud* Videira, 2013). Posteriormente, este conceito passou a ser associado a todos os movimentos de capital humano qualificado em que o fluxo de mobilidade é claramente desequilibrado

numa direção (Salt, 1997). Ou seja, em linhas gerais brain drain é entendido como o fenômeno de abandono do país de origem por algum outro, feito por profissionais com alto nível educacional, mobilidade geralmente motivada por melhores salários e condições de trabalho, garantindo boas condições para suas atividades profissionais (Milio *et.al.*, 2012).

No período pós-guerra, em meados dos anos 60, contingentes consideráveis de pessoas com alta qualificação migraram do hemisfério sul para o hemisfério norte (Ramos e Velho, 2011; Guimarães, 2002), das regiões subdesenvolvidas para as desenvolvidas. Conforme Schwartzman (2009), no período pós-guerra consolidou-se a ideia de que as universidades ocidentais, sobretudo norte-americanas, deveriam ser o modelo institucional, intelectual e profissional para todos os países que queriam modernizar-se. Como consequência desse processo de “ocidentalização” das instituições do ensino superior, ampliou-se intensamente o *brain drain*. Esse movimento foi compreendido como uma migração permanente de cérebros, gerando impactos negativos no desenvolvimento econômico e científico do país de origem. Considerando que a capacidade de acumulação de capital já era diferenciada entre países avançados e menos desenvolvidos, a desigualdade perpetuava-se com o *brain drain* (Ramos e Velho, 2011). Winchie e Carment (1989), a partir de estudos com indianos altamente qualificados que desejavam migrar para o Canadá, afirmam que a principal razão motivadora para emigrar não era a renda, mas a falta de oportunidades de crescimento na profissão. Logo a carreira seria o principal vetor desse fenômeno.

A mobilidade consiste, nessa perspectiva, numa espécie de jogo de soma zero, em que única forma que o país emissor dos fluxos teria de recuperar da sua perda seria conseguir o regresso dos cientistas nacionais no exterior. A alternativa para compensar esta perda seria investir em treinar mais investigadores ou atrair cientistas estrangeiros (Videira, 2013). Existe aqui uma ligação intrínseca e inexorável entre a migração de cientistas e a transferência de conhecimento. Sempre que existisse migração, existiria transferência de conhecimento (Hohendahl, 2001).

Um estudo apresentado em 1978 pela United Nations Institute for Training and Research (UNITAR), defendia que muitos dos cientistas que saíam dos seus países de origem, sobretudo os em desenvolvimento, regressavam em fases posteriores da sua carreira e contribuía de forma decisiva para o desenvolvimento do seu campo científico nesse país. Outra ideia que ganhou espaço foi a de que estes profissionais estavam se direcionando para países emergentes, onde pudessem usar as suas competências e contribuir para o seu desenvolvimento, sendo a Polónia e países do sudeste asiático apresentados como exemplo deste fenômeno. Estes estudos e posições vieram desviar, durante algum tempo, alguma da atenção dada ao conceito de *brain drain*, tanto na literatura como nos círculos de decisão política (Videira, 2013).

Estes sujeitos, ao retornarem, poderiam contribuir com o país natal a partir do fortalecimento dos sistemas educacionais; do aproveitamento dos contatos e canais de acesso a recursos no exterior – desde conhecimentos técnicos e tácitos, habilidades laborais, até redes sócio profissionais e investimentos; e de estímulo para inserção de talentos e redes e mercados internacionais de produção intelectual, cultural e econômica (Ramos e Velho, 2011). Duas características emergem nesta nova abordagem: há um deslocamento dos pesquisadores migrados de uma posição de “perdidos” para os países doadores para uma posição de “potencialmente úteis” para os mesmos – sintetizado pelo termo *brain gain*. Nesta perspectiva, há o deslocamento de uma política “de retorno” para uma política “de diáspora” (Meyer e Brown, 1999). E há a passagem do *brain drain* para o *brain gain* através de mecanismos descentralizados, não-governamentais, e quase sempre virtuais. A formação de redes internacionais virtuais, com o estímulo de contato entre pesquisadores migrados e seus compatriotas, tem crescido e contribuído principalmente com países que não possuem uma base científico-tecnológica efetiva dentro de suas fronteiras. (Guimarães, 2002).

A partir dos anos 90, começam a surgir na literatura estudos que contestam o modelo analítico do *brain drain*, apresentando como alternativa o de *brain circulation* (Johnson e Regets, 1998). O conceito de *brain circulation* foi primeiramente usado para explicar fenômenos de mobilidade de estudantes pós-graduados nos Estados Unidos, mas apresenta uma perspectiva sobre mobilidade, migração e formação de capital humano e social substancialmente diferente da do *brain drain*. (Videira, 2013). Para Daugeliene e Kaunas (2009), a relevância do conceito de “circulação de cérebros” é justamente superar a dicotomia entre *brain drain* e *brain gain*.

Esta perspectiva enquadra de forma mais abrangente a ideia de que os movimentos transnacionais de pessoas altamente qualificadas são cada vez mais processos em curso, de caráter temporário e multidireccional (Meyer, 2003, Ackers 2005). A competição global por talento e as constantes transferências internas em empresas multinacionais permite com que estes indivíduos circulem por diferentes destinos, incluindo o seu país de origem, já não de forma unidireccional (Videira, 2013). Por outro lado, enquanto embarcam nessas trajetórias de mobilidade múltiplas promovem e facilitam as trocas de conhecimento entre os locais por onde passam, incluindo o próprio país (Saxenian, 2002). No caso dos cientistas, essas trajetórias de mobilidade internacional permitem com que se especializem mesmo em áreas pouco desenvolvidas no país de origem, aumentando as redes de contatos e, num possível regresso, possibilidade de transmissão e utilização desse conhecimento obtido (Brandi, 2001). O desenvolvimento de inúmeros sistemas nacionais de ciência e inovação, por exemplo em países como a Coreia, Taiwan e do sudeste asiático, aumentou a

capacidade de atrair os seus cientistas de volta ao país. Mesmo uma grande potência como a China tem usado essa estratégia para obter competências científicas em áreas onde eram incipientes (Meyer e Brown, 1999).

Neste quadro, a perspectiva do *brain drain* não conseguia satisfatoriamente explicar os complexos fluxos de conhecimento gerados pela mobilidade. Ao ter em conta as complexas ligações entre expatriados, os seus países de origem e outras localizações por onde passavam, o conceito de *brain circulation* ajuda a estabelecer a distinção entre transferência de conhecimento e a presença física do migrante, reconhecendo que estes processos podem funcionar de outras formas (Ackers, 2005; Videira, 2013).

Diretamente relacionado ao conceito de *brain circulation* surge o conceito de “diásporas científicas”. A opção da diáspora foi lançada por Meyer (2001) que, partindo da noção de que a relação entre circulação de conhecimento e mobilidade geográfica é complexa e nem sempre direta, considera esse tipo de migração não uma perda, mas um potencial recurso para o país de origem. Para Teferra (2004), essa possibilidade se acentua com o desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação virtuais foram fundamentais para facilitar o diálogo entre comunidades diaspóricas de cientistas, permitindo um maior diálogo entre os próprios cientistas e com as instituições do país natal. Essas novas configurações sociais estão sendo catalisadas pela circulação livre, aberta e maciça de cérebros.

No entanto, sobretudo a partir da segunda metade dos anos 90, o termo *brain drain* voltou à tona. A crescente especialização nos mercados de trabalho altamente qualificados, relacionado com o fraco crescimento demográfico e a queda acentuada nas inscrições em cursos de ciência, tem levado à escassez de recursos humanos altamente qualificados em algumas das economias mais desenvolvidas. Como consequência, os países desenvolvem estratégias políticas para uma competição feroz por talentos à escala global, numa tendência que se deverá continuar a aprofundar nos próximos anos (Videira, 2013).

A outro nível, também, em termos conceituais, se levantam alguns questionamentos quanto ao otimismo presente na perspectiva da diáspora e do seu potencial. Embora estas tenham evidentemente um potencial para facilitar transferências internacionais de conhecimento, a perspectiva diaspórica pode levar a uma certa resignação com o fenómeno de *brain drain* por parte dos países emissores, que deixem de tentar fazer retornar os seus cientistas. Além disso, a diáspora científica pode servir como um polo de atração que incentive a saída de outros cientistas de um determinado sistema científico ao proporcionar a criação de redes que facilitem o processo de emigração, diminuindo os seus riscos e custos (Meyer, 2001; Videira, 2013)

## EXIGÊNCIAS DE MOBILIDADE

O mercado de trabalho científico é tendencialmente mais internacionalizado, comparativamente mais pequeno e com maiores níveis de mobilidade do que outros mercados de trabalho de indivíduos altamente qualificados. Logo, considerando essa elevada expectativa de mobilidade, torna-se difícil falar em migração forçada ou voluntária, sendo porventura mais útil encará-la como ‘um *continuum* de escolhas e constrangimentos que se vão alterando ao longo do tempo, do espaço e do curso de vida’ (Videira, 2013)

Assim, a mobilidade de cientistas não é tanto induzida por processos formais de recrutamento, mas sobretudo pelo acionamento de redes, delimitadas em âmbito individual. Mas, apesar de estas trajetórias de mobilidade científica se enquadrarem dessa maneira em sua maioria, é relevante a discussão sobre quais os fatores que levam tantos cientistas a procurar essas mesmas trajetórias de mobilidade e o que leva outros a optar por não o fazer (Videira, 2013)

Fatores como excelência da investigação realizada em determinada instituição; acesso a laboratórios e equipamentos; autonomia de trabalho ou mesmo reconhecimento social são considerados fatores de incentivo à mobilidade. Já questões familiares, de gênero ou receio de perder acesso a redes nos países de origem podem se tornar obstáculos à mobilidade internacional de cientistas (Videira, 2013)

Em termos teóricos, a própria definição do conceito de mobilidade apresenta-se problemática e não foi alvo de uma revisão sistemática na literatura, ao contrário de outras temáticas associadas como a questão do *brain drain* e da ‘diáspora’. Apesar da proliferação de estudos sobre mobilidade científica, a melhoria da base teórica de análise permanece um objetivo importante neste campo de estudos (Videira, 2013).

Dada toda a complexidade e desafios que se colocam ao estudo da mobilidade científica, bem como seus impactos, “é necessário procurar instrumentos que permitam retirar dados de uma forma longitudinal ao mesmo tempo que se presta atenção à trajetória individual dos investigadores” (Fontes 2007 *apud* Videira, 2013, p.152).

## RECORTE DA PESQUISA E DADOS PRELIMINARES

Diferentemente de pesquisadores brasileiros que no início da segunda metade do século XX tiveram que obrigatoriamente cursar doutorado no exterior, devido a não existência de Programas de Pós-Graduação consolidados no Brasil, acredita-se que os jovens doutores optaram por fazer doutorado em instituições estrangeiras por outras razões, considerando que há hoje no país oferta considerável de vagas de doutorado.

Há, a partir de agências de fomento nacionais, o incentivo estatal a esse tipo de mobilidade, através da oferta de bolsas de pesquisa. Uma das agências, aqui tratada, é a CAPES. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), fundação do Ministério da Educação (MEC), segundo seu site oficial, desempenha papel fundamental na expansão e consolidação da pós-graduação stricto sensu (mestrado e doutorado) em todos os estados da Federação. Tem como objetivos a avaliação da pós-graduação stricto sensu; acesso e divulgação da produção científica; investimentos na formação de recursos de alto nível no país e exterior; promoção da cooperação científica internacional; e indução e fomento da formação inicial e continuada de professores para a educação básica nos formatos presencial e a distância. A Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (atual Capes) foi criada em 11 de julho de 1951, pelo Decreto nº 29.741, com o objetivo de “assegurar a existência de pessoal especializado em quantidade e qualidade suficientes para atender às necessidades dos empreendimentos públicos e privados que visam ao desenvolvimento do país”.

Dentre as várias modalidades de financiamento da agência, existe o “Doutorado Pleno no Exterior”. Essa modalidade, de acordo com o site oficial, contempla as diversas áreas do conhecimento e destina-se a candidatos de elevado desempenho acadêmico que se dirijam a instituições estrangeiras de excelência para a realização de doutorado pleno em universidades do exterior. Tem como objetivo, segundo a instituição, oferecer bolsas de doutorado pleno no exterior como alternativa complementar às possibilidades ofertadas pelo conjunto dos programas de pós-graduação no Brasil; ampliar o nível de colaboração e de publicações conjuntas entre pesquisadores que atuam no Brasil e no exterior, proporcionando maior visibilidade internacional à produção científica, tecnológica e cultural brasileira e ampliar o acesso de pesquisadores brasileiros a centros internacionais de excelência. Dentre os benefícios dessa modalidade, além da bolsa, estão a oferta de pagamento de mensalidade da instituição estrangeira, de auxílio instalação e seguro saúde. A duração é de 12 meses, podendo ser renovada sob condição de desempenho acadêmico satisfatório com vigência até o mês da defesa da tese, não ultrapassando 48 meses.

Há, porém, algumas obrigações que ex-bolsistas precisam cumprir, denominado período de interstício. Conforme o Termo de Compromisso, o ex-bolsista assume a responsabilidade de retornar ao Brasil no prazo de até 30 dias após o fim da concessão da bolsa ou do término das atividades no exterior; e permanecer no país por tempo no mínimo igual ao período que esteve com bolsa da CAPES no exterior. Ao término do interstício, o ex-bolsista deve comprovar sua permanência no país, encaminhando os documentos solicitados em até 30 dias após o término do referido período. Para a modalidade doutorado pleno no exterior, em que o período de interstício ultrapassa um ano, o ex-bolsista deverá encaminhar os referidos documentos ao término de cada ano

e, ainda, na data de encerramento do período em questão. O descumprimento desses itens do Termo de Compromisso caracteriza infração às obrigações assumidas, e enseja a obrigação de restituir o investimento apurado pela CAPES, conforme a taxa de câmbio disponível na data da restituição do valor à Capes.

Há um intenso debate na literatura sobre a validade e eficiência dessa obrigação do retorno. Swartzman (1978), por exemplo, afirma que essa medida protege o Brasil do *brain drain*; já Ramos e Velho (2011) afirma que essa é uma política ultrapassada, desconectada do cenário contemporâneo de mobilidades acadêmicas.

Com vistas a compreender melhor esse fenômeno, buscamos identificar onde se encontram ex-bolsistas CAPES do período supracitado. Para tal, solicitamos à agência, através da Lei de Acesso a Informação, os dados de todos os ex-bolsistas que iniciaram e concluíram seu doutorado no período 1998 – 2014. Segundo os dados fornecidos pela instituição (Tabela 1), foram 2250 bolsistas em 26 diferentes países, sendo que grande parte deles – aproximadamente 60%, foram para Estados Unidos (29%), Reino Unido (16%), e França (15%).

**Tabela 1** – Países onde ex-bolsistas CAPES fizeram doutorado pleno

COUNTRY	NUMBER OF SCHOLARSCHIPS	COUNTRY	NUMBER OF SCHOLARSCHIPS
Argentina	8	Netherlands	47
Australia	53	New Zealand	12
Austria	2	Norway	2
Belgium	20	Poland	1
Canada	121	Portugal	122
Denmark	4	Russia	1
Finland	1	South Africa	2
<b>France</b>	<b>356</b>	Spain	214
Germany	176	Sweden	6
Greece	1	Switzerland	12
Ireland	1	<b>United Kingdom</b>	<b>375</b>
Italy	44	<b>United States</b>	<b>661</b>
Mexico	7	Uruguay	1
		<b>TOTAL</b>	<b>2250</b>

Fonte: CAPES

A partir desses dados, buscamos informações atualizadas sobre onde estes pesquisadores se encontram atualmente. A partir de pesquisa em diferentes plataformas, como a “Plataforma Lattes”, “Academia.edu”, “Research Gate”, “Google Scholar”, dentre outras, identificamos o destino de aproximadamente 90% de todos esses ex-bolsistas. De

acordo com o levantamento feito (Tabela 2), grande parte destes pesquisadores (77%) retornaram no Brasil e se inseriram em universidades e instituições de pesquisa – como a Embrapa – mas há os que optaram por construir carreira no exterior, sendo os principais países escolhidos para isso os Estados Unidos, França e Alemanha.

**Tabela 2** – Onde estão os ex-bolsistas CAPES?

COUNTRY	NUMBER OF RESEARCHERS	COUNTRY	NUMBER OF RESEARCHERS
Australia	13	Netherlands	5
Austria	3	New zealand	1
Belgium	6	Norway	2
<b>Brazil</b>	<b>1731</b>	Portugal	6
<b>Canada</b>	<b>19</b>	Scotland	1
Chile	1	Singapore	2
China	1	Spain	13
Denmark	2	Sweden	1
<b>France</b>	<b>25</b>	Switzerland	7
<b>Germany</b>	<b>20</b>	United kingdom	14
Italy	5	<b>United states</b>	<b>93</b>
Japan	2	Uruguay	1
Macao	1	Not located	271
Mexico	1	Dead	3
		<b>TOTAL</b>	<b>2250</b>

Fonte: elaboração própria

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate teórico aqui apresentado servirá como sustentação para uma reflexão mais densa sobre as dinâmicas de circulação internacional de pesquisadores brasileiros, buscando um diálogo direto entre a literatura produzida contemporaneamente sobre o tema com os dados produzidos na presente investigação, que se encontra em andamento.

A partir dos dados preliminares podemos sugerir, como resultados provisórios, que o fluxo da circulação internacional de pesquisadores está diretamente relacionado com a geopolítica internacional, sendo que os países centrais do capitalismo global são os que mais recebem estudantes brasileiros, sobretudo Estados Unidos. E é também os Estados Unidos a principal opção para os que optaram por construir uma carreira no exterior.

Outro ponto observado é que não há quase nenhuma interação com o continente Africano e com outros países da América Latina e Ásia. Logo, essa modalidade de financiamento de pós-graduação sustenta sobretudo uma relação norte-sul, não havendo um fluxo intenso na relação de países sul-sul. Mesmo Portugal, que apresenta uma facilidade linguística, não se apresenta como a principal opção para estes pesquisadores.

As próximas etapas da pesquisa consistem em, a partir de critérios estabelecidos, contatar parte desses ex-bolsistas para, a partir de suas trajetórias, identificar as razões e motivações para a prática da mobilidade, tanto para fazer doutorado pleno no exterior, como na escolha do país para morar posteriormente; bem como as redes produzidas – profissionais e familiares – que dão suporte a esse tipo de mobilidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERS, H.L. (2005). Promoting Scientific Mobility and Balanced Growth in the European Research Area. *Innovation*, 18(3):301-317
- ALLEN, J. (2000). Power/economic Knowledges: Symbolic and Spatial Formations. In Bryson, J., Daniels, P.W., Henry, N. and Pollard, J., editors, *Knowledge, Space, Economy*, London: Routledge, 15-33.
- ALTBACH, P. (1989). *Scientific Development and Higher Education: Case of Industrializing Nations*. New York: Praegar.
- BRANDI, C., (2001). *A comparative analysis of skilled migration models and immigration policy*. pp. 523-541
- BLUMENTHAL, Peggy. (1996). *Academic mobility in a changing world: regional and global trends*. London e Bristol: J. Kingsley Publishers
- CRESPI, G., GEUNA, A., e NESTA, L., (2007). The Mobility of University Inventors in Europe. *Journal of Technology Transfer*, vol. 32, pp. 195-215.
- DAUGELIENE, Rasa; KAUNAS, Rita Marcinkeviciene. (2009). Brain Circulation: Theoretical Considerations. *Inzinerine Ekonomika-Engineering Economics*, v. 3.
- GUIMARÃES, Reinaldo. (2002). A Diáspora: Um Estudo Exploratório sobre o Deslocamento Geográfico de Pesquisadores Brasileiros na Década de 90. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 45, nº 4, pp. 705 a 750.
- HOHENDAHL, P., (2001). Brain drain and the transfer of knowledge in whose brain drain? Immigrant scholars and american views of Germany', *The John Hopkins University Press*, pp. 1-13.
- IREDALE, R. (2001), "The migration of professionals: theories and typologies", in *International Migration*, 39 (5), pp. 7-24
- JÖNS, H., (2007). Transnational mobility and the spaces of knowledge production: a comparison of global patterns, motivations and collaborations in different academic fields. *Social Geography*, 2, 97-114.
- JOHNSON, J., e REGETS, M. (1998). International mobility of scientists and engineers to the US — brain drain or brain circulation? *National Science Foundation*, NSF 98-316.
- MEYER, J. and BROWN, M. (1999) Scientific Diasporas: A New Approach to the Brain Drain. World Conference on Science, Budapest, 26 June-1 July 1999
- MEYER, J.B., (2001). Network approach versus brain drain, lessons from the diaspora. *International Migration*, 39(5), 91-108.

MEYER, M., (2003). Academic patents as an indicator of useful research? A new approach to measure academic inventiveness. *Research Evaluation*, 12(1), April, 17–27.

MILIO, Simona; LATTANZI, Riccardo; CASADIO, Francesca; CROSTA, Nicola; RAVIGLIONE, Mario; RICCI, Paolo; SCANO, Fabio. (2012). *Brain Drain, Brain Exchange and Brain Circulation. The case of Italy viewed from a global perspective*. Itália: Aspen Institute Italia.

RAMOS, Milena Yumi; VELHO, Léa. (2011) Formação de doutores no brasil e no exterior: impactos na propensão a migrar. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 32, n. 117, p. 933-951.

SALT, J. (1997). *International movement of the highly skilled*. OECD, International Migration Unit, OECD Occasional Paper nº 3.

SAXENIAN, A. (2002). Transnational communities and the evolution of global production networks: the cases of Taiwan, China and India. *Industry and Innovation*, Special Issue on Global Production Networks.

SCHWARTZMAN, S. (1978). Brain drain: pesquisa multinacional? In: OLIVEIRA NUNES, E.(Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 67-85

SCHWARTZMAN, S. (2009). Nacionalismo versus internacionalismo en las políticas de formación de recursos humanos de alto nível. In: AUPETIT, S.D.; GÉRARD, E.(Ed.). *Fuga de cerebros, movilidad académica, redes científicas: perspectivas latinoamericanas*. México, DF: Cinvestat, p. 63-73.

TEFERRA, D. (2004). Brain Circulation: Unparalleled Opportunities, Underlying Challenges, and Outmoded Presumptions. *Symposium on International Labour and Academic Mobility: Emerging Trends and Implications for Public Policy*. World Education Services.

VIDEIRA, Pedro. (2013). A mobilidade internacional dos cientistas: construções teóricas e respostas políticas. In: Araújo, E., Fontes, M. & Bento, s. (Eds.) *Para um debate sobre Mobilidade e Fuga de Cérebros*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho.

WINCHIE, D. B.; CARMENT, D. W. (1989) Migration and Motivation: The Migrant's Perspective. *The International Migration Review*, v. 23, p. 96–104.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## BUREAUCRACY AND “CULTURE”: THE RELATIONS BETWEEN STATE AND MARACATUS DE BAQUE SOLTO IN PERNAMBUC (BRAZIL)

*Leonardo Leal Esteves*

PNPD/Capes/PPGA - UFS<sup>1</sup>

### *Abstract*

The aim of this work is to present the current relationship between *maracatus de baque solto* and the State. Participants of these *maracatus* have faced many difficulties to access the public policies brought to them. Trying to suit to the so-called “republican principles” of “equality”, “democracy” and “accountability” in the use of public funds, the State has instituted many bureaucratic mechanisms. This innovation, however, if, on the one hand, seems to guarantee rationality, justice, and effectiveness in public fund’s application; on the other hand, it has engendered many difficulties and challenges to *maracatu*’s participants. Through this study, therefore, I try to analyze the contemporary relations between *maracatuzeiros* and the State. From what I have perceived, the current mechanisms seem to be ineffective to their goals and incompatible with the tradition of many popular groups. *Maracatu* - as stated by their participants - is a “heavy tradition” and their practices and meanings seem to be greatly related to a kind of play, sacrifice, gift, ritual, and performance, which *maracatuzeiros* are used to calling it “*cultura do baque solto*”.

Keywords: State, Popular Culture, Maracatu de baque solto, cultural policies.

### OPENING

The relationship between State and the so-called “popular culture” groups in Brazil has been changing throughout history. It’s noticed that there were changes in the way the government deals with dances, songs, rituals, celebrations, beliefs, knowledge and some traditions. The Brazilian State adopted international conventions that ensure respect for and promotion of cultural diversity. In addition, many actions and public policies were created to promote popular culture while democratic advances were being achieved in

---

<sup>1</sup> Researcher Fellow of Programa Nacional de Pós-Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior and Collaborating Professor of Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe.

the last decades, in terms of social participation and attendance to the historical social demands.

However, it seems that there is a kind of paradox in that field of public policies for popular culture. From what I noted, on the one hand, there was an expansion of public investment and the creation of laws, programs, and actions to that segment of culture. On the other hand, the State has created many difficulties to guarantee the access to those cultural policies. This seems to happen because of rules and other bureaucratic mechanisms that were created by the State public control agencies as a way of regulating this field.

Trying to suit to the so-called “republican precepts” of “isonomy”, “democracy” and “accountability” in the public expenditure, the government instituted many bureaucratic requirements to participants of these cultural expressions. Among these requirements, there are things such as to bid in public biddings, write projects or “work plans”, register in notary’s office, among other bureaucratic control tools.

Such mechanisms were created to face three kinds of problems related to this field. First, to counteract the predominantly patrimonial and client relations established by the State along the segment of popular cultures throughout history. Second, to try to avoid administrative wrongdoing. Third, as a strategy to overcome the apparent inefficiency in the management of government investments. With this, the relations of the government with the popular culture participants became based on more and more strictly bureaucratic procedures, in a Weberian sense. The current changes, however, if on the one hand, seem to be necessary to guarantee greater justice and effectiveness in the application of the public resources, on the other hand, have generated greater difficulties and challenges for several popular culture participants.

At this work - which results from part of the discussions in my thesis (Esteves, 2016) - I try to analyze the current relationship between the State and the *maracatus de baque solto* (also known as “maracatu rural” or “maracatu de orchestra”) in the field of cultural policies. Although government deals with this cultural expression through an increasingly “bureaucratic” logic, in the Weberian sense, maracatus - as its participants say - is a “heavy tradition<sup>2</sup>!”. Their practices and meanings seem to be mostly related to a kind of play, sacrifice, gift, ritual, and performance, which the maracatuzeiros are used to calling it “*cultura do baque solto*”.

These reflections are particularly important at this moment when there is a clear media, political and legal coup in Brazil, with direct impacts in the field of social welfare policies and public investments in many areas, including the area of culture. It can be seen

---

<sup>2</sup> Free translation to the expression. “brincadeira pesada” used for maracatuzeiros.

that the controversies generated in recent years on possible irregularities in the State's actions - which culminated in the opening of the impeachment process against President Dilma Rousseff and the arrest of former President Lula - have been accompanied by the defense of structural changes in different spheres of the government. The daily media emphasis given to the alleged deviations and/or irregular use of union resources has increasingly influenced the so-called “public opinion”<sup>3</sup> in defense of the decrease of public investments and in the performance of the State public control agencies for even more powerful bureaucratic mechanisms.

Groups such as *maracatus de baque solto*, however, from what I have perceived, maintain distinct ways of organization and activities. For that reason, the requirements for “adequacy” and “formalization” from bureaucratic mechanisms seem to be incoherent with their symbolic and experiential universe.

## **MARACATU DE BAQUE SOLTO: PLAY, SACRIFICE, GIFT, RITUAL, AND PERFORMANCE**

*Maracatu de baque solto* had its history commonly associated with “*folguedos populares*” (popular culture traditions) found in the region of *Zona da Mata Norte* in the state of Pernambuco (Brazil). The first researchers who wrote about this manifestation affirm that this cultural expression arose from the fusion of several other traditions of the region, associated to the festive contexts of the workers, in the interstices of the activities related to the harvest of sugar cane (Andrade, 1982; Bonald Neto, 1991; Guerra-Peixe, 1980; Real, 1980). According to Silva, (2012a, 2012b), in the moments of the break, in between the hard work in the sugarcane crops, social groups from different localities and ethnicities gathered to *sambar*(to dance *maracatu's samba music*), bringing with them their traditions, beliefs, and ways to play, to live and to see the world.

According to Assis (1996), the words “*folguedo*”, “*folgança*”, “*brinquedo*” and “*brincadeira*” (and I would add “*folgazão*”), commonly used by members of *maracatus*, are associated with the idea of the break and celebration, related to the universe of *maracatu de baque solto*. As observed by Medeiros (2005) and Nascimento (2005), this manifestation, like other expressions, for a long time, was considered a kind of fun for the working classes carried out in the interstices of the hard work of sugarcane harvest and their other activities.

<sup>3</sup> Within 2013 and 2015, part of the population's claims presented in the street protests in Brazil was related to the defense of a greater strengthening of the practices adopted by the state control public agencies. Among the demands, was the need for greater accountability in the public management of resources, from the big media coverage on the role of Supreme Court justices and prosecutors in the criminal investigation proceedings 470 deviations from the budget involving Petrobrás, in the Lava Jato operation.

This dimension of “fun”, “rest”, “party” (or in the native words, “*brinquedo*” or “*brincadeira*”) would, therefore, be associated with the idea of an extraordinary space-time related to the *maracatu* universe. As a ritual, placed between frontiers or liminal stages of ordinary life (Cavalcanti, 2014, Da Matta, 1997, Turner, 2013), *maracatu* would reveal, as a “*brinquedo*” or “*brincadeira*”, an equally temporary dimension and subversive order. A period of suspension of daily activities, in which workers/*folgazões* can enjoy and experience freedom, exercise creativity and experience the typical utopia of liminal stages (Turner, 2013).

For *maracatu* participants, there are important social relationships revealed in activities that *maracatuzeiros* are used to calling “*sambada*”, “*sambas*”, “*esquentes de terno*” or “rehearsals”. In these activities, we can see the involvement of a wide network of family, friendship and/or neighborhood, which can hardly be seen in the formal contracting, organization and accountability practices recently instituted by the State. In spite of the difficulties to which the groups are submitted, one can perceive a wide network of benefits and counter-payments that is usually triggered among the members to carry out the ritual and daily activities related to *maracatus*.

*Sambadas*, for instance, are sort of gatherings between members of one or more *maracatus* that used to happen before Carnival. In these activities, the participants gather together in plainclothes (without the costumes) to “*sambar maracatu*” in the yard or even in a public area. On these occasions, the masters and the musicians are usually hired by the owner of *maracatu* to amuse the “*samba*”, and the other participants are invited to enjoy the gathering.

When *samba* is played only by the master and the musicians of the group, it is the owner of the *maracatu* who will bear most of the expenses to promote the event. But, when the event occurs in the yard or in the headquarters of another *maracatu*, there is a kind of tacit agreement, in which the *maracatu* that is promoting the gathering must bear part of the costs of the invited community. In both ways, however, the dynamics of the gift can be perceived among *maracatuzeiros*.

During *sambadas*, the *maracatu* owner usually put up a “*venda*” or “*botequim*” (a kind of stall) to sell drinks and food to the participants, so that the sales can be used to minimize part of the expenses incurred during the gathering. In the night, the masters usually make marches (poetry) in honor of some participants of *maracatu* or the visitors. As a way of retribution, the honorees usually buy beer, *cachaça* or other drink and leave it next to the trio, so that later it can be distributed among the participants. Throughout the year, in addition, the participants of the groups usually carry out a series of activities that involve processes of sociability among them.

Moreover, *maracatu de baque solto* is also dialectically associated with a sacrifice. I use here the term “sacrifice”, both in a strict sense, given by Marcel Mauss (2013) – as a ritual

destruction of some “sacrificial object” in which there is the consecration of persons or objects and as a way of establishing a connection with the gods, as in a broader sense.

That is, in addition to its sacred meaning, the term “sacrifice” is also used here to designate processes of self-denial, resignation, time spent exclusively with *maracatu*, personal, individual and collective investment of many orders, which is the opposite to the productive economic logic. Thus, these practices are sometimes related to processes of “consecration” (MAUSS, 2013) of *maracatu*, their objects, and their participants, as well as a kind of counterpart (MAUSS, 2005) to the audience and those who supported them during the *maracatu* performances.

This sacrifice offered as a religious obligation - which usually occurs in a veiled way and seen as “the secret of *maracatu*” - is sometimes one of the ways used to ensure protection to the group and their participants. In addition, this religious sacrifice occurs through other sacred rituals, after which the participants become physically and spiritually protected. There are prescribed “preparations” for individual and collective protection of objects and participants carried out in the *jurema*, fumigations, waterings, baths, sexual interdiction before and after feast days and obligations on the part of the owners and/or masters of certain groups. In some situations, with this, the spiritual entities go to the yard to accompany the folk and their activities in the days of *sambas* and carnival to protect them and work for or against the groups and their participants.

These rituals seemed to be related to permanent tensions that existed among *maracatus* throughout history. Today, however, they are more related to the agonistic disputes, established in the symbolic and economic field, in activities such as the Contest of *Federação Carnavalesca do Recife* and in other events and actions sponsored by the government. And it is exactly because of this and other activities created by the State that *maracatus* also demand “sacrifices” in a broader sense.

“Playing *maracatu*” demands both physical (bodily) effort and different forms of resilience, and personal and collective investments of many orders. These sacrifices have been mostly supported, despite the historical context of economic and social difficulties in which their participants are used to (even today when there are apparently different development policies and a stronger relationship of groups in the cultural industry).

In the words of Manoel Salustiano, son of Mestre Salustiano, president of the *Associação de Maracatus de Baque Solto de Pernambuco* (Maracatus de baque solto of Pernambuco Association) and former president of *Maracatu Piaba de Ouro*:

Today it is a tourist show. So, today you have to spend a lot of *money* and it is little valued. Today it is fake ... people pretend to respect culture! Culture became a slave! It is exploited! ... And the passion for culture is just for a few people; for the suffering is too intense. Only who really loves popular culture ... especially

the “*cultura do baque solto*” is able to work on it! And you can see, it’s only ordinary people! ... It’s an expression that involves religion, involves respect and a lot of responsibility ... It’s a heavy tradition, it’s not a joke! [Interview: Manoel Salustiano, 2013].

Apparently, there is an underlying aspect in the recurring statement that *maracatu* is “heavy”. The term seems to refer to the recognition of a generalized misunderstanding about the richness and complexity on the “*cultura do baque solto*.”

I use here the term “culture” (with quotation marks), as an emic category often used as political subjects by *maracatuzeiros* themselves - as in Manuela Carneiro da Cunha’s (2009) use of what Sahlins (2004) calls “indigenization of ‘culture’” - or in a Marxist view - as awareness and political use of difference. But I also refer to “culture without quotes,” in the sense also mentioned by the author, to emphasize “the existence of internalized schemes that organize the perception and action of people and that guarantee a certain degree of communication in social groups” (CUNHA, 2009, p. 313).

It is recurrent among the participants of *maracatu* statements such as: “few people understand the “*cultura do baque solto*,”” “few people learned to enjoy culture” “only participants of *maracatu* love culture”. In spite of the variety of meanings of these statements in each of their respective contexts, they also seem to point to a more general aspect related to the native perception that many of their practices and meanings are not fully accessible and understood by all. The reiterated statement that “*maracatu* is heavy” seems to reveal that there is an unintelligibility, or even a prejudice, in relation to what they do and how they understand and organize their traditions.

It is observed, therefore, that *maracatu de baque solto* is at the same time fun and sacrifice. Whether in the ritual contexts associated with Carnival for many *maracatuzeiros* or in the daily activities for other participants; there is a sense of celebration and judgment, that seems to establish a dialectical relationship and is closely related to the organization of it. It can be seen, because of it, that the process of organizing the *maracatu* is strongly related to reciprocal relationships, as well as acts of sacrifice, as I have mentioned here.

They are not formal contracts, therefore, which are often established for the production of the *maracatus*. The friendship, neighborhood, and family relations established among the participants reveal that there is a totalizing dimension (MAUSS, 2005) necessary for carrying out their activities. In this sense, gift and sacrifice are guiding social relations that escape the “world of bureaucracy” and cannot be measured and fully weighed through formal operations or even reduced exclusively to entertainment and show, even though these dimensions are increasingly present in the universe of *maracatus*.

As I emphasized, *maracatu* is a cultural expression related to a ritual, social and economic context and has a complex symbolic system, knowledge regimes, reciprocal

relations, sacrifices of various orders, practices, relations with the sacred, ways of organization, among other aspects that in some way do not conform to the hegemonic patterns to which they are interpreted and submitted. *Maracatu* is a “heavy tradition” and its social practices and representations are associated with what I call “*cultura do baque solto*” and it seems to be more complex than those the State seeks to frame and understand.

## THE “CULTURE” AND THE STATE: AMBIGUITIES AND PARADOXES

The relationship between the State and popular culture groups in Brazil used to be marked by the asymmetric mechanism of control and order. This has happened in spite of the changes of the policies related to this “segment”, “sector” or “cultural language” - as they are called in the public administration. This somewhat vertical relationship was established more often with certain kind of traditions and has happened, more directly and explicitly, sometimes more subtly and indirectly, at certain points in history.

In this way, sometimes the State deals with popular culture groups within a seventeenth-century vision, when those traditions were seen as “archaisms” or “grotesque” expressions that should be overcome by “civilization”, as it was revealed by authors such as Mikhail Bakhtin (2002), Peter Burke (1998); Nobert Elias (1997), Adam Kuper (2002).

It seems that the State, as an institution created by the modern pragmatic and rationalist logic, does not reconcile some of its actions with the complexity of some cultural expressions. The advances, in terms of the expansion and creation of different public policies to deal with the cultural expressions in their multiple dimensions, seem not to be followed by the creation of mechanisms of order and control of the public investments equally coherent with the particularities of this universe. Instead of dealing with these traditions and their particularities, it establishes generic bureaucratic instruments with a significant reduction of their senses.

The public investments - necessary for the effective setup of the programs, projects and actions predicted in the public policies of the last decades – have been conditioned to general regulatory and bureaucratic mechanisms, instituted in a vertical and asymmetrical way that follow principles of the so-called “governance”, “accountability” and “meritocracy”. In addition, the government requires processes of “formation” and “institutionalization” of the groups trying to guarantee probity in their actions.

Despite the obvious difficulties faced by most of the groups, the managers strongly affirm: “Groups need to be organized!”; “The time of the ‘King’s friends’ is over!”, “No more ‘over-the-counter deals!’”. The relationship between government and popular culture has gained a new level of complexity. Although it was important and, to some

extent, necessary, these mechanisms have become incompatible with the tradition of many popular groups and have generated numerous difficulties for their participants.

The adoption of some of these bureaucratic instruments started in the 1990's with the creation of the Rouanet Law and other attempts to adapt to the principles of governance, accountability, and meritocracy, prescribed by the managerial model (LEITE, 2014; BRESSER PEREIRA, 2007). These mechanisms, however, seem to have been amplified or even reinforced in other actions of the government since the 2000's, through the so-called "policy of biddings" and the greater autonomy conferred on State control public agencies in the last decades (CALABRE, 2009; RUBIM, 2007, 2010, 2015) and, it seems, tend to be stiffened. It is in this context that the public policies, focused on the field of culture have been characterized increasingly by a series of bureaucratization mechanisms.

Such instituted mechanisms became ways to face the client relationship established in this field throughout history. In addition, they sought to overcome the apparent inefficiency of the State and corruption practices in the management of government investments, as Maria Elisabete Assis (2007), Lia Calabre (2009) and Antônio Rubim (2007) pointed out. In this context, the cultural policies became unreachable for many of the participants of the popular cultural segment.

Participants of popular culture, such as the *maracatuzeiros*, as I mentioned, have organized their "traditions" through a very different dynamic from that which came to be instituted by the "world of bureaucracy." As a result, many *maracatus* have come to depend paradoxically on cultural promoters or other mediators to gain access to the policies for promoting their culture.

Cultural promotion activities are usually related to a set of skills, knowledge and mediation techniques needed to transform symbolic goods into consumer goods. Even though we know that consumer goods in our society are generally "full with meanings", as Bourdieu (2009), Douglas, Isherwood (2006) and Sahlins (2004) pointed out, it can be said that the activity of cultural production is ultimately related to the ability to semiologically reduce and transform into a "product", all the complexity and dynamics of a cultural expression.

Such "cultural product", so that it can be fostered by the government and later "consumed" as a show, workshop, musical record, tourism attraction - or "entertainment object", as Carvalho (2004); is pragmatically translated (and reified) into a "project" or "proposal". This, in turn, should describe succinctly, clearly and objectively how it will be executed, its social, cultural and economic importance and what results will be obtained from this production. This translation process may seem simple to us at first, but in fact, it requires a very specific set of knowledge that seems to be far from the everyday practices of the universe of the maracatu participants of *maracatus de baque solto* in the hand of their traditions.

As the president of the *Associação de Maracatus de Baque Solto de Pernambuco* observed, during a meeting to discuss the public bidding for the Carnival of Recife:

Everything today is based on the public bidding notice! And our tradition has become a company! And this company has to be well managed ... It's a joke! [...] I think it's time for us to discuss better about the laws ... because *our tradition* comes before the *law* 8,666, Federal ... that is the "Law of the beast" ... that is the law of contracting that treats the people as if they were *members* of a construction company ... then, based on that comes *the law* 14.104 ... That is the state law ... That we have to have a newspaper story, you have to have [guarantee public acclaim]... Wait there, boy! Who knows if I'm good is my community! Who knows that I am good is who saw my *maracatu* in the street ... And the tradition, how is it? Is it going to end up in my yard? Who is the boy who wants to play *maracatu*? How will my children and my grandchildren be encouraged to keep my culture ahead if I see them starving? And starving is not to miss a plate of food, no ... It's starving for my tradition! Go hungry for my play! So it's time for us to reflect [Testimonial: Manuel Salustiano, 2014].

Besides these difficulties of participating in the public bidding, it is noticed that there are still maintained ways of political dependence, generated from the more formal practices of hiring by means of public biddings. Situations such as delays in payment due to "pending of documentation" or other alleged reasons that are used in a recurring way to keep the groups and their participants, under the permanent dependence of the government. "It's better not to complain so as you aren't left out!, Say the *maracatuzeiros*.

According to one of the *maracatuzeiros* with whom I spoke, the City mayor was owing more than R\$ 12,000.00 (twelve thousand reais) for group activities performed by means of a convention formally celebrated to organize a certain festival. Initially, in fact, it was a debt of R\$ 6,000.00 that had not been paid. After almost a year of much insistence, the manager of local culture agency said that the *maracatuzeiro* should not be worried. They would pay the debt along with activities that would occur that year.

The *maracatuzeiro* accepted the postponement, believing that, at last, he would receive the due amount. By signing the contract for the performances that would occur, however, he realized that he would receive a slightly lower amount than had been agreed upon. In any case, he agreed not to risk losing everything. According to him, when negotiating these issues, it is necessary to be tactful and let some things happen so as not to fear retaliation and break the relationship with the public power.

After some time of performance, however, the group ended up receiving neither part of the amount due, and it remains in eternal dependence on the municipality with the fear of being vetoed of other performances. I accompanied the owner of this *maracatu* in one of the times that he tried to speak with the mayor to obtain information on the mentioned value. We spent hours in the city hall longing to be taken care of by the manager and we did not succeed.

It is noticed, therefore, that there are always a series of political plays and steps that completely escape the previously agreed rules of the game. This seems to generate instability and a relationship of permanent dependence on the “goodwill” of public managers. There is a relationship of financial dependence generated by the public power itself, based on the political interests of its managers, which, even in the current context in which various institutional and bureaucratic mechanisms have been created.

There seems to be, in fact, a paradoxical relationship between the recently established requirements for development policies and the practices concretely carried out by managers in the field of cultural policies. However, since many *maracatuzeiros* cannot legitimately contest the norms, nor deal with the current institutional and bureaucratic procedures instituted by the State, they depend on the cultural promoter to have access to the public policies that, at first, were established for popular culture. These are the acts of the State and its paradoxes!

## FINAL COMMENTS

In recent years, the relationship between State and popular culture has gained a new level of complexity, as it has demanded from the different representatives of this segment an increasing process of “formalization”, “formation” and “professionalization”, more or less consecrated in other fields of public administration. In order to gain access to the newly established cultural policies, the groups had to be “organized” many times in terms of formalization as a legal entity, fiscal and budgetary regularization, training to apply for cultural projects, accountability, among others aspects.

These mechanisms, however, in addition to seeming ineffective as to their goals, have become incompatible with the tradition of many popular groups. In this way, they began to generate numerous difficulties for their participants, by trying to meet the requirements of the State control agencies. In fact, it is not possible to oppose the creation of mechanisms that offer greater transparency, democracy, and isonomy in the actions of the public power. However, expressions such as *maracatu de baque solto* seem to operate their activities by means of codes different from those that are being demanded.

The celebration, the sacrifice, the gift, the ritual and the sociability are meanings closely associated with this expression. As a result, its members demonstrate numerous difficulties in dealing with the formal and bureaucratic procedures of public policies and almost always need to resort to mediators who establish bridges between the “*cultura do baque solto*” and the “world of bureaucracy.”

It is no wonder that - as political actors - *maracatuzeiros* have called attention to the fact that “*maracatu* is heavy” and that there is a need to respect the “*cultura do baque solto*”. Like Manuela Carneiro da Cunha’s notion of “culture” (with quotation marks) as a reflexive meta-discourse on the difference, they seem to be opposed to the hegemonic bureaucratic acts of the State.

As Geertz (2001) argues, relativism is important, not as a form of denial of the possibility of establishing general agreements, but precisely by the possibility of constructing them based on an extension of our view of the “other.” I believe that taking into account this possibility of widening our vision, it is possible to think of policies that allow, in this case, that public resources be effectively directed to whom they are destined: the manifestations of popular cultures and their participants.

## BIBLIOGRAPHY

ANDRADE, Mário de. *Danças Dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

ASSIS, Maria Elisabete A. *Cruzeiro do Forte: A Brincadeira e o Jogo de Identidade em um Maracatu Rural*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, Anablume, 2002.

BONALD NETO, Olímpio. “Os Caboclos de Lança – Azougados Guerreiros de Ogum” in SOUTO MAIOR, Mário; SILVA, Leonardo Dantas. (Orgs.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1991, p. 279 – 295.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: 2ª. reimpr. 6ª. Ed. Perspectiva, 2009.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. “Burocracia Pública e Classes Dirigentes no Brasil” In: *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba: 28, p. 9 – 30, 2007.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500 – 1800*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CALABRE, Lia. *Políticas Culturais no Brasil: dos anos 1930 ao século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

CARVALHO, José Jorge. “Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria de entretenimento” in. TORRES, Maria Helena; TELLES, Lucia Silva (Ed.) *Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP (Encontro e estudos; 5), 2004.

\_\_\_\_\_. “‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina” In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 14, vol.21 (1), p. 39-76, 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. “Introdução” In. CAVALCANTI, Maria Laura (org.) *Ritual e Performance: 4 estudos clássicos*. Rio de Janeiro: 7 Letras. p. 9 – 19, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.
- ELIAS, Nobert. *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. v.1 Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ESTEVES, Leonardo Leal. “*Cultura*” e burocracia: as relações dos maracatus de baque solto com o Estado. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia e Museologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001
- GUERRA-PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. Vol. XIV, São Paulo: Irmãos Vitae, 1980.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LEITE, Ana Flávia Cabral. *Organizações Sociais da Cultura - um modelo de sucesso: O caso da Fundação OSESP*. São Paulo: Editora Pau-Brasil, 2014.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Sacrifício: Marcel Mauss e Henri Hubert*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MEDEIROS, Roseana B. *Maracatu Rural: luta de classes ou espetáculo?* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2005.
- NASCIMENTO, Mariana Cunha M. *João, Manoel, Maciel Salustiano: três gerações de artistas populares recriando os folguedos de Pernambuco*. Recife: Associação Reviva, 2005.
- REAL, Katarina. *O Folclore no Carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1990.
- RUBIM, Antônio A. C. “Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios” In RUBIM, Antônio A. C.; BARBALHO, Alexandre (Orgs.) *Políticas Culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 11 – 36.
- \_\_\_\_\_. “Políticas culturais no Governo Lula” In RUBIM, Antônio A. C. (Org.) *Políticas Culturais no Governo Lula*. Salvador. EDUFBA, 2010, p. 9 – 24.
- RUBIM, Antônio A. C. “Políticas culturais no primeiro governo Dilma: patamar rebaixado”. In RUBIM, Antônio A. C.; BARBALHO, Alexandre; CALABRE, Lia (org.) *Políticas culturais no governo Dilma*. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 11 – 31.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- SILVA, Severino Vicente da. *Festa de Caboclo*. 2ª. ed., Olinda: Associação Reviva, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Maracatu Estrela de Ouro de Aliança: a saga de uma tradição*. 2ª. ed , Olinda: Associação Reviva, 2012b.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. 5Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ENTRE O LEGAL E O ILEGAL: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA SOBRE O PROCESSO DE ARTIFICAÇÃO E DE LEGALIZAÇÃO DO *GRAFFITI* NA CIDADE DE PORTO ALEGRE

*Leonardo Palhano Cabreira*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)  
Pesquisador vinculado ao Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL/  
PPGAS/UFRGS).

### Resumo

Partindo de uma pesquisa etnográfica com atores que se dedicam à prática do grafite na cidade de Porto Alegre/RS, proponho uma reflexão onde busco investigar os princípios e técnicas transmitidos pela cultura *graffiti* nessa metrópole. Tradicionalmente considerado como marginal e subversivo pelos padrões hegemônicos de comportamento na cidade, ultimamente esta manifestação tem encontrado suporte na comunidade de arte urbana, nas instituições tradicionais de arte e também em museus e galerias, mobilizando atores sociais diversos, tais como grafiteiros, curadores de arte e administrações públicas que contribuem para adicionar tanto valor estético quanto também econômico. Dessa forma, centrando minha reflexão nesse rápido processo de legalização e artificação dessa prática do grafite, busco descobrir como esses produtor estão sendo transformados, pouco a pouco, em bens com valores estéticos e econômicos, inclusive ganhando status de arte urbana.

Palavras-chave: Grafite; Cidades; Legalização; Artificação.

### Abstract

Starting from an ethnographic research with actors that dedicate themselves to the practice of graffiti in the city of Porto Alegre/RS, I propose a reflection whose purpose is to investigate the principles and techniques transmitted by the graffiti culture in the aforementioned metropolis. Formerly considered as marginal and subversive by the hegemonic models of behavior in the city, lately this manifestation has been finding support beyond the urban art community in traditional art institutions as museums and galleries, mobilizing diverse social actors, such as graffiti writers, art curators and public policy advocates for the urban arts. Therefore, focusing my reflection on this complex process of legalization and artification of the practice of graffiti, I aim to discover how the products of this practice are being transformed, little by little, into symbolic goods of aesthetic and economic value, including the status of urban art being acknowledged.

Keywords: Graffiti; Cities; Legalization; Artification.

O presente trabalho foi desenvolvido a partir do aprendizado adquirido nas reuniões semanais do Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL), que atualiza cotidianamente

os estudos em antropologia visual e urbana, e é coordenado pela Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cornelia Eckert (NAVISUAL/BIEV/PPGAS/UFRGS). A reflexão que tencionei, 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, questiono 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). Fazendo o uso do método etnográfico em contextos urbanos (MAGNANI, 2002; OLIVEN, 2007) e a fim de construir narrativas escritas e visuais sobre o fenômeno estudado, lançando mão dos moldes propostos por Eckert e Rocha (2013), Campos (2011) e Sallas (2016), acompanhei demonstrações deste processo na cidade de Porto Alegre/RS. Eu acredito que a antropologia e, em especial, a etnografia tem muito a contribuir com os estudos de arte, cidade e imagem quando mostra uma versão particular e cotidiana de como estão acontecendo as apropriações no meio urbano.

Nessa linha, trago para debate dois exemplos de dinâmicas e caminhos de legalização do grafite e de negociação dos espaços na cidade de Porto Alegre, com maior ou menor diferença entre eles, mas igualmente perspicazes para pensarmos a legalização dessa linguagem visual: um grafite de bairro, dos grafiteiros Rikardo e Peruk, no bairro Restinga, onde houve uma negociação mais informal pelo espaço, e um projeto de grafite legalizado, o ZIS Grafite, angariado pelo movimento da Economia Criativa no bairro Floresta, onde houve uma negociação mais formal. Começo pelo primeiro exemplo.

## **RIKARDO E PERUK**

Acompanhei Rikardo e Peruk em uma de suas pinturas no bairro Restinga há não muito tempo atrás. Ou melhor, fui convidado a acompanhar uma de suas elaborações.

Rodamos de carro até Rikardo avistar um muro com pintura descascada e alguns escritos antigos com frases de cunho político. No mesmo momento que desceram do carro, Rikardo e Peruk já se propuseram a bater palmas na frente da casa e chamar pelo proprietário. Pediram o muro para fazer um grafite, onde tiveram a solicitação prontamente atendida pelo dono. Eu fiquei chocado com aquele contato tão fluido e recíproco. Os anos que passei morando no centro de Porto Alegre, acompanhando denúncias de residentes sobre práticas de grafite e pichação em seus muros e fachadas, me deixaram completamente incrédulo de que aquele tipo de negociação pudesse ocorrer tão facilmente em outro lugar. Percebendo meu espanto, Rikardo me disse uma frase que simbolizou bastante aquele momento:

Varia muito do local que tu tá, né? Aqui na comunidade o pessoal é muito receptivo com o grafite, é bastante comum as pessoas cederem os muros de suas casas para pintura, ou então contratarem para realizar uma arte num estabelecimento.

O modo que os artistas fizeram a negociação do espaço, logo de cara, já explica muito do local em que eu me situava. Estava na Restinga, bairro que teve (e tem) uma relação muito forte com a Cultura Hip-Hop ao longo dos anos, e por ventura também o grafite. Jackson Brum, importante artista urbano da cidade e também interlocutor de minha pesquisa em Porto Alegre confia nisso ao longo do acompanhamento de campo que tive com esses atores do meio urbano.. Segundo ele, que “caiu na Restinga no início da década de 1990”, o bairro “era um espaço de efervescência cultural, onde a parte cultural funcionava como um todo”.

No decorrer da pintura, diversas foram as pessoas que pararam para não só olhar como também conversar com os rapazes. Uma situação curiosa surgiu quando eu estava fotografando os dois rapazes nessa tarde de domingo na Restinga. Percebendo que eu estava com câmera na mão, duas pessoas se aproximaram de nós e perguntaram se poderiam gravar um vídeo sobre aquele momento para seu canal no Youtube chamado “Loucuras da Vida”. Aos risos, Rikardo e Peruk consentiram, assim como eu. Questionei depois aos grafiteiros se aquilo já havia acontecido com eles. Os rapazes relataram que não, que era a primeira vez. Talvez minha figura enquanto pesquisador tirando fotos das pinturas com uma câmera semi-profissional tenha, de certa forma, legitimado aquela produção, me colocando inclusive como um agente naquele momento. Na foto a seguir, um retrato do ocorrido.



**Figura 1** – Pintura e gravação

Dessas conversas que os rapazes costumam ter com o público que passa, resultam, inclusive, encomendas de trabalhos. Rikardo menciona que esse tipo de contato é o que, para ele, mais gera oportunidade de pintura, seja paga ou apenas pela diversão. Outro ponto interessante é que, no mesmo momento em que eu estava lá, um senhor que observara a pintura convidou os rapazes para realizar uma pintura em seu muro, como pode-se ver na fotografia a seguir.



**Figura 2** – Contato na rua

Ricardo diz:

Na real, eu pelo menos é mais o cara chegar na rua e pedir. É bom ter um site, é bom ter uma página e tal, mas não é de onde vem o cliente, assim, é mais de vê e “ah, quero fazer no meu muro, quero fazer na minha creche”.

Peruk complementa:

Talvez pro Celo (Pax), pra essa galera, seja mais importante pra divulgar o trabalho autoral deles. Se a gente quer fazer um cachorrinho, a gente faz um cachorrinho, se a gente quer outra coisa, faz outra coisa.

Rikardo conclui:

O nosso foco não é só isso, a gente não trampa só com arte, a gente não precisa tá se restringindo, mas é uma possibilidade, dá pra considerar uma carreira também, porque meu sonho é viver de arte, só que hoje eu não posso parar tudo e focar agora, pleitar uma carreira puramente artística, se não der certo no começo eu posso me ferrar... Mas eu acho que tá certo, se quer trabalhar vendendo seu trabalho tem mais que fazer mesmo.

Rikardo toca noutro ponto interessante quando falamos de transformações no interior da cultura *graffiti*: a possibilidade de criar uma carreira, a partir do grafite, no mundo das artes urbanas. Ambos começaram no grafite ainda jovens, seja por influência do que viam nas ruas ou por indicação direta de pessoas ligadas ao movimento. Daí passaram a não só pintar na rua com mais regularidade, como os dois me relataram, saindo pra pintar “com a rapaziada”, apropriando espaços nas paredes, nos muros, enfim, lugares e espaços praticados na cidade (DE CERTEAU, 2008), e passaram também a vender trabalhos comerciais a partir dessa trajetória iniciada no grafite. Nesse sentido, se optarmos por utilizar o arsenal teórico-metodológico proposto por Gilberto Velho (2013, p. 99) para analisar essa questão, podemos investigar que, a partir dos *projetos* desses indivíduos, novos nichos culturais e econômicos puderam ser criados, como foi o caso das *trajetórias* de Rikardo e Peruk, onde ambos saíram da pintura na rua, do grafite, e como também, através de um *campo de possibilidades*, carreiras criativas puderam sair à margem dos setores formais de educação/formação, trilhando seu caminho no campo das artes urbanas, tornando possível explorar o papel que estes novos campos criativos desempenham na metrópole contemporânea.

Outro fator importante que vale destacar nessas dinâmicas de legalização, da profissionalização e conseqüentemente, também das trajetórias destes artistas é a formação de coletivos: criação de parcerias, estúdios de arte, bondes, tudo isso facilita na hora de conseguir trabalhos, seja na criação de um case reconhecido, como é o caso do Casulo Estratégico<sup>1</sup>, ou também pela criação de um CNPJ fruto de uma parceria, como é o caso da PaxArt<sup>2</sup>, que permite aos coletivos terem um registro oficial e legalmente reconhecido

<sup>1</sup> Coletivo fundado e que objetiva a fabricação de graffiti, lambe lambe, desenhos e ilustrações. Ver mais em: <<https://www.facebook.com/casuloestrategico/>>

<sup>2</sup> Um coletivo que visa a troca de conhecimento, prática e intensiva, que abrange técnicas de pintura, graffiti, murais, posters, colagens, criação e desenvolvimento de idéias autorais, entre tantos ativismos. Ver mais em: <<http://www.paxart.com.br/>>

pelo Estado, podendo emitir notas fiscais das produções que realizam. Se formos pensar na história da cultura *graffiti*, isso não é, na verdade, de todo inovador. Estudos históricos dão conta, como o de Ricardo Campos (2010) em “Por que pintamos a cidade? Uma abordagem etnográfica do grafite urbano”, que desde as *crews* em NY já vemos esse tipo de associação entre estes atores do meio urbano. O que aparenta mudar agora, em contraste, é a inserção do valor econômico e comercial. Entre Rikardo e Peruk isso também foi um fator importante. Como me relataram, passaram a também trabalhar com Jackson Brum, conhecido artista urbano de Porto Alegre, para realizar “trampo comercial” na cidade, quer sejam, trabalhos pagos no âmbito das artes urbanas. Agora, falemos do ZIS Grafite.

## 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, tive 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 alegreense. 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 com o Paralelo Vivo de Porto Alegre, local onde se encontra o Distrito Criativo, 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.

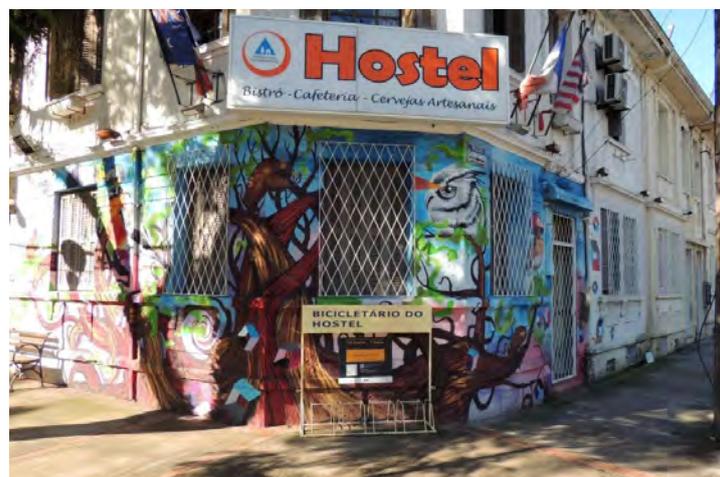
O grafite teria chegado na ZIS por meio de um projeto da Virada Sustentável de 2017 em Porto Alegre, que o Paralelo Vivo, grupo o qual Clara fazia parte, ajudou a organizar. Neste, Clara conta que abraçou a ideia de fazer atividades e oficinas de melhoria dos

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. Elaborei um panorama desses locais nas fotos a seguir, que foram produzidas a partir do exercício de etnografia de rua proposto por Eckert e Rocha (2013), e incluí, em sua proposta metodológica do estudo *da e na cidade*, a *câmera na mão*, onde tentei estabelecer relações entre o grafite e o local através da fotografia.



**Figura 3** – Café do Vila Flores - ZIS Grafite



**Figura 4** – Hostel no Bairro Floresta - ZIS Grafite

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 maioria, 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 5** – Pintura de Binho Ribeiro - ZIS Grafite

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 cheque 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. Tentemos entender isso, na prática, com o papel que Clara desempenhou no projeto ZIS Grafite: primeiro, a organização do projeto. Como eu havia dito antes, Clara desenhou o percurso e convidou os artistas para o projeto de grafite legalizado; segundo, conseguindo autorizações para pintar. Clara negociou com proprietários de sua rede criativa, do Distrito Criativo, para receber locais a serem grafitados. Vejam só: não são os próprios grafiteiros negociando espaços e autorizações para pintar, mas sim um terceiro agente fazendo esse intermédio; terceiro, captando recursos. 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, onde a curadora captou recursos por meio da Lei de Incentivo à Cultura, onde a aprovação do projeto passou pela Comissão de Patrimônio Histórico da cidade. Os grafiteiros ganharam um cachê bem elevado para pintarem o trajeto.

Celo Pax, conhecido artista urbano porto-alegrense que não tem receios de se colocar entre as ruas e os museus/entre os muros e as paredes, de caminhar por essa linha tênue entre legal e ilegal, e importante interlocutor no que tange à arte urbana em Porto Alegre, ratifica também essa valorização da produção do grafite:

Acho que a tendência de todas as coisas é andar pra frente e não ficar travado, que a galera não pode aplaudir aquilo. Tem que existir um diálogo e um respeito pelas coisas. Se os empreendedores do turismo estão ganhando dinheiro com isso e o artista não, se não há um diálogo, já acho difícil. Por que é o trampo do grafiteiro que está ali e que está levando as pessoas pra ali. No mais, não vejo problemas com turismo. Eu acho massa esse negócio de ter um percurso, de ter um guia levando a galera pra caminhar pela cidade.

Como diz Celo: tem que existir um diálogo e um respeito pelas coisas. Há de se ter muito cuidado. André Venzon, curador que participou da avaliação na Comissão de Patrimônio Histórico para a captação de recursos para o projeto ZIS Grafite, por meio da Lei de Incentivo à Cultura e que tive a oportunidade de entrevistar, também ratifica essa preocupação de Celo:

Estes estabelecimentos privados, em sua maioria, usam a arte do grafite para estampar uma marca e para não ficar atrás de seus concorrentes. Usam um

grafite como cenário. Eu tenho certeza que esses artistas estão fazendo isso pra sobreviver, como eu faria. Mas, para o financiador legalizador, isso é um trabalho aplicado a um produto dessa empresa. Agora eu quero saber se estes sujeitos que legalizam e pagam já adquiririam alguma obra destes artistas urbanos, se eles foram à exposição deles, então tu te dá conta que não há legitimação no nível que a gente gostaria... É um uso funcionalista.

Sabe-se que esse olhar de admiração para a prática do grafite não se tornou completo consenso. Se em algumas esferas o grafite encontrou amparo institucional, noutras ele ainda é encarado como uma atividade desviante (Becker, 2008; Velho, 2013), continua ainda a abarcar esse ideal mais negligenciado, por assim dizer. Outra fala de Celo Pax retrata bem isso:

Um dos bagulhos que acho mais louco no grafite é que da noite pro dia tu pode estar aqui pintando para um grande empreendedor rico da vida, por que ele gostou de um trabalho teu e está te pagando por isso, e no outro dia tu pode ir preso pintando na rua e pagar uma multa de cinco mil reais. Esse é o negócio mais complexo que o grafite tem. Oscila da noite pro dia, e isso é muito louco. Eu posso ter uma obra dentro de uma galeria que vale muito e fazer a mesma coisa na rua e ir preso por isso. Me pagam pela mesma coisa que me prendem. Isso é uma coisa que me intriga muito. Não tem muito explicação, mas eu gosto disso.

Essas dinâmicas e caminhos de legalização não são estanques, como pudemos ver nos dois exemplos. Diversas são as possibilidades em que elas podem ocorrer, e diversos são modos e os níveis que ela pode também atingir. Em alguns casos o processo de legalização pode aparecer em maior evidência, envolvendo instâncias que há não muito tempo estimulavam o combate a esse tipo de manifestação, como é o caso da questão do investimento público num grafite, do ZIS Grafite. O artigo de lei nº 9.605, da Constituição Federal brasileira, sempre tratou de punir esse tipo de manifestação na rua. Em outros casos, todavia, pode ser fluida e até informal, onde a legalização já atinge uma legitimidade do fazer, como é a rotina dos rapazes Rikardo e Peruk na Restinga, dialogando com simpatizantes e possíveis contratantes diretamente na rua, numa prática que permeia suas rotinas. Assim, cabe a nós antropólogos analisarmos etnograficamente as dinâmicas dos processos de legalização do grafite e, de modo geral, da cultura *graffiti*, e entender a abertura tanto das pessoas quanto das iniciativas públicas e privadas frente a essa demanda que parte das cidades.

## REFERÊNCIAS

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.

- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CAMPOS, Ricardo. *Imagem e tecnologias visuais em pesquisa social: tendências e desafios*. CEMRI, Universidade Aberta, Palácio Ceia, Rua da Escola Politécnica, nº 141-147, 1269—001, 2011. Lisboa, Portugal.
- \_\_\_\_\_. *Por que pintamos a cidade? Uma abordagem etnográfica do grafite urbano*. Ed. Fim de Século. 2010
- \_\_\_\_\_. “TransUrbArts” - *Emergent Urban Arts in Lusophone contexts (2017-2021)*. Portugal, 2015.
- 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>.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. *Antropologia da e na cidade, interpretações sobre as formas da vida urbana*. Alegre: Marcavisual, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Etnografia de rua*. Porto Alegre, Ed UFRGS, 2013b.
- MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17 n° 49, São Paulo, junho de 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>>.
- OLIVEN, George Ruben. *A antropologia de grupos urbanos*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- SALLAS, Ana Luísa Fayet. *Sobre experiências e pesquisa com imagens no universo do Graffiti e Street Art*. In: *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 47, n. 1, jan/jun, 2016, p. 101-121.
- SAPHIRO, Roberta. *Que é artificação?* In: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 135-151, jan./abr. 2007.
- SAPHIRO, Roberta; HEINICH, Nathalie. *Quando há Artificação?* In: *Revista Sociedade e Estado* - Volume 28 Número 1 - Janeiro/Abril 2013. [Acessado em: 03/03/2018].
- VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## COLLECTIVE PROCESSES OF THE WORK IN THE “POPULAR ECONOMY”: NOTES TO THINK ABOUT THE EXPERIENCE OF THE MOVIMIENTO DE TRABAJADORES EXCLUIDOS – RURAL, IN ARGENTINA

*Licia Maria Lilli*

Lic. en Antropología (Universidad Nacional de Rosario-Argentina).  
Becaria Doctoral (Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de  
Buenos Aires) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.  
Argentina).

### *Abstract*

Currently we are facing collective experiences oriented to the extended reproduction life, of those who inhabit the peripheries of the large Latin American and/or third-world cities. The Movimiento de Trabajadores Excluidos- Rural, included in the Confederation of Workers of the Popular Economy, has recently emerged in this context in Argentina. In that sense the notion of popular economy represents a conflicting definition and an epistemological, conceptual and political debate (Gago, 2017). This political-union movement brings together different organizations of small producers and peasants in the country. The main demands to the state are oriented towards recognition of their work in the field, in terms of rights, and access to land as a “common good”. At the same time they are receivers of social inclusion policies based on normative criteria. In this article we propose to explore, from an ethnographic research, the experience of a group of horticultural producers -nuclear in the movement- in relation to state actions oriented to the specific sector of family farming. We will see about both the historical social context and the daily plot in which the processes of interaction and the practices of subjects located in a simultaneity of societal spaces are woven (Grimberg, 2009).

Keywords: collective processes - popular economy - state actions

### INTRODUCCIÓN

Actualmente nos encontramos frente a experiencias colectivas orientadas a la reproducción ampliada de la vida, de quienes habitan en las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas y/o tercermundistas. En Argentina, en los últimos años, la visibilidad del Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE), se engloba en este contexto.

Recuperando tradiciones de luchas en el marco de la crisis social, política y económica del 2001<sup>1</sup>, el Movimiento es fundado por grupos de cartoneros/as en busca de mejorar sus condiciones de trabajo y vida. Con el tiempo se fueron incluyendo, en su estructura organizativa, otras ramas productivas: (textil, rural, recicladores urbanos, entre otros). A su vez, desde el año 2011- el MTE integra la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) con el objetivo de unificar a un heterogéneo conjunto de sujetos, desde la que se promueve el reconocimiento de las actividades productivas que esta población realiza. De este modo la CTEP nuclea a diversas cooperativas y organizaciones en torno al trabajo, reivindicando a la *economía popular*<sup>2</sup> como una categoría identificatoria para estos sectores populares. Este reconocimiento articula la construcción de demandas orientadas a conquistar derechos asimilables a los de aquellos sectores que se encuentran en relación de dependencia (obra social, aportes previsionales, licencias, accidentes de trabajo, asignaciones familiares, entre otros). Así, se interpela la idea de que el trabajo asalariado sea la condición para el acceso a plenos derechos en un contexto en el que dicha modalidad de empleo es más bien una excepción y no la norma (Fernández Álvarez, 2016). Asimismo desde este espacio gremial, plantean y proclaman la construcción de una “nueva economía” que rompa con la lógica de la ganancia, inherente al modo de acumulación capitalista.

Nuestro análisis se centra particularmente, en una de los rubros productivos del MTE (CTEP): la experiencia organizativa de la Rama Rural, la cual hace confluir diversas organizaciones de pequeños productores y campesinos de Argentina, en las que sobresalen como características comunes, la dimensión étnica, las migraciones y tradiciones de lucha en torno al trabajo con la tierra; aspectos que re configuran las prácticas político-sindicales en el Movimiento. Este sector es categorizado, desde las políticas de estado, como parte de la *Agricultura Familiar* y es foco de diversas acciones gubernamentales que promocionan “el desarrollo regional y territorial rural, procurando el arraigo y la inclusión social”. Particularmente en la ciudad de Rosario y a nivel provincial, se implementan políticas orientadas a la producción agroecológica –propiciando un modo productivo alternativo y en oposición al agroindustrial- en base a determinados criterios normativos.

La rama rural del MTE construye demandas al estado por mejores condiciones de vida en torno al trabajo con la tierra, las principales reivindicaciones se orientan hacia

---

<sup>1</sup> En Argentina el estallido social de diciembre de 2001, entrevió el colapso del régimen económico, social y político forjado en las décadas anteriores, conllevando a la renuncia del Presidente de la Nación electo en 1999. En este contexto se revitalizan protestas, puebladas y piquetes –cortes de ruta- como métodos de lucha así como la configuración de diversas estrategias de reproducción de la vida, de parte de los sectores más desfavorecidos por la crisis.

<sup>2</sup> Usamos la bastardilla para identificar las categorías sociales. Elsie Rockwell (2009) las define como categorías que ordenan (o desordenan) la percepción y acción social, la cual no sólo pertenece al sentido común de “los otros”, sino también de los propios investigadores en tanto sujetos situados históricamente. Propone retomar las categorías sociales no desde un “ver desde los ojos del nativo”, sino como proceso en el cual, el continuo ir y venir entre varias maneras de ver un proceso social, crea una tensión cuya única salida es una mayor elaboración analítica.

un reconocimiento de su trabajo productivo en el campo, en términos de derechos y protecciones sociales, el acceso a la tierra como “bien común”, y por la creación de nuevos canales de comercialización y ganancias más justas. Asimismo se recupera a la *agroecología* como objeto de demanda para la implementación de políticas concretas que garanticen la posibilidad de producir y comercializar bajo este modo productivo.

La visibilidad que viene adquiriendo la problemática de la elaboración de la “agroecología” tanto como dimensión reivindicativa de parte de movimientos ecológicos, sociales como en la formulación de acciones gubernamentales, suscita en los últimos años un debate académico y político. En tal sentido nos interesa poner en diálogo nuestra perspectiva, con la literatura que se centra en indagar en estas problemáticas.

Numerosos estudios focalizan principalmente en el carácter de cambio social que comprende el enfoque de la agroecología, el cual deriva del conocimiento tradicional de los agricultores, incluyendo elementos de la ciencia biológica y agronómica moderna y estableciendo un diálogo de saberes, que definen principios ecológicos y agronómicos para el estudio del agroecosistema. Se diferencia del enfoque agronómico denominado convencional, por centrarse en principios vitales: biodiversidad; reciclaje de nutrientes; cooperación e interacción entre diversos cultivos, animales y suelo; regeneración y conservación de los recursos naturales (Altieri, 1983 en Feito, 2016). Abordándola así “como base científica, metodológica y técnica, para una “nueva revolución agraria” a escala mundial” (Altieri y Toledo, 2010). En este sentido, la agroecología es pensada como acción colectiva de los pueblos. Otros plantean que la misma multidimensionalidad que subyace al concepto y su amplitud en términos de prácticas, es atravesada por los intentos de incorporarla al giro eco-eficientista que se está dando en el paradigma de la agricultura industrial, en el marco más amplio del ascenso de la cuestión ambiental como “arte neoliberal de gobierno” en las escalas nacional y global (Seoane, 2017). Algunas definiciones de agroecología han llevado a emparentarla directamente con los modos campesinos de uso de la naturaleza (Sevilla Guzmán, 2006). A propósito, Domínguez (2017) señala que desde los diferentes movimientos sociales proclaman a la agroecología como un paradigma opuesto al que engloba el modelo agroindustrial, confluyendo en una experiencia disruptiva que reúne a diversos sectores: agricultura familiar o sectores medios, economía popular, pueblos indígenas y campesinos. La hipótesis que infiere es que a pesar de esta confluencia en términos políticos, es necesario analizar las distintas modalidades de transición agroecológica en cada región de la Argentina, ya que:

*“la agroecología se instaló al calor de procesos o modos diversos en cada una de las regiones donde tiene mayor presencia, vinculándose a la capacidad de producción alimentaria que tienen los sectores de la agricultura familiar de las distintas regiones del país, que van siendo expulsados o desacoplados de las cadenas de valor regionales o agroexportadora” (2017:34).*

Otras investigaciones analizan las intervenciones de las políticas públicas al sector de la agricultura familiar, particularmente la de agricultura urbana y periurbana. Feito (2016) remarca que desde el estado, a la vez que se apoya explícitamente el despliegue de los agronegocios, han existido –aunque focalizados- programas y políticas sectoriales específicas e incluso iniciativas de algunos equipos técnicos, de promoción del enfoque agroecológico: desde el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (Red Nacional de Agroecología del INTA), Programa Social Agropecuario y luego Secretaria de Agricultura Familiar y el Programa nacional de huertas familiares agroecológicas Pro-Huerta. La autora considera que tanto la agricultura familiar como la agroecología, son fundamentales para la recuperación de la agricultura como proveedora de alimentos sanos, accesibles y culturalmente adecuados, frente a la desigualdad generada por la mercantilización generalizada de los alimentos, ya que posibilitan la oferta de productos diferenciados con mayor valor agregado al consumidor. Señala la necesidad de apuntalar acciones estatales que garanticen y desarrollen estrategias para la regulación del uso del suelo y para el acompañamiento de los productores de la agricultura familiar quienes. A nivel local, otros trabajos que provienen de las Ciencias Agrarias, se centran en la factibilidad de las políticas sociales implementadas en el marco de la agricultura urbana en Rosario, colocando el énfasis en las potencialidades y limitaciones de estas acciones estatales, volcadas a la economía solidaria, en tanto prácticas de desarrollo sustentable e inclusión social (Lattuca, 2011; Munich, 2011; Ponce, 2011). Asimismo Navarrete (2017) indaga en los aportes teórico-metodológicos, que brinda el enfoque agroecológico y su concepción de la soberanía alimentaria, con el fin de analizar las posibilidades y desafíos que enfrenta la agroecología política en la disputa con el modelo agroindustrial y el sistema agroalimentario hegemónico.

Con la intención de aportar a esta literatura, nos proponemos explorar, desde un enfoque etnográfico, el proceso de construcción de demandas en torno a la *agroecología*, de parte de un grupo de productores hortícolas -nucleados en el Movimiento- localizados en el área periurbana de la ciudad de Rosario (Provincia de Santa Fe)<sup>3</sup>. Específicamente nos centraremos en la relación con políticas estatales que formulan e impulsan “producción sustentable y alternativa”. El Movimiento re configura a la *agroecología* como objeto de demanda colectiva, en el marco de reivindicarse como sector de la economía popular, construyendo una disputa por el acceso a la tierra.

<sup>3</sup> Este escrito se inscribe en nuestra investigación doctoral iniciada a mediados del 2017. La misma es financiada a través de una Beca, otorgada por el CONICET (ICA- UBA) y se titula: “El trabajo en la agricultura urbana. La relación entre las políticas estatales y los procesos de organización colectiva en contextos de pobreza y desigualdad social, en el área periurbana de Rosario.” Bajo la dirección de Dra. Mabel Grimberg y la co-dirección de Dra. Virginia Manzano. Asimismo recuperamos las discusiones y comentarios que se desprenden del Seminario: “La política colectiva como objeto de indagación antropológico: herramientas teórico-metodológicos para una aproximación etnográfica”(2017), dictado por la Dra. M.I. Fernández Álvarez.

Recuperamos estudios que desde un enfoque etnográfico procuran restituir los modos de relación entre políticas estatales, demandas e iniciativas de conjuntos subalternos. De esta manera, focalizan en las interacciones entre los mismos como parte de una serie de relaciones activas y analizan cómo los dispositivos estatales y las acciones colectivas se inscriben en los modos de vida de estos conjuntos (Fernández Álvarez, 2007; Grimberg, 2009; Manzano, 2013, 2008). Por tanto, priorizamos el estudio de la cotidianidad social de los sujetos, sus prácticas, significaciones y construcciones de sentidos en relación a los contextos socio-históricos (Achilli, 2005) y situados en una simultaneidad de espacios societales (Grimberg, 2009). En tal sentido, resulta pertinente considerar el concepto de campo transaccional en tanto categoría descriptiva que permite dar cuenta de los modos de operatoria cotidiana de las relaciones de hegemonía. Esta perspectiva contribuye a captar las contradicciones de los procesos y las relaciones de poder, entendidos como partes de una relación de dominación/subordinación activa, que articula en tensión prácticas de confrontación- negociación-concertación, coerción-consenso, resistencia- reproducción (Grimberg, 1997). Asimismo el concepto de la política como objeto de demanda colectiva (Manzano, 2013) nos permite abordar como se tejen los procesos de apropiación de los recursos vehiculizados por programas estatales, en el marco de procesos de hegemonía.

Para este escrito, recuperamos material construido a través de diversas estrategias metodológicas: observaciones participantes, charlas informales y a partir de nuestra participación en diferentes eventos y actividades del MTE a nivel nacional, lo que nos permitió aproximarnos a los diversos actores significativos que intervienen en el campo problemático. Por último, el relevamiento y análisis de fuentes documentales provenientes de la legislación hacia el sector como de fuentes periodísticas, nos permitió triangular y complejizar los datos construidos.

En primer lugar, nos detendremos en las particularidades que caracterizan a la rama Rural del Movimiento y en los modos en que se articulan esos procesos de organización colectiva a través de la noción de la *economía popular* forjada desde el MTE (CTEP). Luego analizaremos cómo la *agroecología*, en tanto enfoque formulado desde las políticas estatales es tensionada, incorporada y re-configurada en el “hacer cotidiano” de la política y del trabajo de los productores.

## **MIGRACIÓN, TRABAJO Y ORGANIZACIÓN POLÍTICO-SINDICAL EN EL TRABAJO CON LA TIERRA**

La rama rural organizada en el MTE, reúne a nivel nacional a diferentes cooperativas y asociaciones de campesinos, pequeños productores y comunidades originarias “organizadas para mejorar la calidad de vida y de trabajo de quienes producen los alimentos

en nuestro país”. Una de sus principales demandas se inscribe en “el acceso a la tierra para quien la trabaja, reivindicando el impulso de una reforma agraria”<sup>4</sup> (Fuente: Portal digital MTE). El alcance geográfico del sector abarca a 16 provincias, incluyendo aprox. a 8000 productores. Como mencionamos anteriormente, identificamos características comunes al sector: la dimensión étnica, las migraciones y tradiciones de lucha en el trabajo con la tierra; aspectos que re configuran las prácticas político-sindicales en el Movimiento. Consideramos que lo novedoso de este proceso organizativo es que recuperan a la *economía popular*, categoría reelaborada desde los movimientos sociales y políticos “urbanos”, para reclamar por el acceso a derechos y protecciones sociales y para impulsar otras formas de producir y comercializar en base al cooperativismo. Gago (2017) señala que la noción de economía popular, más allá de las actividades o prácticas que engloba, es necesario considerarla como una definición en pugna, es decir, ligada a un debate que es a la vez epistemológico, conceptual y político; ya que pone en tensión los debates históricos y clásicos, en torno a los conceptos de periferia, pobreza, marginalidad y exclusión social. Al mismo tiempo, coloca en el centro de la cuestión al sujeto de la “crisis”, interroga y dialoga con la literatura sobre las transformaciones en el mundo del trabajo. Desde cierta literatura, destacan que la función del estado en este tipo de relaciones es diferente, no cumple el rol de mediador entre capital-trabajo sino que está desplazado porque el capital está oculto. El estado está movilizado por el proceso de demandas y luchas del sector y es fundamental esa intervención ya que re configura una nueva lógica en torno al trabajo y en la construcción de subjetividades (Roig,2014; Gago, 2014).

Para situar la reconfiguración en las últimas décadas, de los movimientos sociales, campesinos e indígenas es necesario considerar los cambios producidos en el modelo productivo en Argentina- y en América Latina- desde la implementación del neoliberalismo en la década del `70 –profundizados en los siguientes decenios- y como parte del engranaje del modo de acumulación capitalista. Como consecuencia, las políticas y mecanismos estatales, vinculados con la producción agropecuaria y agroindustrial; inciden fundamentalmente sobre la exclusión social en el medio rural y afectan a la mayoría de los trabajadores (Teubal, 2003). En este contexto, un elemento relevante es el auge de la industria química y la producción de venenos y agrotóxicos. La agricultura industrial condujo tanto al aumento de la mecanización como a la utilización creciente de agroquímicos, los cuales aumentaron los costos sociales de producción agropecuaria (Teubal y Giaracca, 2006). En este marco, la producción hortícola en el periurbano<sup>5</sup> de las grandes

<sup>4</sup> Estas reivindicaciones se sustentan, desde el Movimiento, en base al planteo de que los pequeños productores rurales cultivan el 80% de los alimentos que se consume cotidianamente en las grandes ciudades.

<sup>5</sup> Barsky (2013) define al borde periurbano como un territorio productivo, residencial y de servicios que se emplaza en el espacio inmediatamente contiguo al ámbito físico donde se establecen las ciudades. Se desarrolla cuando las mismas conforman mercados de alcance regional que requieren ser abastecidos desde las cercanías. Es característico como tipo de agricultura que conforma el denominado cinturón verde: el entramado de explotaciones primario-intensivas.

ciudades, sin estar exenta a estas transformaciones, presenta ciertas particularidades que inciden tanto en las condiciones de trabajo, la composición social de los trabajadores como en la relación urbano-rural. Constituyendo el núcleo central (aunque no exclusivo) de la producción agraria regional (Benencia, 2012). Existen antecedentes que reflejan la problemática de las condiciones de vida de los trabajadores de los cinturones hortícolas argentinos y su evolución en los últimos años. En general, coinciden que las superficies destinadas a la producción han ido disminuyendo y las condiciones de trabajo han pasado por períodos de gran precarización laboral (Benencia, 1996; Propersi, 2006).

A mediados del año 2017 me contacté con un grupo de productores hortícolas nucleados en el Movimiento, que producen en una Comuna de la zona periurbana de la ciudad de Rosario (Provincia de Santa Fe, Argentina)<sup>6</sup>. En el último año, debido a la pérdida de gran parte de las cosechas por fuertes inundaciones, este grupo de familias inicia un proceso colectivo en torno a la construcción de demandas al estado comunal y provincial para obtener el acceso a créditos. En este contexto es que deciden integrarse al Movimiento (MTE), con el fin de agruparse gremialmente.

Los productores son en su mayoría migrantes bolivianos, oriundos de la ciudad de Tarija. Cabe destacar que al interior del Movimiento el origen de los productores hortícolas que se ubican en los cordones de las grandes ciudades es predominantemente de esa zona. Asimismo identificamos situaciones en las que migran desde las regiones del norte y noreste de Argentina (Salta, Corrientes, Chaco, Misiones); muchos de ellos son parientes entre sí y se han localizado junto a sus núcleos familiares. Diversos estudios señalan a la migración, como característica común en la horticultura en estas áreas, a partir de mediados del siglo XX. En particular de la población llegada de Bolivia, la cual representa la proporción mayoritaria de mano de obra mediera. Este sector se caracteriza por una profundización de la estrategia de autoexplotación del trabajo y ahorro (García y Le Gall, 2009; Benencia, 2012). A propósito, Propersi (2006) identificó que la presencia de trabajadores migrantes indocumentados profundiza la vulnerabilidad y la informalidad de sus prácticas productivas.

La producción del sector se basa, en general, en verduras y hortalizas diversificadas y de estación (acelga, remolachas, zapallitos, lechuga, cebolla, berenjena, entre otros). Las quintas son unidades de producción familiar, “requisito” para ser considerados por parte de las políticas estatales, como sector de la *agricultura familiar*. Esta se caracteriza por ser un

---

<sup>6</sup> Rosario se encuentra ubicada en la Provincia de Santa Fe (Argentina), sobre la margen oeste del Río Paraná, posee un total de 948.312 habitantes según datos del último Censo Nacional (2010). Actualmente ocupa el tercer lugar entre las ciudades más pobladas del país, con una densidad de 5.089 hab/km, representando el 40% de la población provincial. Su población es básicamente urbana (99%) con un 52, 5% de mujeres y un 47.5 % de hombres. El área periurbana de la ciudad está integrada por 12 distritos. Nos referiremos a uno de ellos, con el nombre de Comuna para preservar la identidad de los informantes. Esta localidad cuenta con aprox. 4000 habitantes y una tradición ligada a la explotación intensiva en las quintas y producción en establecimientos agrícolas.

tipo de producción donde la unidad doméstica y la unidad productiva están físicamente integradas; la familia aporta la fracción predominante de la fuerza de trabajo utilizada en la explotación y la producción se dirige tanto al autoconsumo como al mercado (Landini, et.all, 2013).

Los terrenos en los que producen son arrendados y cubren entre 4 y 5 hectáreas de superficie, salvo el caso de Alberto quien, llegado al país en el año 1968, ha logrado adquirir y ser propietario de la tierra. En general el propietario del predio también vive allí o en las cercanías. Los gastos que deben enfrentar incluyen tanto el alquiler del terreno de producción y de vivienda como los servicios (luz, agua etc.) e impuestos correspondientes; el cual ha aumentado significativamente en función de las condiciones del mercado de commodities (Muscio, 2017), con respecto a regulaciones y reglamentaciones en torno al arrendamiento, identificamos irregularidades e ilegalidades, ya que los contratos se establecen, en la mayoría de los casos, “de palabra” entre el productor y el propietario. Las viviendas en general son antiguos casas de campo que se encuentran en condiciones precarias y con poca infraestructura, el agua de consumo y riego es de pozo, el 70% tiene cámara séptica y no poseen gas natural. Allí habitan familias de entre cuatro a cinco integrantes. Los ingresos a estos predios se dan a través de calles de tierra, lo que en épocas de grandes lluvias e inundaciones, provoca la incomunicación con el “pueblo” y la salida a la ruta; la distancia hacia esas salidas varía entre 10 y 15 cuadras. Asimismo no todos cuentan con movilidad propia, lo que afecta aún más el traslado, en general se transportan en bicicleta.

Con respecto al proceso productivo, las jornadas laborales comienzan alrededor de las 6am (en verano se adelantan para no sufrir las altas temperaturas), se realiza un corte al medio día y luego se retoman las actividades, hasta alcanzada el anochecer (en invierno se corta antes, por las bajas temperaturas y heladas). Estas jornadas se establecen en función de las condiciones climáticas y por tanto la organización del tiempo y del descanso de trabajo, dependen de factores externos, en palabras de los productores: *para nosotros no existe el descanso, ni los domingos*. Los modos de producción se dividen en una misma parcela entre el “convencional” y el agroecológico. El primero se caracteriza por continuar con un modelo tradicional y heredado, en el que, en algunos casos, se utilizan productos químicos, en función de salvar las producciones frente a plagas y malas condiciones climáticas. Según el relato de nuestros informantes, se contraponen a la producción agroecológica -modo productivo promocionado por acciones estatales en los últimos años- ya que esta última *lleva más tiempo y trabajo* ya que es un modo productivo basado en los ciclos de la naturaleza, no se utiliza ningún tipo de producto químico ni tóxico y las plagas se controlan a través de biopreparados a base de plantas aromáticas y otras materias orgánicas. Es necesario destacar que en los dos modos de producción, la

“buena” cosecha está supeditada a las condiciones climáticas. Asimismo según cuáles sean los mecanismos para el riego (la existencia o no de sistema de riego por goteo) que cada unidad productiva posea, implicará un trabajo extra, sobre todo en épocas de sequías.

La comercialización se realiza principalmente, a través de intermediarios que compran *a culata de camión*, esto es que el comisionista pasa por la quinta y nos saca entre el 30% y 40 % de las ganancias. Es decir, los precios varían según las negociaciones que puedan hacer con el comprador y que luego es revendido por éste, al mercado central de la ciudad. Asimismo venden a través de ventas particulares y con clientes mayoristas y por último, la venta de producciones agroecológicas se da a través de Ferias creadas para ese fin por el estado local y provincial.

Las diferentes problemáticas que atañen al sector son expresadas por los productores en base, principalmente, a la dificultad de poder garantizar la reproducción de la vida:

Quando le pregunté a Alberto cuáles eran para él las mayores problemáticas, se quedó en silencio y percibí una expresión de tristeza: *“yo siento que no me dejaron nunca progresar, es el problema que tienen todos, es agachar la cabeza. Nunca tenemos una buena suma de dinero, en efectivo”* (Registro de campo, octubre, 2017).

Durante nuestros primeros acercamientos, entendíamos que el trabajo, para el caso la producción en la agricultura familiar, parecía ser el nudo central para articular demandas colectivas al estado. Sin embargo los motivos para participar en el Movimiento, a través de reconocerse como parte de la economía popular, otorgaba sentido y significación a otras dimensiones, como parte de la producción de la política colectiva (Fernández Álvarez, 2016), cristalizada en la expresión de los productores de *si unimos más compañeros vamos a conseguir más cosas y necesitamos estar más juntos*, la cual excedía las reivindicaciones económicas y materiales. La incorporación en el Movimiento, posibilitó ampliar los ingresos económicos a través del acceso al *salario social complementario*<sup>7</sup> y a la vinculación con otras organizaciones sociales y políticas con las que gestionan canales de comercialización alternativos, con el fin de obtener mayores ganancias. Sin embargo estas prácticas son inestables y no siempre garantizan la complementariedad monetaria en los ingresos económicos. Asimismo implica participar de reuniones de grupo –quincenales– en donde se debaten las problemáticas comunes, escuelas de formación política, plenarios nacionales y actividades de lucha (marchas y manifestaciones) y, en algunos casos, lograr

<sup>7</sup> En mayo de 2017, el Ministerio de Desarrollo Social, ejecuta el Salario Social Complementario, el monto de esta transferencia de recursos, equivale al 50% del Salario Mínimo Vital y Móvil (SMVM) una herramienta creada en diciembre del 2016, por la ley de Emergencia Social. Esta Ley surgió de un debate promovido por organizaciones sociales, principalmente por la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), la Corriente Clasista y Combativa (CCC) y Barrios de Pie. En diciembre de 2016 la ley fue sancionada en el Congreso. Sin embargo la reglamentación de dicha política, se efectuó en marzo del 2016 en el marco de las manifestaciones y reclamos de parte de las organizaciones.

conformarse como cooperativas a través de la inscripción en el Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social (INAES) dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Coincidimos en que la motivación para participar y sostener procesos colectivos deben ser explicados considerando *tanto* “factores” materiales, como simbólicos, culturales, identitarios y emocionales (Fernández Álvarez, 2011; 2016). En este sentido, nos interesa señalar algunos núcleos claves para seguir profundizando como parte de nuestra investigación. ¿Por qué se reconocen e identifican con la *economía popular*? En Argentina, encontramos diferentes entidades que nuclean al sector que trabaja en el “campo” y en particular a los pequeños y medianos productores (por ejemplo la Federación Agraria), sin embargo las familias productoras del periurbano y en base a las características que describimos, no logran insertarse sindicalmente, entre otras particularidades, por las propias condiciones de trabajo a partir de lo cual quedan excluidos de todo respaldo gremial. Asimismo la proximidad de la Comuna a la ciudad y los vínculos que establecen con lo “urbano”, posibilita el acercamiento con organizaciones sociales y políticas de otras características. El Movimiento y en particular el MTE - CTEP, posibilitó no solo el acceso a beneficios sociales si no también, la creación de lazos, el compartir experiencias, tradiciones y trayectorias como la conformación de *referentes* del Movimiento y vinculado a esto, nuevos modos de relación con el estado; dimensiones articuladas a un proceso identitario alrededor de la noción de *economía popular*.

## **LA AGROECOLOGÍA COMO OBJETO DE DEMANDA COLECTIVA**

El Movimiento, a partir de la construcción de documentos públicos, hace visible un proceso de demanda a los distintos niveles del estado en torno al acceso de políticas que impulsen y garanticen el desarrollo de la producción agroecológica en los territorios productivos. En cada regional (lugar geográfico donde se nuclean grupos del MTE), la posibilidad de llevar adelante una transición desde el modo “convencional” hacia la agroecología y, la relación con acciones estatales orientadas al sector, difiere. En este sentido, analizamos que esas diferencias se relacionan tanto con factores políticos (en función de las gestiones partidarias de cada comuna, municipio o gobierno provincial, en la que se inserten los productores) como con las particularidades de las tramas cotidianas de cada grupo: desarrollo productivo, relaciones de parentesco y domésticas, acceso y participación en políticas específicas del sector de la agricultura familiar, proceso organizativo en el que se encuentren (formación de cooperativas por ejemplo), posibilidad de desarrollar canales de comercialización alternativos.

Como mencionamos anteriormente, nos interesa poner en diálogo nuestra perspectiva con la literatura que se focaliza en el análisis de la agroecología, entendida como un

enfoque de cambio social. Nos interesa explorar, más allá de los términos predefinidos o de los alcances y límites como proceso de transformación productivo y social, los modos en que posibilita y habilita para el Movimiento la construcción de otras demandas vinculadas al sector. Es decir los modos en que es incorporada y re-configurada esa categoría, en el “hacer cotidiano” de la política y del trabajo. Esta construcción está acompañada por una serie de reclamos que se inscriben en un contexto marcado por políticas estatales que van en detrimento hacia el sector de la *Agricultura Familiar*, profundizadas a partir de la asunción del actual Gobierno Nacional “Cambiemos”<sup>8</sup>. Algunas de las medidas implementadas, denunciadas por el Movimiento se basan en: la quita de retenciones a la producción de soja y el maíz transgénico, el “achicamiento del Estado” (en términos de quita de presupuesto y bajas de Programas y Planes que apuntaban a la consolidación del sector) en áreas específicas como la Secretaría de Agricultura Familiar, el INTA, el INTI, entre otras. De este modo en sus documentos, el MTE plantea:

*“Organizarnos y luchar por las reivindicaciones del sector (rural) y visibilizarlas para mejorar la realidad de miles de trabajadores y trabajadoras de la tierra. A través de reivindicaciones como: Recursos para el sector; Tarifa diferenciada para la producción primaria, Infraestructura rural, Emergencia habitacional, Ley 26160 – Emergencia territorial, defensa de las semillas criollas y nativas, Monotributo Social Agropecuario, Funcionamiento de organismos del Estado (comercialización justa, acceso a la tierra.). Se propone crear un área específica para trabajar sobre la agroecología” (Registro de campo, mayo 2018).*

En el Gran Rosario, área donde se localiza la Comuna, la producción hortícola se presenta en el área desde mediados del siglo XIX, desarrollada en estrecha vinculación con la demanda de la población urbana del área sur de Santa Fe. El crecimiento demográfico le otorgó dinámica a la producción hasta finales de 1970, cuando el territorio inició su proceso de especialización en la agricultura de exportación, basada en el cultivo de soja en detrimento de otros cultivos y actividades productivas. Simultáneamente cobró importancia la llegada de producción hortícola de otros cordones que ingresaban su producción en los dos mercados concentradores de la ciudad. Hasta entrada el último siglo, el sector hortícola rosarino pierde dinamismo no sólo por la caída del poder adquisitivo de la población, sino también por el aumento de la oferta local, como consecuencia de la entrada masiva de productos hortícolas de otras regiones del país (ZULIANI, et al; 2003). Entre las transformaciones estructurales del sector se evidencia una disminución en el número de establecimientos, proceso de concentración vigente para toda la economía

<sup>8</sup> Una serie de estudios analizan los cambios producidos, a partir de la asunción en el gobierno de la Alianza Cambiemos, en materia de protección a los trabajadores que se desempeñan en el sector de la agricultura familiar. Entre otras medidas se señala la disolución del Registro Nacional de Trabajadores y Empleadores Agrarios (RENATEA); coinciden en la gran importancia que significó esta medida, la cual se convirtió en vehículo de un conjunto de políticas públicas para el trabajador agrario incluyendo la seguridad social, alfabetización, prestaciones y derechos laborales entre otros reconocimientos (Neiman, 2017; Feito, 2016; Grabinetti et al.).

nacional durante la década del 90 y especialmente para el sector agropecuario. En este sentido, el último Censo Hortícola del Gran Rosario (2012) registra que el número de productores totales es de 176. Si lo comparamos con los censos 1994 (276), 2001 (213) y 2008 (183), en la actualidad existen un 36% menos de productores que hace 18 años.

A partir de las fuentes documentales relevadas, identificamos que se están aplicando una serie de políticas públicas con la intención de jerarquizar al sector, ya que *el cinturón hortícola de Rosario es una zona muy importante no sólo productivamente sino en cuanto a la comercialización, ya que abastece a más de 2 millones de habitantes de la región* (Fuente: entrevista a funcionario público en Diario Portal web, 2017). Consideramos relevante situar la configuración de estas políticas en el Departamento Rosario, ya que muestra una particular relación entre movimientos y organizaciones sociales con el estado local, que difiere de otras provincias y localidades. Desde hace más de una década en la ciudad de Rosario se promueven políticas estatales hacia el desarrollo de la *agroecología*<sup>9</sup>. Las cuales se apoyan en una corriente teórica que propone superar la crisis productiva, a través de la complementariedad entre los seres humanos y la madre tierra. En tal sentido propugna la sustentabilidad y la armonía con los ciclos biodinámicos, en la producción de alimentos. Por lo tanto las mencionadas acciones estatales, fomentan en sus formulaciones el cuidado de la salud tanto de los productores como de la población consumidora de esas producciones y del medio ambiente. Cabe destacar que la formulación y configuración de estas políticas recuperan y re significan tradiciones asociativas (producción de alimentos) presentes en contextos de desigualdad y pobreza urbana de parte de los sectores populares, desde fines de la década del '80 (Lilli, 2015). Al mismo tiempo existe una larga tradición de lucha de diversas organizaciones ambientales en la región, que denuncian la utilización del glifosato como responsable de enfermedades y diversos padecimientos de los habitantes de las localidades limítrofes con los campos “sembrados” y acompañan iniciativas productivas con el fin de desarrollar el enfoque agroecológico.

En este contexto, desde julio de 2017 la provincia de Santa Fe, impulsa el proyecto “Cinturón Verde, Producción Sustentable de Alimentos”, que consiste en transformar las áreas periurbanas de la ciudades de la provincia en producción de alimentos sustentables –agroecológicos. Según las fuentes consultadas, estas zonas conformaban espacios entre el área rural y la urbana que hoy, con el crecimiento poblacional y la presión inmobiliaria, desaparecieron dando lugar a muchos conflictos ambientales y de contaminación: “hoy se comienza a fomentar mediante la provisión de insumos, capacitación y consensos la reconstrucción de estas fases de transición entre lo rural con lo urbano con la finalidad de proveer a su ciudadanía alimentos más saludables y se impulsa la autonomía alimentaria para la ciudad. Los productores periféricos hagan la transición a lo agroecológico” (Fuente:

<sup>9</sup> Nos referimos específicamente al Programa de Agricultura Urbana creado en el año 2002, para un análisis profundo de la implementación de esta acción estatal consultar Lilli, 2015.

Portal de noticias digital). En este sentido, estas acciones hacen convenio entre la Pcia. de Santa Fe, la Municipalidad de Rosario y la Comuna, impulsando “vivir en un ambiente más sano, lo que implicó “un cambio muy significativo en las familias productoras porque, por ejemplo, antes no acercaban a sus hijos a los lotes productivos y hoy integran a su familia en el trabajo”(Fuente: Portal de noticias digital).

A partir de nuestro trabajo etnográfico, identificamos que en la Comuna, algunas de las familias del Movimiento se integraron al Proyecto y por tanto dividen el campo y diferencian su trabajo entre la *producción convencional* y la que se encuentra en *transición* hacia un modelo productivo agroecológico. Los canales de comercialización para las producciones de éste último, son dispuestos por el estado (comunal y municipal) en función de los controles correspondientes que habilitan una producción sin agroquímicos<sup>10</sup>. Al respecto los productores relatan que es dificultosa la transición, la cual depende y está condicionada por varios factores: en primer lugar el modo productivo implica la utilización de preparados e insumos desconocidos –en la mayoría de los casos- por los mismos productores quienes deben capacitarse permanentemente. Asimismo las herramientas específicas son otorgadas por los programas estatales, a través de proyectos y créditos sociales -razón por la cual muchos productores deciden vincularse al mencionado Proyecto- que implican diferentes gestiones y modos de participar en relación con el estado. En segundo lugar, analizamos que las pérdidas que puedan ocasionar estas producciones –en términos de menor productividad- conforman una de las causas principales para la utilización, aunque sea en menor cantidad, de agroquímicos que puedan “salvar” las cosechas y sostener un ritmo de producción y venta.

Por último, la transición en términos agronómicos, implica un proceso de larga duración en el tiempo para poder garantizar que la producción no contenga tóxicos ni contaminantes. Es decir que, para muchos productores es un riesgo la “espera de buenas cosechas” en base a este modelo productivo, ya que al no ser propietarios de la tierra, no cuentan con una “tenencia segura” sobre el mismo.

Nos interesa destacar –a modo de hipótesis- que más allá de lo que “prescriba” el enfoque agroecológico, el Movimiento retoma esta noción para reelaborar acciones estatales y construir reivindicaciones para el sector, que articulan una demanda y disputa por el acceso a la tierra. En tal sentido, nos posicionamos desde una perspectiva que aborda como se tejen los procesos de apropiación de los recursos vehiculizados por Programas estatales, en el marco de procesos de hegemonía, retomamos así, el concepto de la política como objeto de demanda colectiva (Manzano, 2013).

Recuperamos parte de nuestros registros etnográficos que muestran la heterogeneidad de prácticas y sentidos y las tensiones que se producen en relación a

---

<sup>10</sup> El estado provincial y local destina espacios de venta exclusiva para las producciones agroecológicas que se vinculan a los programas de desarrollo sustentable. El acceso a Ferias es controlado por agentes estatales.

esas acciones estatales. Alberto es el único que es propietario de la tierra y produce junto a sus dos hijos y a su esposa. Está a punto de jubilarse. Cuando lo interrogué por su modo de producir, y de si estaba inserto en el Proyecto de “producción sustentable”, me respondió que él siempre produjo de la misma manera, *sin químicos, todo crece nomás*. Pero que la técnica (el Programa se ejecuta a través de una primera visita de parte de Ing. Agrónomos que analizan cada situación particular) le señaló que debían hacerle los estudios correspondientes al suelo para poder certificar que esa producción era libre de agro tóxicos. Esta “certificación” implica una serie de trámites, gestiones y esperas que no siempre van de la mano con los “tiempos” de la producción, pero representan la única forma de “legalizar” sus producciones y poder acceder a subsidios y ferias estatales para comercializar.

El caso de Beatriz y Claudia, es diferente. Ellas forman parte del Proyecto hace dos años, y fueron visitadas por técnicos e ing. Agrónomos, quienes las capacitaron y brindaron las herramientas e insumos necesarios para llevar adelante la transición. Al mismo tiempo participan de ferias y actividades y eventos organizados por la Municipalidad de Rosario, y la Pcia. de Santa Fe, como muestra de las producciones agroecológicas. Además son convocadas para compartir sus experiencias y dar talleres en función de sus trayectorias. En sus relatos aparecen malestares ya que necesitan ampliar sus nichos de mercado –más allá de las Ferias estatales- y desde el Programa aún no les otorgan autorización.

Por último recuperamos los casos de Roberto y Jopo -el primero es arrendatario en el campo de Beatriz y le subalquila una habitación en su casa y Jopo divide su jornada laboral con un empleo de contrato temporal en el Municipio- quienes no logran acceder a los que se “demanda” y prescribe desde el Programa y lograr así la certificación pertinente, ya que no pueden participar de las reuniones y convocatorias por diversos motivos.

Los diferentes casos, muestran la heterogeneidad de las trayectorias y tramas con las que se tensiona la agroecología como política pública en las vidas cotidianas de los productores. Los malestares y tensiones que observamos al interior del grupo, giran en torno a conseguir un lugar en la Feria, a garantizar y “mostrar” que la producción sea libre de agro tóxicos y a recibir herramientas e insumos; de este modo fuimos reconstruyendo que uno de los motivos para poder participar del Programa estaba dado por las relaciones interpersonales construidas con los agentes estatales. Al mismo tiempo, analizamos que llevar adelante la transición a la agroecología, excede el enfoque normativo y el deseo de producir de otra forma, y vincula condiciones materiales y estructurales de los productores.

Por último, recuperamos otro registro etnográfico que da cuenta de cómo la reelaboración de la *agroecología* de parte del Movimiento, posibilita la construcción de demandas por el acceso a la tierra como *bien común*<sup>11</sup>. Domínguez (2017) señala que desde

---

<sup>11</sup> No desconocemos que la categoría tanto política como analítica de “bien común” suscita un gran debate en la literatura que aborda experiencias colectivas, las cuales emergen interpelando sentidos y prácticas del “saber

el concepto de *bien común* los movimientos sociales, políticos, indígenas y campesinos comienzan a visibilizar significaciones en torno a la naturaleza, no como capital, ni como conjunto de ecosistemas a conservar, como mercancía o como objeto, sino que por el contrario aparece asociada con “la vida”, con “todo lo que nos rodea”, a partir de su ser/estar con la tierra. Significa sostener esta ligazón que se expresa en el derecho a la tierra y el territorio, y en la lucha por un proyecto de vida.

En el mes de febrero, tuve la posibilidad de participar y acompañar a los productores al 2º Plenario Nacional<sup>12</sup>, allí pude presenciar la realización de un taller en el que se trataba específicamente la temática de la agroecología; las problemáticas que se ponían en discusión, a través de los relatos, tenían que ver con la dificultad de la conversión hacia otro modelo productivo, cuando el acceso a la tierra no está garantizado para los productores que son arrendatarios y/o medieros -debido a que no existe una legislación clara y las tarifas de los servicios son sumamente altas. Es decir, que los propietarios de la tierra *te pueden echar en cualquier momento. No tenemos garantizado la continuidad de nuestras producciones*. En ese espacio colectivo se debatió y compartieron “experiencias” en las que se había logrado la conversión hacia la agroecología, enfatizando en el esfuerzo por obtener la “seguridad” de las tierras producidas –en algunos casos a través de negociaciones y tomas de tierras. En tal sentido, se proyecta que una de las demandas a profundizar por el Movimiento, sería luchar por una ley de arrendamientos y por el acceso a la tierra, entendiendo esta última como *bien común*, argumentando: *nosotros producimos alimentos sanos y de calidad para la ciudad*.

Observamos que en el marco del proceso organizativo, político-sindical del Movimiento se impulsa la construcción colectiva en torno a la agroecología –como demanda al estado- la cual se inscribe en una lucha más amplia de reivindicaciones como el acceso a la tierra, en el marco de un campo transaccional. En ese proceso, se ponen en juego diversos elementos los cuales forman parte del “hacer” (el trabajo) y el “estar” en la política; en el que prevalece una identidad común, las representaciones del ser pequeño productor y migrante como la importancia otorgada a la producción de alimentos para la ciudad.

## A MODO DE CIERRE

A continuación nos interesa retomar los núcleos claves elaborados en el escrito con la intención de dejar abiertos interrogantes que nos permitan seguir profundizando y ahondando en la problemática. Asimismo nos resultará fructífero el intercambio que se pueda establecer en este espacio de trabajo.

---

hegemónico” bajo el modo de producción capitalista. Por falta de espacio no nos detendremos en esta discusión.

<sup>12</sup> Me refiero al 2º Plenario realizado por el Sector Rural del MTE; llevado adelante en la ciudad de General Pico (Pcia. de La Pampa). Allí participaron más de 300 productores y campesinos de todo el país.

En primer lugar, describimos las particularidades del sector rural que al incorporarse al interior del Movimiento, articula con sectores “urbanos” y aún reclama específicos para el trabajo con la tierra. De este modo, consideramos dar cuenta de cómo el reconocerse y “estar” en el Movimiento como parte de la *economía popular*, posibilitó a los productores hortícolas no solamente agruparse gremialmente y acceder a determinados beneficios (como por ejemplo el salario social complementario o la comercialización en espacios alternativos); si no que identificamos modos de estar y hacer que configuran el trabajo y la política en lo cotidiano. En tal sentido recuperamos las palabras de una de nuestras informantes claves: *a mí me gusta estar en el grupo (refiriéndose al MTE) porque no nos obligan a cumplir o a decir cosas*”. Es decir que estas experiencias exceden la “informalidad” de sus prácticas económicas y muestran procesos de producción de política colectiva (Fernández Álvarez, 2016).

Nos planteamos aportar a la literatura que se centra en el estudio de la agroecología, considerada como un enfoque para el cambio social por parte de los movimientos sociales y campesinos en Argentina; así como a la bibliografía que analiza las limitaciones y posibilidades que ofrece como alternativa al modelo agroindustrial formulado por acciones estatales específicas. En tal sentido propusimos una perspectiva etnográfica y un enfoque relacional, que nos permitiese desplazar la mirada desde lo normativo o predefinido por el enfoque agroecológico, para dar cuenta de tensiones y reelaboraciones de parte del sector englobado en la economía popular. Analizamos que la implementación del Programa de Producción Sustentable y a partir de la relación con los agentes estatales se promueven y encorsetan representaciones y significaciones en torno a la agroecología, que se tensionan en las tramas cotidianas.

En este marco es que entendemos que puede ser un aporte dar cuenta de cómo la agroecología es configurada como objeto de demanda y en esa construcción política se inscribe en luchas por el acceso a la tierra, entendida como bien común. Como expresamos a partir de los registros de campo, más allá de lo prefigurado y del deseo y convicción de los productores por realizar la transición hacia la agroecología, reclaman por condiciones materiales y estructurales que atraviesan el espacio de trabajo cotidiano.

Este análisis se encuentra en una fase preliminar, el cual seguirá siendo profundizado. Es nuestra intención contribuir a la comprensión de la emergencia de procesos de organización colectiva en torno al trabajo con la tierra, en el marco de procesos hegemónicos.

## BIBLIOGRAFÍA

ACHILLI, E. (2005) Investigar en antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio. Laborde Editor. Rosario.

ALTIERI, M. y TOLEDO, V. (2010) “La revolución agroecológica de América Latina: Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino”. En *El Otro Derecho* (no. 42 dic 2010). Editorial ILSA. Bogotá 21T <http://biblioteca.clacso.org.ar/Colombia/ilsa/20130711054327/5.pdf>21T

BARSKY, A. (2013) “Gestionando la diversidad del territorio periurbano desde la complejidad de las instituciones estatales. Implementación de políticas públicas, para el sostenimiento de la agricultura, en los bordes de la región metropolitana de Bs As (2000-2013)”. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

BENENCIA, R. (2012). Transformaciones en la horticultura periurbana bonaerense en los últimos cincuenta años. El papel de la tecnología y la mano de obra. Recuperado de <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2012/08/roberto-benencia.pdf>.

DOMINGUEZ D. (2017) “La agroecología como dimensión de la disputa por modelos agrarios en Argentina”, Actas del VIII Simpósio Internacional de Geografía Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografía Agrária– Agroecologia, Curitiba, Brasil. ISSN: 1980-4555

FEITO C., (2016): “Modalidades de intervención social para agricultores familiares periurbanos de La Matanza. Provincia de Buenos Aires, Argentina”. En *Revista Estudios Rurales*, Vol 5, N° 10, ISSN 2250-4001, CEAR-UNQ, Buenos Aires, mayo de 2016 pp 1-20

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. I. (2016) *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*. Editorial Biblos – Investigaciones y Ensayos. Bs As.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, MI (2016) “Experiencias de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienestar(es) desde la economía popular” *Revista Ensamblés en sociedad, política y cultura*. Número 4.

GABRINETTI, M. (2017) “Condiciones del trabajo agrario en el partido de La Plata: percepciones y valoraciones por parte de los trabajadores”. En actas del 13º Congreso ASET, Bs. As.

GAGO, V. (2014) *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular- 1a ed. -* Buenos Aires: Tinta Limón.

GARCÍA, M. Y LE GALL (2009) *Reestructuraciones en la Horticultura del AMBA: tiempos de boliviano*. IV congreso argentino y latinoamericano de antropología rural, Mar Del Plata, Argentina.

GIARRACCA, N. Y M. TEUBAL, (2006). *Democracia y neoliberalismo en el campo argentino. Una convivencia difícil*. Biblioteca Virtual CLACSO.

GRIMBERG, M. (2009) “Poder, políticas y vida cotidiana: un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. En *Revista Sociología e Política* vol. 17, nro. 32.

LANDINI, F.; LACANNA, M. C.; MURTAGH, S. (2013). “Procesos asociativos y vínculo entre extensionistas y pequeños productores desde un perspectiva psicosocial”, en *La agricultura familiar en la Argentina: diferentes abordajes para su estudio*. Bueos Aires, INTA, pp. 257-278.

LATTUCA, A. (2011) “La agricultura urbana como política pública: el caso de la ciudad de Rosario, Argentina”. En *Revista Agroecología* n° 6. Disponible en: <<http://revistas.um.es/agroecologia/article/view/160711>>.

LILLI, L. (2015) “El trabajo con la tierra”: La experiencia de los huerteros urbanos que participan de un Programa Social, en la ciudad de Rosario”. Tesis de Licenciatura. Inédita. Facultad de Humanidades y Artes (UNR).

- MANZANO V. (2008) “*Etnografía de la gestión colectiva de políticas estatales en organizaciones de desocupados de La Matanza-Gran Buenos Aires*”. En Revista Runa, Nº 28. Buenos Aires.
- MANZANO V. (2013) La política en movimiento. Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del gran Bs As. PROHISTORIA Ediciones, Rosario.
- MUNICH, P. (2011) “El Programa de Agricultura Urbana de Rosario, Argentina: una experiencia de agroecología urbana desde la política pública”. ISEC- UNC. Disponible en <http://hdl.handle.net/10396/9784>
- MUSCIO, L. (2017) “Agroquímicos en cuestión, prácticas en tensión. El uso de insumos agropecuarios y el cuidado del medioambiente en productores familiares del partido de Lobería (Buenos Aires)”. En Revista *Trabajo y Sociedad*, núm. 29, pp. 157-176. UNSE, Santiago del Estero, Argentina.
- NAVARRETE, C. (2017) “El enfoque agroecológico: Una alternativa al Modelo Agroindustrial”. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Rosario.
- NEIMAN G., (2017), “Los trabajadores agrícolas: vulnerabilidades, derechos y políticas“. Disponible en: <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/blogs.dir/219/files/2017/05/REVISTA-93-086-NEIMAN.pdf>
- PONCE, M. (2011) “Mujeres y agro ecología en la experiencia de Rosario, Santa Fe. Grupo de Huerteras de Rosario que trabajan integradas al Programa de Agricultura Urbana”. Tesis de Maestría. UNC.
- PROPERSI p. (2006) Persistencia y cambio de las unidades de producción hortícola en el Cinturón Verde del Gran Rosario. En Mundo Agrario. Revista de *Estudios Rurales*, vol. 7, nº 13. Centro de Estudios Histórico Rurales. Universidad Nacional de La Plata.
- PROPERSI P, ALBANESI, R., BURZACA, L.; DURÉ, L. (2009) “Construcción y apropiación social del conocimiento. Estrategias de intervención referidas a la salud de trabajadores hortícolas del Gran Rosario”. Ponencia presentada en III Congreso Nacional de Extensión Universitaria. ISBN 978-987-657-086-2.
- ROCKWELL, E. (2009) La experiencia etnográfica, historia y cultura en los procesos educativos. Editorial Paidós. Bs As.
- Roig, A. (2014): “Financierización y derechos de los trabajadores de la economía popular”, documento de trabajo del Programa de “Desigualdad y Democracia”, con apoyo de la Fundación Heinrich Böll.
- SEOANE, J. (2017) Las (re)configuraciones neoliberales de la cuestión ambiental: una arqueología de los documentos de Naciones Unidas sobre el ambiente 1972-2012. Edición Luxemburg, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Pp 69-130.
- SEVILLA GUZMAN, E. (2006) Perspectivas Agroecológicas de sociología y estudios campesinos hasta el pensamiento agrario. Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- TEUBAL, M. (2003). “Globalización y nueva ruralidad en América Latina”, en: Sala de Lectura de la Biblioteca Virtual CLACSO
- ZULIANI, S.; et al. (2003). “Modificaciones estructurales en las Pymes hortícolas del cinturón rosarino (Argentina) ante los cambios del contexto nacional”. *Revista de la Facultad de Ciencias Agrarias*. Año 3. Número 3.

## **Fuentes**

Portal digital del Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE)

Portal digital de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)

Portal digital de la Municipalidad de Rosario

Artículos periodísticos:

<https://www.rosarioplus.com/ensacoycorbata/Huerteros-del-Cinturon-Verde-se-animan-al-analisis-contra-agrotoxicos-20171014-0013.html>

“*Cinturón Verde*” tapa en Rosario 12-Página 12. Publicado el 12/12/17.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **LOUCURA, PARTICIPAÇÃO SOCIAL E DESINSTITUCIONALIZAÇÃO NOS RELATÓRIOS DAS CONFERÊNCIAS NACIONAIS DE SAÚDE MENTAL**

*Lilian Chaves*

PPGAS/UFRN

### *Resumo*

No Brasil, desde 2015, as trocas de gestores e as mudanças na Política Nacional de Saúde Mental fizeram com que o campo da saúde mental voltasse a figurar nas arenas dos debates políticos de ampla divulgação. Tais mudanças vêm causando contestações e disputas acerca da operacionalização da política de saúde mental, considerando o disposto na lei 10.216 e o que foi pactuado nas Conferências Nacionais de Saúde Mental. Uma das principais acusações direcionadas às mudanças efetivadas e/ou propostas é a de retrocesso para modelos centralizados em práticas hospitalares e não comunitárias, isto é, retrocesso no esforço de desinstitucionalização que dá o tom da luta pela reforma psiquiátrica desde o final da década de 1970. A lei 10.216 e as Conferências são produtos de um período marcado pela participação social nos processos de construção de políticas públicas; participação que reforça a busca e a defesa da cidadania, sobretudo, para indivíduos que historicamente foram silenciados e alijados da vida social e dos laços de contratualidade. Assim, a partir das considerações antropológicas sobre documentos burocráticos e suas capacidades de criarem realidades, este artigo objetiva revisar como as questões referentes à participação social e a desinstitucionalização aparecem nos relatórios finais das Conferências. Objetiva-se ainda apontar os contornos que a loucura ganha nesses documentos construídos em diálogos com diversas esferas e que fundamentam políticas.

Palavras-chave: Saúde Mental; participação social; desinstitucionalização; documentos

## **MADNESS, SOCIAL PARTICIPATION AND DEINSTITUTIONALIZATION IN THE REPORTS OF THE NATIONAL MENTAL HEALTH CONFERENCES**

### *Abstract*

In Brazil, since 2015, the exchanges of managers and the changes in the National Mental Health Policy have made that the field of mental health return in the arenas of wide-ranging political debates. Such changes have been causing contestations and disputes about the operationalization of mental health policy, considering the provisions of Law 10.216 and what was agreed in the National Mental Health Conferences. One of the main accusations directed to the made changes or proposed is a regression to models centered on hospital and non-community practices, that is, a regression in the deinstitutionalization effort that sets the tone of the struggle for

psychiatric reform since the late 1970s. The law 10.216 and the Conferences are products of a period characterized by social participation in the processes of public policy-making; participation that reinforces the search and defense of citizenship, especially for individuals who have historically been silenced and abandoned from social life and from contractual ties. Thus, from the anthropological considerations about bureaucratic documents and their capacity to create realities, this article aims to revisit how the issues related to social participation and deinstitutionalization appear in the final reports of the Conferences. It is also intended to point the contours that the madness gains in these documents constructed in dialogues with diverse spheres and which underpin policies.

Keywords: Mental Health, social participation, desinstitutionalization, documents.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é um pequeno recorte de uma pesquisa maior que venho desenvolvendo com os documentos brasileiros que impactam e organizam o campo da saúde mental na contemporaneidade<sup>1</sup>. Ele se inspira e se ancora nas reflexões antropológicas sobre documentos burocráticos que ganharam força da década de 1980 em diante. Uma abordagem antropológica dos documentos vem ao encontro do desafio apontado por Hull (2012) de olhar para os documentos, em vez de olhar somente através deles. Segundo o autor, o olhar para os documentos burocráticos pode recair nos aspectos estéticos (concentrando-se nas formas e formatos), afetivos (concernente ao encontro dos indivíduos com os documentos) e sógnicos (relativo aos modos como os documentos ligam pessoas, coisas, lugares, tempos, normas e formas de socialidades). As pesquisas com os documentos demonstram as capacidades destes para o controle administrativo e para a construção de sujeitos, objetos e socialidades.

Segundo Vianna (2014) os documentos, enquanto objetos socialmente construídos possuem a capacidade de construir realidades sociais, seja operando limitações de identidades, seja orquestrando e expondo intervenções administrativas. Lowenkron e Ferreira (2014) chamam a atenção para o fato dos documentos trazerem, aderidos em si, relações de poder das esferas implicadas em suas construções e aplicações. Os documentos permitem desvelar um conjunto de relações micropolíticas em voga no contexto das suas criações e operacionalizações. Cunha (2004, 2005), ao focar os documentos guardados em arquivos, pondera que estes são resgatados em tempos de disputas por serem vistos como portadores de autenticidade e como testemunhos base para processos macros, de construção de áreas de conhecimento à construção de Nação.

Nesse âmbito, a minha intenção é revisitar os relatórios das Conferências Nacionais de Saúde Mental para apreender como estão dispostas e articuladas as questões em

---

<sup>1</sup> Este trabalho faz parte do projeto “Levar a sério os pontos de vista dos loucos e as suas implicações nas discussões sobre a loucura na contemporaneidade”, desenvolvido no âmbito do PNPd/CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

torno da loucura, da participação social e da desinstitucionalização. Esse objetivo se justifica pelas mudanças que vem ocorrendo na Política Nacional de Saúde Mental, de 2015 em diante, relativas à troca de gestores, ênfases em dispositivos e prioridade nos financiamentos. Essas mudanças, implantadas de forma atropelada, nos interpelam a buscar pelo lugar da participação social e da desinstitucionalização no processo brasileiro de Reforma Psiquiátrica em curso desde o final da década de 1970. As discussões em torno da participação social e da desinstitucionalização conformam as maneiras como a loucura vem sendo tratada pelo Estado nas últimas quatro décadas.

#### Mudanças na política nacional de saúde mental

Desde 2015, o campo da saúde mental voltou a figurar como assunto político de ampla divulgação devido à nomeação de Valencius Wurch para o cargo de Coordenador Geral de Saúde Mental, Álcool e outras drogas. Chaves (2016) apontou que a nomeação de Valencius foi contestada por movimentos, entidades e pessoas (profissionais, usuários, familiares e pesquisadores) que defendem uma assistência psiquiátrica centrada na atenção comunitária e extra-hospitalar, ancorada em premissas antimanicomiais. Tal contestação se deu por causa da trajetória profissional do gestor que atuou, durante a década de 1990, como diretor de um hospital psiquiátrico privado conhecido pelas rotinas de violências e maus-tratos, como a aplicação desmensurada de ECTs, a falta de alimentos para os pacientes, e etc. Para as pessoas e entidades que se colocaram contrários à nomeação do gestor, a situação era absurda, uma vez que se escolhia para coordenar a política nacional de saúde mental, um profissional cuja trajetória se dera gerenciando uma estrutura asilar e violenta, a Casa de Saúde Doutor Eiras em Paracambi - RJ.

Por outro lado, a escolha do então gestor contou com o apoio de entidades e pessoas que creditavam à sua experiência a capacidade de aperfeiçoar a Política Nacional de Saúde Mental, enfatizando um modelo de atenção misto, onde se busca resgatar e reafirmar o lugar do hospital psiquiátrico na rede de atenção, o hospital como *lócus* da ciência. Para essas pessoas, a Política de Saúde Mental estava tomada por um viés ideológico que desativou leitos em hospitais psiquiátricos sem expandir a contento a rede de serviços extra-hospitalares, ocasionando um caos na assistência que poderia ser visto pelo cenário de aumento de suicídios, desassistência no sistema penitenciário, mortes e violências.

Chaves (2016), considerando as reações contrárias e favoráveis, chama a atenção para uma polarização subsidiada pelas acusações – hospitalocêntrico, capscêntrico, ideológico, manicomial, etc – e que ganhou a concretude dos documentos, como as notas de entidades (ABRASCO, ABP, Ministério da Saúde). O recurso à acusação é, como propôs Velho (1987), uma estratégia para delimitar fronteiras, manipulando poder e organizando emoções. A delimitação de fronteiras é um esforço político, se resgataremos a noção de política de Barnes (2010), enquanto um processo de influenciar as ações e atitudes das

pessoas, mobilizando apoio para interesses específicos. Tal polarização evidencia que a política nacional de saúde mental está em disputa e que um dos centros das disputas é justamente o lugar do hospital psiquiátrico, que para uns é chamado de hospício, de manicômio, para outros de hospital especializado.

Ambas as reações, a favor e contrárias, afirmavam o compromisso com o processo de reforma psiquiátrica e defendiam que os seus pontos de vista eram consonantes a lei 10.216. Dessa maneira, é possível vislumbrar que na verdade se disputam expectativas de reforma que se traduzem em propostas diferentes para a organização e efetivação da assistência. Para Chaves (2018, no prelo), os documentos ocuparam um papel importante na disputa do ano de 2015-2016, uma vez que a própria disputa foi documentada e publicizada a partir de notas, e em cada nota buscou-se recuperar documentos importantes para área como o projeto de lei 3657 de 1989, a lei 10.216 de 2001, e a portaria 3088 de 201, a fim de justificar o ponto de vista de cada lado. O manejo dos documentos se deu principalmente pelo esforço de interpretá-los de forma fragmentada, enfatizando os pontos que coadunam com as posições defendidas, ora exacerbando exceções, ora desconsiderando-as.

No final de 2017, a Comissão Intergestores Tripartite (Ministério da Saúde, Conselho Nacional de Secretários Estaduais de Saúde/CONASS e Conselho Nacional de Secretários Municipais de Saúde/CONASEMS) aprovou mudanças na Política Nacional de Saúde Mental, sob protestos de diversas entidades, profissionais e pesquisadores, e apoio de outros. É interessante ressaltar que existe uma continuidade em relação às entidades que foram contra e a favor da nomeação de Valencius, e as entidades que se colocaram contra e a favor das mudanças na Política Nacional de Saúde Mental, o que mais uma vez evidencia os polos anteriormente sinalizados e a disputa por modelos de assistência. As mudanças na Política Nacional de Saúde Mental foram anunciadas por via da Resolução CIT nº 32 de dezembro de 2017.

O objetivo da Resolução CIT nº 32 é estabelecer “*as diretrizes para o fortalecimento da Rede de Atenção Psicossocial*” (Comissão Intergestores Tripartite, 2017). Nessa resolução, foram estipulados os componentes da rede, figurando, dentre eles, os Hospitais Psiquiátricos Especializados; estes não constavam na Portaria 3.088 de 2011 (Brasil, 2011) que vinha organizando a Rede de Atenção Psicossocial. Embora o artigo 5º dessa resolução resolva “*Vedar qualquer ampliação da capacidade já instalada de leitos psiquiátricos em hospitais especializados, reafirmando o modelo assistencial de base comunitária*”; o artigo 9º resolve “*Ampliar a oferta de leitos hospitalares qualificados para a atenção a pessoas com transtornos mentais e/ou com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas*”, estimulando a qualificação e expansão de leitos em enfermarias especializadas em Hospitais Gerais e reajustando o valor de diárias para internação em hospitais especializados conforme o

porte do Hospital. O artigo 11º propõe “*Fortalecer a parceria e o apoio intersetorial entre MS/MJ/MDS/MT em relação às Comunidades Terapêuticas*”.

Depois da aprovação dessas mudanças, foram alteradas as portarias de Consolidação nº 3 e nº 6, respectivamente sobre as redes de saúde e as transferências de recursos, colocadas em vigor em setembro de 2017 (Brasil, 2017a e 2017b). Tais portarias foram alteradas através da portaria 3.588 de dezembro de 2017 (Brasil, 2017c) que, além de reforçar o retorno do hospital psiquiátrico especializado para a rede, estabeleceu os ambulatórios de saúde mental, as Unidades Ambulatoriais Especializadas. Essas mudanças foram duramente criticadas devido aos seus teores (principalmente a tendência a se criar minimaniciômios nas enfermarias e o endosso das comunidades terapêuticas) e porque não foram discutidas abertamente e com participação social. A ausência da participação social nessas discussões e decisões rompe com uma prática defendida e buscada desde o início do processo brasileiro de reforma psiquiátrica e que conferiu legitimidade aos esforços pactuados de desinstitucionalização.

A participação social segundo Avritzer (2012) e Ciconello (2008) cresceu nos anos de abertura democrática e se ampliou alcançando as esferas de construção de políticas nacionais, onde as Conferências Nacionais figuram como ponto alto. Avritzer (2012) sinaliza para a importância de se perceber os impactos que as deliberações das Conferências fazem nas discussões e produções legislativas, reforçando a democracia representativa e modificando o panorama participativo. Ciconello (2008), por sua vez, afirma que a participação social é uma tentativa de partilhar do poder em processos decisórios que se concentra no espaço da democracia representativa, em outras palavras, é uma tentativa de abrir o Estado. O processo brasileiro de reforma psiquiátrica, desde as suas primeiras mobilizações, é constituído por práticas participativas, onde as Conferências Nacionais de Saúde Mental assumem uma centralidade para o avanço dos direitos dos portadores de transtornos mentais e da reorientação da assistência. Por esse motivo, decisões que não são colocadas para debates geram ondas de indignação e atualizam disputas em torno da operacionalização da política nacional de saúde mental.

## **AS CONFERÊNCIAS NACIONAIS DE SAÚDE MENTAL EM PERSPECTIVA**

O projeto de lei 3.657 de 1989, que abre as discussões legislativas que culminam na lei 10.216, baseia as suas premissas nas decisões pactuadas na I Conferência Nacional de Saúde Mental ocorrida em 1987, após a 8ª Conferência Nacional de Saúde, marco para a Reforma Sanitária, e antes da constituinte. A primeira Conferência (Ministério da Saúde, 1988) é muito importante porque trouxe os pontos mais urgentes a serem atacados no que tangia a assistência psiquiátrica e a garantia de direitos para “o doente

mental” e colocou em questão a obrigatoriedade das Conferências e da participação social (sobretudo dos usuários dos serviços de saúde mental e familiares) nos processos decisórios e na construção de políticas.

A primeira Conferência Nacional de Saúde Mental é um desdobramento da 8ª Conferência Nacional e nesse âmbito marca a inserção da saúde mental no âmbito da saúde em geral e do desenvolvimento social, pactuando por direitos e legislação específica para os doentes mentais. A categoria doente mental é a que prevalece nas diretrizes dessa conferência e ela sinaliza para um avanço, se considerarmos as categorias anteriormente usadas nos documentos de governo como psicopata, toxicômano, louco furioso e louco de todo o gênero.

Nessa Conferência, a participação social é concernente à: participação efetiva da população organizada no processo de elaboração e implementação da reforma à partir da formação de Comissões de representantes de todos os segmentos da sociedade; participação na elaboração e controle das políticas e dos estabelecimentos de prestação de serviços; e criação de Comissão de Saúde Mental composta por representantes eleitos por profissionais de saúde e de entidades da sociedade civil. No que refere à participação social na reformulação do modelo de assistência, específica para os usuários dos serviços, pactuou-se pela constituição de uma comissão de usuários para discussão, acompanhamento e fiscalização das questões administrativas das unidades de saúde e na elaboração dos programas de trabalho.

A participação social tanto nos processos de elaboração de políticas quanto no cotidiano e funcionamento das unidades de saúde é um dos pilares do esforço de desinstitucionalizar e na conformação de novos sujeitos de direito. As diretrizes sobre a participação social permitem vislumbrar que a demanda pela extinção dos manicômios, mote dessa conferência, vem acompanhada pelo empenho de repensar conjuntamente as estruturas e de criar novos espaços para emergência de novos sujeitos, tendo em vista a luta pela garantia da cidadania plena aos doentes mentais. Isso demonstra que o que se pactua vem de demandas caras às pessoas impactadas pelas noções e serviços, e que as diretrizes ajudam a transformar a maneira como as pessoas são categorizadas, enquadradas em ordenações sociais, organizando as suas expectativas para a vida. A garantia da cidadania plena não se separa da preocupação de enxergar as pessoas com doença mental através de uma visão integral que necessita de outros profissionais para além dos médicos, outros profissionais capazes de contribuir com as suas considerações para a pluralização de categorias e um alargamento das possibilidades de ser.

A II CNSM, ocorrida em dezembro de 1992, contou com a participação efetiva “*dos usuários na realização dos trabalhos de grupo, nas plenárias, nos debates e tribunas livres*”, sendo marcada pelos depoimentos dos usuários (Ministério da Saúde, 1994, p.4). Além das

demandas de participação já pactuadas na I CNSM e reafirmadas na II CNSM, evocou-se a participação social para atuar na vigilância em saúde, via unidades de saúde, a fim de compreender o processo saúde-doença mental e intervir sobre as condições geradoras de sofrimento, especialmente, em escolas, fábricas, creches, locais de trabalho. Além disso, pactuou-se pela participação de segmentos sociais diversos na revisão obrigatória de todos os casos de interdição civil vigentes no país.

Nessa conferência, a busca pela desinstitucionalização foi ampliada para todas “*as instâncias com características manicomialis, tais como: asilo para idosos, instituições para menores, classes especiais e instituições penais, entre outras*” (Ministério da Saúde, 1994, p.7). Juntamente com as instituições definiu-se a importância de desinstitucionalizar os trabalhadores de saúde mental através de ações que permitissem com que eles destruíssem os seus manicômios mentais, objetivando uma atenção humanizada e a libertação do campo terapêutico. A ampliação que é perceptível nas diretrizes dessa conferência referente à participação social e a desinstitucionalização, se faz presente também na utilização de categorias que enquadram sujeitos; permanece a categoria doente mental, mas aparecem as categorias pessoas com sofrimento psíquico, transtorno mental e deficiência mental.

As premissas dessas Conferências se juntam às discussões legislativas na configuração do texto final da lei 10.216. Nota-se que a ementa do projeto de 1989, que enfocava a extinção dos manicômios, é substituída na lei 10.216 (Brasil, 2001) pela “*proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental*”. Chaves (2018, no prelo), explica que o texto da lei é fruto de várias negociações e suas frestas e silêncios são menos descuidos ou erros e mais relações de poder que se aderem nos documentos, sobretudo as advindas de negociações com a indústria farmacêutica e com o setor privado de saúde. Essas relações são pontos que permitem o manejo dos documentos em situações conflitantes.

No ano de 2001, ocorreu a III CNSM (Sistema Único de Saúde, 2002) com o objetivo de avaliar o processo de reforma psiquiátrica e propor novos caminhos para a sua efetivação. As suas diretrizes relativas à participação e à desinstitucionalização ganham um caráter operativo, definindo ações e dispositivos específicos. A respeito da participação social, há uma forte ênfase no “controle social”, composto pela fiscalização de serviços e gestão, uma vez que está em jogo a consolidação dos dispositivos tendo em vista a municipalização. Por sua vez, a desinstitucionalização é calcada em propostas concretas para a desospitalização, a redução de leitos e a criação de programas e serviços que garantam a inserção social e a retomada de laços de contratualidade. No relatório dessa conferência se aboliu a categoria doente mental, privilegiando as categorias: “pessoa portadora de transtorno mental”, “pessoa portadora de sofrimento mental”, “pessoa portadora de sofrimento psíquico”. As categorias utilizadas reforçam a dimensão da pessoa, a integralidade de um sujeito que não se equivale a uma doença ou patologia.

A IV CNSM (Sistema Único de Saúde, 2004) afirma que o campo da saúde mental pertence ao campo da saúde e o transcende, sendo, portanto, intersetorial. Essa concepção faz com que se demande a criação de novas estratégias de participação e a capacitação e qualificação de associações e movimentos para a prática participativa. A qualificação da prática participativa é importante porque se amplia as políticas a serem avaliadas e construídas em conjunto, aumentando com isso os espaços nos quais os movimentos e associações precisam se inserir e as dinâmicas de cada setor. Ainda no âmbito da participação, exigiu-se que se cumpra o que vem sendo pactuado nas conferências e que se garanta que os projetos legitimados pela população – deliberados em Conferência e aprovados por Conselhos – tenham continuidade, inclusive nas mudanças de gestão. Na esfera da desinstitucionalização, o enfoque recaiu na consolidação e aumento de estratégias considerando as áreas habitacionais, justiça, trabalho, renda, educação e cultura. As categorias presentes no relatório são usuários, pacientes, portadores de ou pessoas com transtorno mental, sofrimento mental e sofrimento psíquico, reafirmando mais uma vez as múltiplas dimensões que compõe a integralidade do sujeito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Olhar para os documentos é enxergá-los como objetos socialmente construídos, mas também como construtores de realidade, segundo a reflexão de Vianna (2014). As realidades que são capazes de construir impactam a maneira como os sujeitos são ordenados e também como passam a ordenar as suas expectativas para vida. Percebe-se, seguindo os documentos, que no campo da saúde mental, a participação social, a desinstitucionalização e a cidadania são inseparáveis, e atentar-se contra a participação é conseqüentemente atentar-se contra a desinstitucionalização, impactando a construção da cidadania, e vice-versa. A disputa por modelos e operacionalização de políticas tem um impacto muito grande nas possibilidades de viver das pessoas impactadas, nas possibilidades de se conceberem. Os relatórios das conferências são um mapa para reorientar caminhos e fortalecer estratégias em períodos que as disputas se acirram.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVRITZER, Leonardo. 2012. Conferências nacionais: ampliando e redefinindo os padrões de participação social no Brasil. *Texto para discussão 1739*. Rio de Janeiro: Ipea.

BARNES, Joan. 2010. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 171-204.

BRASIL. 2001. *Lei 10.216 de 06 de Abril de 2001*. Brasília.

\_\_\_\_\_. 2017 (a). Portaria de Consolidação GM/MS nº 3 de 28 de Setembro de 2017. Brasília.

\_\_\_\_\_. 2017 (b). Portaria de Consolidação GM/MS nº 6 de 28 de Setembro de 2017. Brasília.

\_\_\_\_\_. 2017 (c). *Portaria GM/MS nº 3.588 de 21 de dezembro de 2017*. Brasília.

CHAVES, Lilian. 2016. Modelos de assistência e identidades engendradas: notas sobre política e saúde mental no Brasil. *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, ABA, João Pessoa. Pp. 1-19.

\_\_\_\_\_. 2018 (no prelo). Dos eventos documentados aos documentos manejados: a política nacional de saúde mental em disputa. *Anuário Antropológico*, Brasília, Volume 43, nº2.

CICONELLO, Alexandre. 2008. A participação social como processo de consolidação da democracia no Brasil. In: GREEN, Duncan (ed.) *From poverty to power: how active citizens and effective states can change the world*. Oxfam International.

COMISSÃO INTERGESTORES TRIPARTITE. 2017. Resolução nº 32 de Dezembro de 2017.

CUNHA, Olívia. 2004. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, pp. 287-322.

\_\_\_\_\_. 2005. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 36, pp. 07-32.

DELGADO, Paulo. 1989. *Projeto de Lei nº 3.657/89*. Brasília: Câmara dos Deputados.

HULL, Matthew. 2012. Documents and bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, v. 41, pp. 251-267.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. 2014. Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, ABA, v. 11, n. 2, pp. 76-112.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. 1988. *I Conferência Nacional de Saúde Mental, 25 a 28 de Junho de 1987: relatório final*. Brasília: Centro de Documentação do Ministério da Saúde.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. 1994. *Relatório Final da II Conferência Nacional de Saúde Mental*. Brasília: Ministério da Saúde.

SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE. 2002. Relatório Final da III Conferência Nacional de Saúde Mental. Brasília, 11 a 15 de dezembro de 2001. Brasília: Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde.

SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE. 2010. Relatório final da IV Conferência Nacional de Saúde Mental – Intersetorial, 27 de Junho a 1 de Julho de 2010. Brasília: Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde.

VELHO, Gilberto. 1987. Individualismo e Cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

VIANNA, Adriana. 2014. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sérgio, SOUZA LIMA, Antônio; TEIXEIRA, Carla. *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **VISUAL ANTHROPOLOGY AND ENVIRONMENTAL EDUCATION IN THE CAMPOS BASIN, RJ: DESCRIPTION AND ANALYSIS OF THE TRAINING OF ARTISANAL FISHERMEN IN AUDIOVISUAL PRODUCTION FOR COMMUNITY COMMUNICATION PESCARTE<sup>1</sup>**

*Lilian Sagio Cezar*

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF)

### *Abstract*

This paper aims to describe and analyze the training process in “Audiovisual Production for Community Communication” and the videos developed by fishermen and artisanal fishers of the Gestor Group elected from the Environmental Education Project PESCARTE, in the Campos Basin, RJ. For this we will approach the assumptions of Visual Anthropology, especially the analysis of the “Videos nas Aldeias Project” as a theoretical-practical framework for training of traditional societies that communicate primarily from orality. Based on this critique, we describe the construction of the socio-educational proposal for communities of artisanal fishermen. We will focus on the construction and publication of the handout for the course, whose objective is to make accessible the production and use of images for artisanal fishermen, promoting educational processes that allow the production, appropriation and manipulation of their images according to their political and cultural projects. The preservation of significant images for collective memory acquires new meanings when placed at the disposal of their communities in a way that these subjects aim at and become protagonists of their future. Next, we describe the process of training fishermen in the 7 municipalities and analyze each of the videos resulting from the courses conducted between December 2017 and February 2018.

Keywords: Visual Anthropology, Community Communication, learning process, image

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada no 18th IUAES Word Congress (Florianópolis, 16-20/07/2018), no “OP 165. Teaching and research programs in audiovisual anthropology. Experiences and challenges. Programas de enseñanza e investigación en antropología audiovisual. Experiencias y desafíos” coordenado por Mariano Báez Landa, Gabriel Omar Alvarez. Agradeço aos coordenadores e aos demais colegas as críticas, questões e generosas contribuições apresentadas.

# **ANTROPOLOGIA VISUAL E EDUCAÇÃO AMBIENTAL NA BACIA DE CAMPOS, RJ: DESCRIÇÃO E ANÁLISE DA FORMAÇÃO DE PESCADORES ARTESANAIS EM “PRODUÇÃO AUDIOVISUAL PARA COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA” PESCARTE<sup>2</sup>**

## *Resumo*

Este artigo tem como objetivo descrever e analisar o processo de formação em “Produção Audiovisual para Comunicação Comunitária” e os vídeos desenvolvidos por pescadores e pescadores artesanais do Grupo Gestor, eleitos pelo Projeto de Educação Ambiental PESCARTE, na Baía de Campos, RJ. Para isso, abordaremos os pressupostos da Antropologia Visual, especialmente a análise do “Projeto Vídeos nas Aldeias” como um arcabouço teórico-prático para a formação de sociedades tradicionais que se comunicam principalmente da oralidade. Com base nessa crítica, descrevemos a construção da proposta socioeducativa para comunidades de pescadores artesanais. Focaremos na construção e publicação da apostila para o curso, cujo objetivo é tornar acessível a produção e uso de imagens para pescadores artesanais, promovendo processos educativos que permitam a produção, apropriação e manipulação de suas imagens de acordo com suas políticas e projetos culturais. A preservação de imagens significativas para a memória coletiva adquire novos significados quando colocada à disposição de suas comunidades de forma que esses sujeitos visem e se tornem protagonistas de seu futuro. Em seguida, descrevemos o processo de formação de pescadores nos 7 municípios e analisamos cada um dos vídeos resultantes dos cursos realizados entre dezembro de 2017 e fevereiro de 2018.

## **INTRODUÇÃO – O QUE É O PROJETO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL (PEA) PESCARTE?**

A construção e realização do Projeto de Educação Ambiental é uma medida mitigadora e acontece por exigência e determinação do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), no cumprimento do artigo 225 da Constituição Federal que estabelece “o meio ambiente ecologicamente equilibrado” como um direito e um “bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida”, impondo ao “Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. O IBAMA atua na promoção da Política Nacional de Educação Ambiental, instituída pela Lei nº 9795/99 e regulamentada pelo Decreto nº 4281/02.

É nesse contexto que em 2014 é iniciado o Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte, que obedece aos parâmetros e condicionantes da Nota Técnica CGPEG/DILC/IBAMA N.º 01/2010, Linha A e do Diagnóstico Participativo do PEA- BC realizado entre 2011 e 2012, tendo como principal finalidade a criação de uma rede social regional integrada por pescadores artesanais e seus familiares, buscando, por meio de processos educativos, promover, fortalecer e aperfeiçoar a organização comunitária e a qualificação profissional, bem como o envolvimento na construção participativa e na implementação de projetos

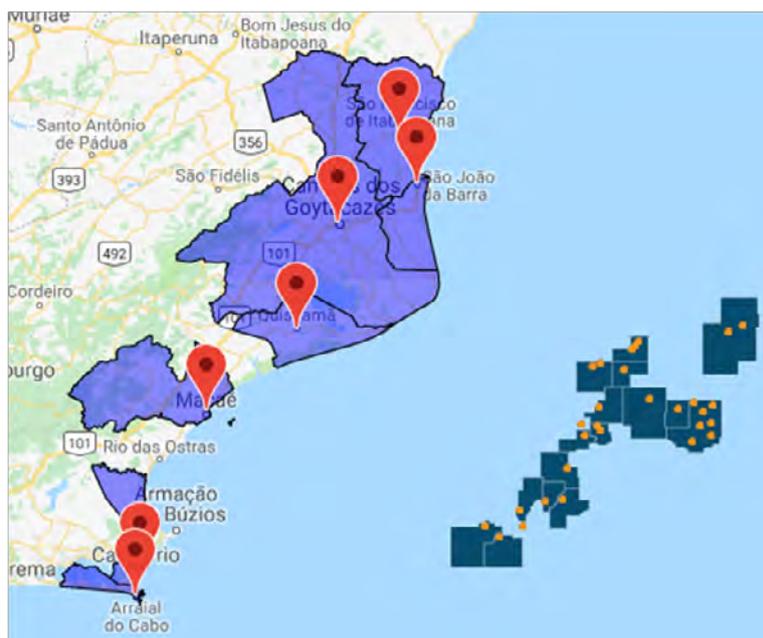
<sup>2</sup> Agradeço ao PEA Pescarte o financiamento da pesquisa e da ação educativa aqui descrita e analisada.

de geração de trabalho e renda na região da bacia de Campos. Dentro do âmbito do PEA Pescarte, foi construído o Grupo Gestor (GG) órgão de deliberação colegiado, instituído no âmbito do processo IBAMA Nº 02022.000466/2015-77, de caráter deliberativo, regulador, democrático e consultivo do projeto de geração de trabalho e renda a ser construído pelo próprio PEA Pescarte (TIMÓTEO, 2016). Sua criação obedece a uma adequação às exigências da Coordenação Geral de Petróleo e Gás - CGPEG/IBAMA como condicionantes das unidades do TAC<sup>3</sup> da PETROBRAS na Bacia de Campos. O GG é formado a partir de um processo democrático realizado por meio de votação secreta nas comunidades em que o PEA Pescarte atua, sendo elegíveis homens e mulheres atuantes na cadeia da pesca artesanal. Para romper a invisibilização das mulheres na pesca artesanal, lançou-se a estratégia de que qualquer pessoa da comunidade pesqueira poderia se candidatar ao GG e, cada eleitor teria direito a quatro votos, sendo os vinte mais votados eleitos para compor o órgão deliberativo e consultivo do PEA Pescarte, cujo período de atuação seria de dois anos, concomitante ao II Ciclo de Atividades desse PEA. Cada município integrante do projeto possui um GG que representa as comunidades pesqueiras da sua localidade. O GG tem como principal finalidade a articulação do PEA Pescarte junto à comunidade de pescadores artesanais, como forma de se alcançar o objetivo principal de promoção do fortalecimento da organização comunitária dos pescadores artesanais, por meio dos princípios da educação ambiental e da construção participativa de Projetos de Geração de Trabalho e Renda – GTR. As ações e/ou atividades educativas contam com a orientação e são executadas por professores, pesquisadores e técnicos do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF) e fiscalizados pelo IBAMA.

Os públicos alvo das ações educativas são pescadores/as artesanais e familiares. Os objetivos versam sobre o desenvolvimento de ações de educação ambiental e organização comunitária por meio de projetos de geração de trabalho e renda. As ações do PEA Pescarte estão sistematizadas e planejadas para acontecer dentro do período de 6 ciclos de atividades, sendo que um é de três anos e os demais com duração de dois anos.

---

<sup>3</sup> Termo de aprovação de conduta- disponível em : [https://www.petros.com.br/cs/groups/public/documents/documento/x2nv/bv9u/~edisp/2017\\_05\\_24\\_tac\\_petros\\_com\\_nota.pdf](https://www.petros.com.br/cs/groups/public/documents/documento/x2nv/bv9u/~edisp/2017_05_24_tac_petros_com_nota.pdf) acesso em 20 de fevereiro de 2018



**Mapa 1** – Área de Atuação PEA Pescarte localizada nas cidades atendidas: São Francisco de Itabapoana, São João da Barra, Campos dos Goytacazes, Quissamã, Macaé, Cabo Frio e Arraijal do Cabo.

As atividades do PEA Pescarte são desenvolvidas por sete equipes de técnicos em educação ambiental (formação multidisciplinar) com quarenta técnicos de vários níveis. O II Ciclo conta com quinze Linhas de Pesquisa que dão o suporte de produção de conhecimento, retroalimentação de dados e continuidade do Diagnóstico Participativo necessários ao acompanhamento das ações planejadas e realizadas, dos gargalos e conflitos existentes e/ou causados pelas ações em curso.

## HISTÓRICO E CICLOS DE ATIVIDADES DO PEA PESCARTE

Entre os anos de 2014 e 2015 se deu o I Ciclo de Atividades do PEA Pescarte que realizou atividades de mobilização comunitária, processo de pesquisa censitária e ações de educação ambiental que culminaram com o processo democrático de eleição dos Grupos Gestores de cada município atendido pelo projeto.

No ano de 2016 o PEA Pescarte sofreu interrupção do financiamento por divergência na forma de prestação de contas da fundação mantenedora do projeto e, concomitantemente, pressões políticas no âmbito macro para a desconstrução da Política Nacional de Educação Ambiental. Diante do quadro a equipe técnica, de pesquisadores e dos representantes eleitos dos Grupos Gestores (GGs) mantiveram mobilização voluntária realizando uma reunião mensal para o planejamento estratégico de formas de resistência e busca de apoio local, regional e nacional para a continuidade do projeto.

Em julho de 2017, após negociação de modelo alternativo de contratação uma nova fundação assume o processo administrativo financeiro do PEA Pescarte que passa a colocar em prática o II Ciclo de Atividades. Ao final do primeiro ano o IBAMA estende o período do II Ciclo PEA Pescarte por mais um ano compreendendo que essa fase demanda maior tempo de negociação e construção de processos educativos para que as comunidades escolham os projetos de geração de trabalho e renda que passarão a ser licitados, em conformidade com suas necessidades, anseios, valores e projeção de futuro e, concomitantemente, respeito aos saberes e fazeres relativos as tradições da pesca artesanal, ao meio ambiente e à busca de articulação das comunidades pesqueiras da Bacia de Campos. Para tanto estão sendo realizadas atividades de mobilização comunitária e educação ambiental; capacitação dos membros dos Grupos Gestores para letramento digital, economia solidária, construção de empreendimentos sociais, sensibilização e, não menos importante, leitura crítica e produção audiovisual.

## CONSTRUÇÃO DO CURSO (RE) UNE DEBATE SENSIBILIZAÇÃO EM LEITURA CRÍTICA E PRODUÇÃO AUDIOVISUAL

### OFICINA

- Carga Horária: 20h
- Realizada nos 7 municípios do litoral do Rio de Janeiro atendidos pelo projeto.
- Participantes: Pescadores e pescadoras artesanais integrantes do Grupo Gestor Pescarte.
- Período: entre fevereiro e março de 2018.



Em colaboração com o Geraldo Márcio Timóteo e Mariana Alcântara Ventromille produzimos a apostila Produção Audiovisual para Comunicação Comunitária – Pescarte (CEZAR, et. al, 2018)<sup>4</sup>. Com linguagem simples e ilustrada a apostila apresenta os principais pontos envolvidos na produção das mensagens geradas pelos grandes meios de comunicação hoje existentes.

<sup>4</sup> Documento na íntegra disponível em:

[https://www.academia.edu/36060592/Produ%C3%A7%C3%A3o\\_Audiovisual\\_para\\_Comunica%C3%A7%C3%A3o\\_Comunit%C3%A1ria](https://www.academia.edu/36060592/Produ%C3%A7%C3%A3o_Audiovisual_para_Comunica%C3%A7%C3%A3o_Comunit%C3%A1ria)

“Vamos começar abordando o panorama histórico da produção e circulação das imagens na mídia impressa, televisiva e cinematográfica pensando seus diferentes papéis, tanto para a construção de guerras como para a ampliação dos direitos civis, a construção da democracia e da cultura de paz. A partir desse olhar crítico iremos tratar a produção e compartilhamento de mensagens a partir dos princípios do diálogo intercultural e da comunicação comunitária. Ensinaresmos o passo a passo da produção de mensagens audiovisuais visando a sua utilização pelas comunidades pesqueiras atendidas pelo Projeto Pescarte e demais projetos de mitigação e educação socioambiental crítica desenvolvidos pelo IBAMA. Buscamos também apresentar os princípios básicos de leitura, uso e composição de imagem e som a fim de desenvolver competências de utilização dos recursos audiovisuais para diálogo cultural e comunicação comunitária. Objetivamos propor ações visando a construção de princípios norteadores de divulgação das demandas comunitárias por meio das diferentes redes e plataformas disponíveis na internet. (CEZAR et al., 2018: pg.4)

Para a realização desse material didático nos pautamos nos conteúdos abordados na introdução da disciplina “LEA 04554 - Métodos de Pesquisa e Imagem em Ciências Humanas, nos preceitos da Comunicação Comunitária e Popular e em aspectos do exitoso projeto de comunicação intercultural Vídeo nas Aldeias<sup>5</sup>.

Por meio da minha própria experiência em sala de aula junto aos alunos de graduação em Ciências Sociais, articuladas à necessidade de adequar os conteúdos de apresentação das potencialidades e especificidade da comunicação por imagens às expectativas e modos tradicionais de transmissão de conhecimento pautados na oralidade, desenvolvidos pelas comunidades pesqueiras é que nos dedicamos a seleção, escrita e editoração gráfica da apostila.

Diante do formato do PEA Pescarte e da adequação das atividades planejadas para a realização do curso à agenda de reuniões e demais formação oferecidas pelo PEA aos integrantes dos GGs, buscamos subsídios práticos na histórica produção de vídeos populares e comunitários no Brasil. Segundo Peruzzo (2008, pg. 3)

“Em síntese, a comunicação popular, alternativa e comunitária é expressão das lutas populares por melhores condições de vida, a partir dos movimentos populares, e representam um espaço para participação democrática do “povo”. Possui conteúdo crítico-emancipador e reivindicativo e tem o “povo” como protagonista principal, o que a torna um processo democrático e educativo. É um instrumento político das classes subalternas para externar sua concepção de mundo, seu anseio e compromisso na construção de uma sociedade igualitária e socialmente justa. Estes são conceitos da comunicação popular e alternativa das últimas décadas do século XX, assim como do início do século XXI.”

A área de comunicação popular, alternativa e comunitária constitui na América Latina um fértil campo de conhecimento e ação política desenvolvidas a partir da

---

<sup>5</sup> O Projeto Vídeo nas Aldeias desenvolve desde 1987 processos de intervenção focados na produção de vídeos pelas populações indígenas no Brasil. A produção resultante do projeto é extensa e pode ser acessada no canal de Youtube: <https://www.youtube.com/user/VideoNasAldeias>

década de 1960, junto ao movimento sindical e operário, às ações da Comissão Pastoral da Terra, dos centros de educação popular e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), tendo como fundamento teórico-metodológico a filosofia da práxis pautada nos constructos de Antonio Gramsci (2001) e Paulo Freire (1997). A comunicação popular nascente busca construir processos culturais de compartilhamento de conhecimento, crítica à sociedade capitalista envolvente por meio de experiências de compartilhamento de narrativas, relações interpessoais e produção conjunta de informações que partem da leitura crítica dos textos, imagens e som veiculados nos meios de comunicação de massa para transcodificá-los a partir do enfrentamento crítico dos dispositivos midiáticos existentes de dominação e construção de consenso (rádios, jornais, cinemas, revistas etc.). A comunicação popular, comunitária e alternativa desde seus primórdios atua a partir de princípios político-educativos a fim de permitir a produção, circulação, sistematização de conceitos teóricos e mensagens com propostas de viabilização de protagonismo e autonomia dos movimentos populares, o que contribuiu para o paulatino reconhecimento social da importância desses, permitindo o reconhecimento social de sua importância, sua descriminalização e reconhecimento político-conceitual enquanto Novos Movimentos Sociais (Gohn, 2007).

Pautado em aspectos da produção de conhecimento em antropologia visual e de processos de comunicação popular e comunitária projetamos que o objetivo da apostila e, concomitantemente, do curso seria:

“(...) oferecer capacitação inicial para a produção audiovisual e comunicação comunitária. Para isso partiremos da história e leitura das imagens que invadem e constituem nosso cotidiano de representações, buscando realizar a proposta de leitura crítica das mesmas. Assim, com base nas próprias imagens e em seus processos de produção, partiremos para a identificação dos potenciais de comunicação em rede a fim de começarmos a produzir e compartilhar nossa produção de imagens para assim também poder contar nossas histórias e narrativas, usando para isso as redes sociais, principalmente aquelas que permitem a defesa e valorização da pesca artesanal brasileira. Essa abordagem parte da compreensão de que o conceito de desenvolvimento sustentável se baseia globalmente nos recursos da diversidade e da promoção do diálogo amplo, apontando não somente para os meios econômicos, mas para os meios de acesso à existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória e condizente com a especificidade de cada cultura. Falta aos grupos mais vulneráveis da população apoio e, conseqüentemente, entusiasmo para alcançar suas próprias ideias sobre liberdade, dignidade e poder de definição de formas de desenvolvimento para suas próprias comunidades. Esse estado de coisas explica, segundo a UNESCO, o número reduzido de êxito dos esforços para diminuir tanto a pobreza rural como a urbana no nível mundial. Pautada no exitoso projeto de comunicação intercultural Vídeo nas Aldeias, o objetivo da apostila é tornar acessível a produção e uso de imagens, em especial das fotografias e vídeos, para pescadores e pescadoras artesanais atendidas pelo Pescarte, promovendo processos educativos que permitam a apropriação e manipulação de suas imagens em acordo com seus projetos políticos e culturais. Nos processos desenvolvidos a partir da produção, leitura e divulgação de fotografias e vídeo pode acontecer a revisão da própria imagem que as comunidades constroem de si mesmas e a compreensão dos

processos de seleção de componentes culturais que a constitui. A experiência de comunicação intercultural pelo vídeo permite a reordenação do tempo e do espaço no qual cada grupo se situa. A circulação de documentos em vídeo entre as distintas comunidades de pescadores artesanais pode permitir a comparação e a integração das estratégias encontradas por outros grupos para seu relacionamento com setores diferenciados da sociedade envolvente. Por propiciar momentos de reflexão crítica, a proposta de produzir fotografias e vídeos e de realizar exposições e momentos de encontro para assistir os vídeos comunitários também sugerem novas formas de ação, importantes para populações tradicionais que tem sua forma preferencial de transmissão de conhecimento pautada na oralidade e no exercício da memória coletiva, por meio das quais saberes, fazeres, valores e processos identitários são atualizados e ensinados às novas gerações. A preservação de imagens significativas para a memória coletiva adquire novos sentidos quando colocadas à disposição de suas comunidades de maneira que esses sujeitos almejem e se tornem protagonistas de seu futuro. Assim, a apostila apresentada no curso constitui parte dos esforços de promoção de educação continuada em prol da organização comunitária empreendida pelo Projeto de Educação Ambiental Pescarte visando a construção de um olhar crítico e engajado dos trabalhadores da pesca artesanal nas cidades atendidas. A promoção de processos de leitura crítica de imagens articulada à produção de comunicação comunitária busca permitir que pescadoras e pescadores alcancem a compreensão do mundo cotidiano, dos desafios apresentados pela falta de acesso às novas tecnologias da informação e, concomitantemente, as novas possibilidades oferecidas por tais recursos visando a própria sustentabilidade dos empreendimentos solidários que ora estão em fase de planejamento e licitação. (CEZAR et al., 2018: pg.8-9)

Segundo o Dominique Gallois e Vincent Carelli (1995) o objetivo do projeto Vídeo nas Aldeias é tornar acessível o uso da mídia vídeo a um número crescente de comunidades indígenas, promovendo a apropriação e manipulação de sua imagem em acordo com seus projetos políticos e culturais. Nessa abordagem, o antropólogo coloca seus conhecimentos enquanto instrumento para a captação e, sobretudo, a transmissão do ponto de vista dos povos estudados. Assim, o antropólogo usa o ato de filmar seus interlocutores indígenas e deixá-los assistir o material produzido, como ação de produção do compartilhamento sensível de conhecimentos para tornar o ponto de vista do grupo estudado “sensível” ao público leigo. Se está claro que o autor não apaga sua presença na construção do trabalho, esta opção de comunicação exige que ele atenuar sua voz, para deixar espaço à voz dos outros. O projeto permitiu também que a experiência de filmagem e produção de vídeo fosse levada a distintas culturas indígenas no Brasil (são mais de 200 línguas hoje faladas no território nacional) a partir de oficinas de formação em audiovisual, distribuição de equipamentos e compartilhamento de vídeos produzidos entre distintas culturas a partir da produção de uma rede de distribuição desses produtos audiovisuais. Assim, o projeto ao longo dos anos acumula experiências nas mais distintas modalidades de produção audiovisual junto a comunidades indígenas, que tradicionalmente se comunicam e transmitem conhecimentos pautados na oralidade e na memória. O acesso ao uso tecnológico da produção de informações imagéticas permitiu a promoção e compartilhamento de

conhecimentos, experiências, valores, mitos, pautando também as lutas, conflitos e estratégias de defesa e resistência dessas populações tradicionais frente às pressões territoriais, identitárias e culturais resultante do histórico processo de colonização, criminalização, extermínio e/ou integração das populações indígenas promovidos pelos agentes da sociedade nacional envolvente.

A construção do curso foi pautada nos conhecimentos sobre a produção e leitura crítica da imagem, adaptadas às especificidades do PEA Pescarte de possuir calendário fixo para o desenvolvimento e sua necessária replicação do curso junto aos integrantes dos Grupos Gestores dos sete municípios. Essas ações também tiveram como base a pesquisa de campo por meio da produção de imagem que estamos realizando desde julho de 2017 junto e a convite da comunidade de pescadores artesanais de camarão da Praia do Siqueira em Cabo Frio, RJ. Essa pesquisa de campo e a coordenação do processo de filmagem dos eventos do PEA Pescarte e desenvolvimento de materiais audiovisuais voltados para a educação continuada de pescadores/as e técnicos/as do próprio projeto, foram essenciais ao processo de escrita, elaboração e construção da apostila enquanto material para-didático distribuídos aos GGs e presentes nas sedes do projeto, cujo objetivo é permitir que tais conteúdos e técnicas possam ser retomados e usados sempre que as comunidades julgarem necessário.

O curso aborda o conceito de imagem, os princípios históricos e técnicos da produção fotográfica, do cinema, vídeo e televisão. Em seguida há um guia prático com três exercícios de discussão e produção imagética para ser feita pelos participantes dos cursos. A vantagem essencial do audiovisual para a comunicação intercultural está no impacto da imagem, que impõe conceitos éticos, sentimentos, sensações que são universais, que transcendem a diversidade das culturas.

## **REALIZAÇÃO DOS CURSOS (RE) UNE DEBATE SENSIBILIZAÇÃO EM LEITURA CRÍTICA E PRODUÇÃO AUDIOVISUAL**

Em dezembro de 2017 foi realizado o curso de formação junto às equipes de técnicos socioambientais que, por sua vez, adaptaram o curso às especificidades dos Grupos Gestores de cada um dos municípios, conforme o processo de sensibilização social. Para tal, foram utilizadas técnicas de sensibilização participativas a partir do processo de leitura e produção de fotografias, vídeos, programas televisivos e realização de visitas e caminhadas fotográficas e “*filmográficas*”, conforme os interesses comunitários, com o intuito de permitir que os indivíduos se reconheçam como sujeitos sociais capazes de determinar os processos decisórios de construção de suas mensagens. Importante para o processo de intervenção social praticado é a concepção de sensibilização social

como meios de alcançar-se uma maior organização social utilizada no desenvolvimento dos cursos que fomenta a perspectiva de que os Grupos Gestores possam constituir espaços de participação e diálogo em que os sujeitos se formam e compartilham ações e compromissos enquanto partícipes e representantes da comunidade local, permitindo que sejam estabelecidos diálogos da própria comunidade consigo mesma e entre as demais comunidades com vistas ao seu pleno desenvolvimento social e político regional no contexto da pesca artesanal. Sensibilizar, nesse caso, é oferecer acesso ao uso, leitura e produção audiovisual enquanto um dos elementos necessários para que as pessoas da comunidade percebam a existência de novas possibilidades organizacionais que lhes permitam enfrentar as mudanças e as transformações ocasionadas tanto pelo processo educativo crítico como pelas pressões e consequências difusas resultantes da ação local das indústrias de produção e exploração de petróleo e gás. Significa, na prática, mostrar as pessoas da comunidade de que sua organização e seu envolvimento são condições essenciais para o seu fortalecimento e de sua comunidade.

Cada um dos cursos oferecidos aos Grupos Gestores gerou pelo menos um vídeo comunitário. É necessário admitir e ressaltar que a execução inicial da formação por meio do curso “(Re) Une Debate Sensibilização em Leitura Crítica e Produção Audiovisual” e da apostila “Produção Audiovisual para Comunicação Comunitária Pescarte” não permitiram a construção de processos dialógicos de filmagem, em que o antropólogo filma seus interlocutores e, a partir do ato de assistir reiteradamente o material produzido, acontece o compartilhamento de saberes e a produção da própria construção do filme etnográfico.



No processo aqui empreendido e metodologicamente sistematizado, estamos partindo de outro processo dialógico, distinto, porém não menos importante, que é o da própria formação para a produção e leitura crítica de imagens a partir dos princípios da comunicação popular, comunitária e alternativa e, por meio dessa, pautar a construção coletiva de um roteiro que sistematiza e orienta a realização do exercício final do curso, que é a produção de um vídeo comunitário. Nessa configuração de atividades, o processo de produção da antropologia visual é suspenso e invertido uma vez que o diálogo por meio da produção de imagem acontece a partir do resultado dos cursos materializados por meio das fotografias e pequenos vídeos comunitários feitos por cada grupo, ao final dessa formação, enquanto primeira etapa dessa intervenção social. É nesse sentido que se faz necessária a produção da análise e discussão dos resultados dos cursos a partir da análise dos produtos obtidos cotejados ao diálogo induzido por meio da devolutiva das fotografias e vídeos realizadas pelas comunidades. Para dar prosseguimento à análise, discussão, devolutiva e diálogo os vídeos de cada município foram transcritos, legendados e tiveram a inserção de letreiros e cartelas iniciais para identificação, conforme padrão de comunicação adotado pelo PEA Pescarte, em consonância com os demais órgãos partícipes. Cada vídeo possui sua especificidade de produção e realização e, passaremos a analisar o vídeo produzido pelo Grupo Gestor de Quissamã enquanto exemplo do processo e delineamento das ações futuras de retroalimentação da pesquisa em antropologia visual.

## **VÍDEO PRODUZIDO PELO GRUPO GESTOR DO MUNICÍPIO DE QUISSAMÃ, RJ**

Feito a partir da filmagem em tablet disponibilizado para o curso e editado no programa Viva Vídeo (conforme proposto em apostila), o produto audiovisual realizado pela equipe de gestores de Quissamã narra em 5 minutos parte do conflito existente na região decorrente da construção e abertura da comporta da Barra do Furado, principal canal de escoamento e, por conseguinte, represamento de água doce do complexo lagunar da Lagoa Feia, tida como a segunda maior lagoa do Brasil, localizada entre os municípios de Campos, Quissamã e Macaé. Os pescadores e pescadoras pertencentes à Quissamã expõem a partir de seu vídeo o que denominam de “crime ambiental”, que é a abertura indiscriminada dessa comporta, responsável pela diminuição do espelho d’água da lagoa e, concomitantemente, ampliação da área cultivável (voltada para o plantio e produção de cana-de-açúcar e gado de corte ao redor da lagoa em propriedades cercadas por arame farpado eletrificado).



Essa é uma problemática histórica, apresentada também pela mídia local como em reportagem impressa no dia 27 de junho de 2017 em reportagem denominada “É Feia a situação da Lagoa”<sup>6</sup>, publicada pelo Jornal Terceira Via. A reportagem, ainda que ganhe o alcance midiático de circulação regional, produz sua mensagem esvaziando os pontos de conflito de interesses e assimetria de poder de pressão e influência de ação de pescadores, pesquisadores e ambientalistas locais na defesa do manejo sustentável da abertura da comporta que buscam evitar o processo de drenagem e diminuição do espelho d’água da Lagoa Feia. Em outra reportagem publicada na revista Pesca Esportiva<sup>7</sup> de 14/06/1917, intitulada “Peixes de volta à Lagoa Feia, em Campos, no RJ” a temática da abertura das comportas é abordada a partir do discurso da escassez de peixes nas águas da Lagoa Feia, proferido pela Superintendência de Pesca e Aquicultura de Campos dos Goytacazes, enquanto justificativa para reivindicação junto ao Instituto Estadual do Ambiente (INEA) e ao Comitê de Bacias Hidrográficas visando permitir a entrada dos peixes marinhos na lagoa por meio da abertura das comportas. Ainda segundo a reportagem, a comunidade pesqueira de Ponta Grossa dos Fidalgos seria a mais afetada pela escassez do estoque pesqueiro no local.

Por sua vez, o vídeo realizado pelos gestores do GG de Quissamã entre fevereiro e março de 2018 a partir do curso (Re) Une Debate Sensibilização em Leitura Crítica e Produção Audiovisual permite que os próprios/as pescadores/as comuniquem a

<sup>6</sup> (<http://www.jornalterceiravia.com.br/2017/07/23/e-feia-a-situacao-da-lagoa/>)

<sup>7</sup> <http://revistapesca.com.br/peixes-de-volta-a-lagoa-feia-em-campos-no-rj/>

situação das águas lagunares a partir de suas preocupações e ponto de vista de quem depende econômica e culturalmente desse ambiente. Esse é um exemplo de conflito locais decorrentes dos impactos da má administração local sobre os recursos naturais que dificulta a articulação das redes de solidariedade e ajuda mútua entre pescadores artesanais na Bacia de Campos.

O município de Quissamã tem sua demarcação de fronteira com Campos dos Goytacazes a partir do complexo lagunar e rios, riachos de alimentação desse complexo que constitui a Lagoa Feia. Considerada a segunda maior lagoa do Brasil, a Lagoa Feia possui 170km<sup>2</sup> de extensão de espelho d'água doce, tendo perdido ao longo dos séculos 46% de seu tamanho original cuja área drenada passou a ser ocupada por fazendeiros locais para o plantio da monocultura agroexportadora da cana-de-açúcar e do gado de corte. O processo de controle das águas desse complexo lagunar ocorre por meio da instalação de uma barragem com comportas que visa evitar a salinização da lagoa e permite tanto o represamento das águas interiores quanto seu derramamento no mar, conforme a administração da barragem. Os pescadores/as artesanais do GG de Quissamã em seu vídeo comunitário e na produção fotográfica realizada tematizaram a ação de abertura indiscriminada dessas comportas que vem ocasionando a drenagem desse complexo lagunar e dos rios, riachos e igarapés a ele interligados, trazendo severas consequências de diminuição do nível das águas, da capacidade de diluição dos esgotos domésticos das comunidades ribeirinhas jogados às margens tanto desse complexo, o que vem contribuindo para a drástica diminuição dos estoques pesqueiros locais, ameaçando a continuidade da pesca artesanal nas águas interiores da região. Por sua vez, as comunidades de pescadores artesanais de Barra do Furado (Quissamã) e Farol de São Tomé (Campos dos Goytacazes), ambas localizadas na costa marítima contígua ao complexo lagunar da Lagoa Feia, acabam se beneficiando diretamente da abertura das comportas da barragem uma vez que é por meio do escoamento dessa água que o Canal das Flechas adquire fundura suficiente para o trânsito dos barcos até o terminal pesqueiro do Farol. Essa situação de interesses contrários coloca em conflito os pescadores marítimos e os pescadores de águas continentais dessas comunidades.

No contexto da pesca artesanal acontece a valorização das atividades de embarque, pesca e matança de pescado desenvolvidas nas águas em detrimento das atividades de preparo e beneficiamento do pescado, realizadas na terra. O desenvolvimento das atividades de pesca no mar são tidas como hierarquicamente superiores às mesmas atividades desenvolvidas em águas continentais. A justificativa para tanto diz respeito aos riscos inerentes à pesca marítima em alto mar, à necessidade de resistência, tamanho e altos investimentos econômicos na construção e manutenção das embarcações com sua tripulação e aos saberes necessários para a condução da própria pesca e retorno

em segurança ao porto de comercialização de todos os embarcados. Essas são atividades historicamente masculinas. Apesar de enfrentar riscos e sazonalidade, a pesca continental de águas de interiores acontece a partir de pequenas embarcações e diminuta tripulação o que acaba lhe conferindo status hierárquico e social inferior à pesca marítima. Também, e não menos importante nesse processo de hierarquização e construção de assimetrias na cadeia da pesca artesanal é o fato dos saberes transmitidos às mulheres em geral estarem atrelados às atividades de beneficiamento e preparação do pescado, ambas realizadas em terra, e ligadas à esfera privada. Essas atividades, a partir de uma lógica de divisão sexual do trabalho, são tidas como inferiores quando comparadas às atividades desenvolvidas por homens e relativas ao embarque, captura e matança do pescado (WOORTMANN, 1992; THEIS, 2018). Ainda segundo essa lógica, tanto o mar, o rio, as lagoas representariam o domínio do espaço público e, por conseguinte, a terra representaria o domínio do espaço privado, condição esta que impõe a valorização e remuneração expressiva dos resultados das atividades desenvolvidas por homens a partir do espaço das águas e, a consequente invisibilização das atividades desenvolvidas por mulheres nos espaços das casas, quintais e, por extensão dessa lógica, nos frigoríficos, ambos tidos como modalidades de espaços privados. Ainda segundo Woortmann (1992) o fato dos homens não considerarem as atividades desenvolvidas por mulheres como trabalho e sim como “ajuda” deriva da relação de obrigação e subjuço relativa ao casamento, relação social por meio da qual as necessidades do marido adquirem poder de mando na relação familiar. Sendo assim o tempo que a mulher destina para o cumprimento dessa “ajuda” não se configura como tempo de trabalho análogo ao do homem, ou seja, não adquire o mesmo valor social e economicamente reconhecidos.

Essas hierarquias e assimetrias de poder impactam diretamente na construção e circulação das mensagens e discursos relativos aos conflitos ambientais existentes no âmbito do PEA Pescarte. A devolutiva e retorno dos vídeos comunitários produzidos pelos GGs podem adquirir, como outros exemplos de vídeos produzidos no âmbito dos PEAs<sup>8</sup> e de projetos de pesquisa e extensão universitários<sup>9</sup>, a potencialidade de divulgação das especificidades das comunidades de pescadores artesanais e as consequentes ameaças ambientais decorrentes ou não dos efeitos difusos da indústria de exploração do petróleo e gás na região perante a própria comunidade envolvente, os demais pescadores atendidos pelo PEA Pescarte, trazendo mensagens tidas como relevantes para seus próprios produtores.

A fim de permitir que os vídeos comunitários e as fotografias feitas pelas comunidades de pescadores artesanais no âmbito do Curso “(Re) Une Debate Sensibilização em Leitura

<sup>8</sup> <http://peaobservacao.com.br/>

<sup>9</sup> É recorrente os pescadores citarem o filme “Jorge Poema” (2013), realizado pelo Núcleo de Arte, Mídia e Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - Campus de Macaé, como exemplo de resultado bem sucedido de divulgação da pesca artesanal.

Crítica e Produção Audiovisual” e da consequente utilização da apostila “Produção Audiovisual para Comunicação Comunitária Pescarte” retroalimentem o próprio processo dialógico de pesquisa planejamos dar prosseguimento às devolutivas a partir da realização de reunião de exibição das fotografias e vídeo comunitário produzido ao longo do curso por aquele GG e, a partir dessas, realizar uma roda de conversa pautada em roteiro aberto de entrevista a fim de dialogar sobre os assuntos tematizados nas imagens, o processo de construção da mensagem, as intenções das mesmas, os possíveis usos que o acesso aos recursos de produção audiovisual podem oferecer à comunidade. Consequentemente, os vídeos comunitários já realizados serão utilizados para a continuidade sequencial e desdobramento de novos processos de pesquisa junto aos GGs e, por conseguinte, às comunidades atendidas pelo PEA Pescarte. Assim, o vídeo inicialmente realizado não constitui o primeiro passo de uma pesquisa imagética realizada o que requer redobrado foco e discussão metodológica na condução das pesquisas. Com isso almejamos expandir, de maneira analítica e interdisciplinar as fronteiras e possibilidades e modalidades de produção audiovisual e comunicação em Antropologia Visual. Aqui propusemos a suspensão e inversão do esquema documental produzido por Robert Flaherty em que a sequência inicialmente filmada durante o dia era revelada e projetada para ser discutida com Nanook e demais interlocutores da pesquisa visando a produção compartilhada das sequências e do resultado final da edição de “Nanook, of the north” (1922). No processo proposto e aqui apresentado, os aspectos da produção em Antropologia Visual relativas à possibilidade de comunicação intercultural foram deliberadamente selecionados e enfatizados para a construção desse processo educativo não formal enquanto momento de reflexão e produção de mensagens de acordo com interesses de cada grupo, tendo tais produtos como pauta de início do diálogo e retroalimentação da pesquisa a partir dessa produção imagética. Com isso almejamos que os pescadores e pescadoras formadas pelo curso passassem a minimamente conhecer, acessar e produzir imagens de maneira a também se comunicar a partir de tais tecnologias. Assim, buscamos acessar e tornar público outras possíveis demandas específicas dessas comunidades a partir do impacto das imagens para o processo de comunicação intercultural, que ao mesmo tempo que representa o universo e conflitos ambientais relacionados à pesca artesanal por meio de mensagens produzidas pelos próprios pescadores/as, permite o compartilhamento de conceitos e sentimentos éticos, morais; sensações essas que, por serem universais, podem permitir que o outro compartilhe os pensamentos, ideias e sentimentos transmitidos, contribuindo assim para o estabelecimento de pontes de compreensão e transcendência de barreiras e preconceitos sociais responsáveis pela pouca visibilidade conferida às demandas das comunidades pesqueiras tradicionais, ainda que os impactos da diminuição generalizada dos recursos hídricos, poluição das águas continentais e, a consequente diminuição dos estoques pesqueiros tenham consequências diretas para a própria manutenção tanto dos centros urbanos como da zona rural do estado do Rio de Janeiro e, porque não dizer, do país.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEZAR, L.S; TIMÓTEO, G. M.; VENTROMILLE, M.A. *Produção Audiovisual para Comunicação Comunitária – Pescarte*. Campos dos Goytacazes: EDUENF, 2018 (Apostila).
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- GALLOIS, D.; CARELLI, V. Vídeo e diálogo cultural–experiência do projeto vídeo nas aldeias. *Revista Horizontes Antropológicos*. Vol.2, p.61-72 (1995), UFRGS.
- GOHN, M. G. *Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.
- Gramsci, A. *Cadernos do cárcere*, volume 2.- 2a ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- PERUZZO, C.M.K. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaboraões no setor. *Revista Palavra Chave*, Vol 11, No 2 (2008), Universidad de La Sabana. Colombia.
- TIMÓTEO, G. M. Apresentação. In: TIMÓTEO, G.M (organizador). *Educação ambiental com participação popular: avançando na gestão democrática do ambiente*. Campos dos Goytacazes, RJ: FUNDENOR, 2016. Recurso online/ versão impressa (PDF). p. 814.
- THEIS, R. “*Marisqueiras*” da *Bacia de Campos – Relações de gênero e o Trabalho da mulher na pesca artesanal no Rio de Janeiro*. 2018. 132f. (Mestrado em Políticas Sociais) – Centro de Ciências do Homem; Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, RJ.
- WOORTMANN, E. F. “Da Complementaridade à Dependência: Espaço, Tempo e Gênero em Comunidades ‘Pesqueiras’”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18, p. 41-61 (1992).

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ANTHROPOLOGY AND FASHION: REFLECTIONS ON THE NETWORK OF DESIGNERS FROM SALVADOR<sup>1</sup>

*Luana Nascimento Vieira*

Federal University of Bahia - Brazil

### *Abstract*

This communication is going to present the questions raised by the research developed within Ufba's Master in Anthropology which theme is: "Anthropology and Fashion: reflections on the network of designers from Salvador". The epistemological constructions were grounded from interactions carried out with fashion professionals in this city. Through the composition of a network that revolves around urban spaces such as itinerant gastronomy and fashion fairs, collaborative shops and cultural events, the ethnographic research has built a knowledge from the correspondence between field work and anthropological literature. The main authors that guided the work were: Agier (2011), Canevacci (2004), Ingold (2015), Latour (2012), Magnani (2002) and Vedana (2008). The research results point to: a diverse market related to creative work profiles (artisans, fashion designers, stylists and artists), as well as three central themes that conceptualize the creation-confection-marketing processes of these professionals: race, sustainability and collaboration.

Keywords: Fashion; Creators; City; Network; Circuit.

### APRESENTAÇÃO

A presente comunicação abordará as principais análises levantadas na dissertação "Antropologia e Moda: reflexões sobre a rede de criadores e criadoras de Salvador"<sup>2</sup>. A pesquisa etnográfica desenvolvida ao longo do Mestrado em Antropologia consistiu na continuação do trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais (UFBA) – "Antropologia e Moda: reflexões a partir de uma designer de acessórios", defendida em 2016.

Dessa forma, posso considerar que desde a Graduação venho estabelecendo minha trajetória enquanto pesquisadora na área de Moda. Na monografia, realizei

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 18<sup>o</sup> Congresso Mundial de Antropologia, realizado entre os dias 16 e 20 de julho de 2018, em Florianopolis/SC.

<sup>2</sup> A ser defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA no dia 05 de julho de 2018, orientador: Prof. Dr. Fernando Firmo.

uma pesquisa qualitativa que durou um ano, e neste período investiguei três instâncias da marca Andrômeda Acessórios, a criação-confecção-circulação dos produtos criados por Ellen Trindade. Acompanhei inicialmente o processo de criação e confecção na casa da artista-designer, que é também seu ateliê; suas itinerâncias pelo centro da cidade, nas lojas da avenida Sete de Setembro, Lapa e da Carlos Gomes para a compra de aviamentos e materiais para confecção dos acessórios; e, por fim, o processo de circulação da marca através da divulgação e comercialização, tanto nas redes sociais quanto nas feiras itinerantes de gastronomia e moda, à exemplo da Feira da Cidade.

Ao longo dessa imersão ficou evidente a articulação da Ellen com outras marcas da cidade que produziam em um formato semelhante ao dela, em pequena escala, de modo mais artesanal, e que seguem todas as etapas de criação-confecção-comercialização de seus objetos independentes da grande indústria da Moda. Observei a partir daí a existência de um grupo de designers de moda que interagiam nas situações urbanas de feiras, lojas e eventos, o que me fez pensar numa rede de moda independente em Salvador que configura a cidade a seu modo, na qual os/as profissionais envolvidos/ envolvidas criam inseridos no contexto do movimento *slow fashion* (Neder, 2016).

Segundo Neder (2016), ao se contrapor à *fast fashion*, a *slow fashion* tem princípios marcados pelo conceito de tempo pausado e valores sociais que prezam pelo consumo consciente e o convívio humano. É um tipo de produção que demanda pesquisas sobre processos criativos e produtivos, a escolha de materiais sustentáveis e formas de diversificar o uso de um mesmo objeto para atender a diferentes situações. Tem como premissa criar vestimentas com significado emocional, evitando tendências passageiras, contribuindo para a longevidade das roupas, a preservação do meio ambiente e o bem-estar social (NEDER, 2016).

A compreensão das conexões envolvidas na rede de designers de Moda da cidade tornou-se o principal objetivo da dissertação, por isso o projeto inicialmente tinha como título “Antropologia e Moda: reflexões sobre a rede de designers de Salvador”. Porém, ao longo do trabalho de campo, percebi que existiam outras categorias laborais nos espaços de comercialização, como artesãs/artesãos, ourives, artistas e não somente designers de moda. A partir daí, decidi ampliar meu olhar para englobar as pessoas que realizassem processos criativos que culminassem em produtos de vestuário, como roupas e acessórios. Dessa forma, adotei a categoria de criadores e criadoras locais, e o nome da pesquisa se transformou em “Antropologia e Moda: reflexões sobre a rede de criadores e criadoras de Salvador”.

Iniciei o trabalho de campo no local onde finalizei a pesquisa realizada na monografia, na Feira da Cidade, uma feira urbana e itinerante que surgiu no ano de 2014 e que acontece quinzenalmente ou mensalmente em Salvador. Antes

de me apresentar aos expositores e expositoras enquanto pesquisadora, realizei um “aquecimento etnográfico”, momento em que me deslocava até o evento para recolher cartões de visita, seguir as marcas nas redes sociais e saber quais eram as outras situações urbanas em que os/as criadores/criadoras circulavam.

Depois de um tempo adotando esta metodologia, contatei a idealizadora e produtora do evento para entrar em campo como pesquisadora e poder, de fato, realizar a observação participante e as entrevistas semiestruturadas. Esta imersão ocorreu em quatro edições no ano de 2017, sendo que entre a primeira e a segunda houve um espaço de quatro meses em que a Feira ficou sem acontecer na cidade.

Neste momento, passei a circular por outras situações urbanas relativas ao contexto de Moda e localizei através das redes sociais da Internet as marcas identificadas no “aquecimento etnográfico”. Assim, frequentei eventos, rodas de conversas, outras feiras, lojas, ateliês, e dessa forma fui construindo a rede de criadores e criadoras locais, através do acompanhamento dos seus cotidianos de trabalho e de suas concepções sobre a Moda.

É válido frisar que a rede mapeada na dissertação não correspondeu a todos/todas os/as criadores/criadoras de moda de Salvador, afinal são muitas as pessoas que se dedicam a viver a partir de criações de vestuário. Diante desta realidade, dialoguei com a percepção de Hannerz (2015, p. 187), segundo a qual “a ideia de redes na antropologia significa abstrair de algum sistema mais amplo, para objetivos analíticos, conjuntos de relacionamentos mais ou menos elaborados”.

Assim, os relacionamentos que trago aqui emergiram de uma situação urbana específica, a Feira da Cidade, e logo se expandiram para outros lugares. Dessa forma, não me detive apenas neste evento itinerante, ao concordar que “o princípio da articulação das situações na vida dos cidadãos permite reconstituir a coerência das redes em diferentes ocorrências da vida urbana” (AGIER, 2011, p.78).

Para tratar da perspectiva de rede, Agier (2011) assinala dois aspectos importantes: a ancoragem e o desenvolvimento das redes, para em seguida se dedicar a outro conceito importante, que é o de qualidade. Sua abordagem se encaixa no percurso da minha pesquisa que se iniciou com Ellen Trindade, que se caracterizaria como a ancoragem, “dado que cada indivíduo retira da sua posição, na ordem social da cidade, certa caracterização moral” (AGIER, 2011, p. 78).

Dessa forma, meu ponto de origem para alinhar a pesquisa do mestrado seria “o indivíduo como cabeça da rede” (AGIER, 2011). A partir do trabalho realizado com Ellen, pude compreender a existência de uma rede de designers de moda, e foi através desta artista-designer que cheguei à Feira da Cidade e lá pude perceber as articulações entre os/as criadores/criadoras locais.

A qualidade das redes pode ser observada pelas relações que se estabelecem a partir da ancoragem, que se multiplicam e expandem desse primeiro indivíduo através de um critério de cooperação e de uma relação social que está na base de sua existência. Segundo Agier (2011, p.80), nas redes “circula um conjunto de ideias, valores e normas que permitem o seu funcionamento”. De acordo com sua hipótese, existe uma relação substancial entre o tipo de laço social, a função e o conteúdo moral das redes.

O conteúdo moral aqui investigado se caracterizaria como as perspectivas sobre a Moda do ponto de vista dos/das interlocutores/interlocutoras. A definição de moda cunhada por Ellen dialogou com o que me foi apresentado ao longo do trabalho de campo na dissertação. Para ela, Moda é uma forma de expressar suas ideias e sentimentos, gerar conceitos, questionar comportamentos e modos de pensar, e uma forma também de se posicionar politicamente. Essa correlação ficou evidenciada ao me deparar com interlocutores/interlocutoras em campo que têm trabalhado, através da moda, questões sobre identidade, padrões de beleza, sustentabilidade, representatividade étnica e de gênero.

Dessa forma, meu intuito neste trabalho não foi o de versar sobre o fenômeno trazendo uma definição já elaborada por autores/autoras como Richardson & Kroeber (1940), Bourdieu (2004), Barthes (1979), Baudrillard (1996), Lipovetsky (1989), Simmel (2008), Calanca (2008), Preciosa (2013), Svendsen (2010), Veblen (1980), Pontes (2004), Leitão (2006, 2007), Pinheiro Machado (2006), Cidreira (2005), dentre outros e outras.

A temática Moda concordando com a noção de Aderaldo (2009) é tratada aqui de modo heterogêneo, descortinando a ideia de categoria exclusivamente ligada ao consumo de roupas para uma abordagem pluralista que possibilita a realização de análises acerca da vida social bem como das relações desdobradas através deste fenômeno sociocultural. Afinal, as roupas e acessórios importam de formas distintas para as pessoas em tempos e locais diversos: conforme Rochedo (2014), têm circulação social, mediam relações e despertam narrativas, sendo então atravessadas por fluxos sociais, econômicos, políticos, históricos e subjetivos, logo pode-se dizer que são culturais.

## TRAMAS ITINERANTES

Foi num final de tarde de domingo sentada num banco de madeira localizado no canteiro central da Avenida Centenário em frente ao estande da Andrômeda Acessórios, que pensei no desenrolar de uma pesquisa para o mestrado. A ideia era começá-la literalmente por onde fechei o ciclo do trabalho de graduação: na Feira da Cidade.

Embora já existissem e ainda existam outras formas de feiras livres urbanas na cidade de Salvador como as feiras de São Joaquim, do Mercado Modelo, da Associação dos Artesãos da Bahia (ADABA), do Instituto Mauá, do Centro Público de Economia

Solidária (CESOL) ou as que ocorrem semanalmente nas ruas de diversos bairros, a Feira da Cidade surgiu como um projeto da produtora cultural, Carla Maciel, no ano de 2014, com a proposta de ser uma “*incubadora de projetos criativos*”.

Segundo a produtora, o evento tem dois objetivos principais: primeiro, proporcionar experiências públicas de lazer para as pessoas que vivem ou visitam a cidade; segundo, fomentar os trabalhos dos/das pequenos/pequenas empreendedores/empreendedoras locais de diferentes setores, como o da gastronomia, da Moda, do design, do artesanato, músicos, performers, dentre outros profissionais. Tratei na dissertação dos/das que se inseriam na parte das “manufaturas criativas” da Feira da Cidade, composta por designers de moda, ourives, artistas e também artesãs e artesãos, os quais defini pela categoria de criadores/criadoras locais.

A percepção da diversidade de profissionais inseridos na parte das “manufaturas criativas” apareceu ao longo do trabalho de campo. Uma vez que o objetivo da pesquisa era identificar e analisar a rede de designers de moda a partir da Feira da Cidade, tive que explicá-lo inúmeras vezes às expositoras e expositores. Passei a escutar, depois de certo tempo, alguns profissionais dizerem que não eram designers de moda, mas artesãs ou artesãos, ourives ou artistas, assim percebi que estava atrás de uma categoria que não era exclusiva naquele espaço do evento.

Algumas interlocutoras classificaram as antigas feiras de artesanato como “feiras menores”, e as feiras de gastronomia e moda que tem acontecido depois da inauguração da Feira da Cidade, como “feiras maiores”. Algumas migraram das feiras de artesanato para as de gastronomia e moda, como se tal fato representasse uma melhoria em suas carreiras profissionais. Inclusive algumas mudaram suas autodefinições de artesãs para designers de moda, após o ingresso nas “feiras maiores”. Tem também as que se mantiveram em ambos os tipos de feiras porque não queriam abandonar “suas origens”. Já as que estavam iniciando neste ramo nem chegavam a comentar sobre uma participação efetiva em feiras de artesanato, se vinculando logo as “feiras maiores” que têm trazido maior retorno financeiro e/ou de divulgação das marcas.

Foi possível constatar que o que diferencia as categorias profissionais é o processo de realização das práticas de confecção. As que fizeram cursos técnicos ou de ensino superior na área de Moda, e/ou realizam um trabalho de pesquisa para a confecção de seus objetos, se definem como designers de moda. As que são autodidatas, ou que aprenderam a confeccionar por diversas outras vias que não fossem cursos técnicos ou ensino superior em moda, ou não fazem um trabalho de pesquisa para a criação e execução de seus produtos, trabalhando mais no âmbito da reprodução ou cópia, são as que se definem como artesãs. Ainda existem na parte de comercialização destes objetos criativos, os/as expositores/expositoras que são apenas revendedores/revendedoras, tendo ainda os/as que revendem e também criam ao mesmo tempo, em um tipo de produção mista.

As pessoas que comercializam seus trabalhos nos estandes da Feira passam por uma curadoria da produtora e sua equipe para serem aceitos ou não. O que vale é que tenham identidade, conceito e apresentem um produto com estilo. Algumas das interlocutoras da Feira disseram que demorou para que seus produtos fossem aprovados pela curadoria; algumas chegaram até a mudar a estética de seus acessórios para adentrarem no evento, ou mudaram o nome de suas marcas por sugestão de Carla.

O que observei, ao longo do trabalho de campo, foi que existe um circuito de criadoras/criadores de moda cuja movimentação perpassa tanto pelas feiras de artesanato como pelas recentes feiras de gastronomia e moda. Essas criadoras e criadores circulam pela cidade através desses eventos, juntamente com seus objetos-de-moda, roupas e/ou acessórios, divulgando seus trabalhos e tecendo redes de amizade e de contatos profissionais.

O “fazer a feira” (VEDANA, 2008) é uma atividade que emerge nas falas dos/das interlocutores/interlocutoras: “eu faço a feira de fulana”, ou “eu não faço mais a feira de sicrana”. As feiras são diretamente relacionadas às organizadoras, e as relações estabelecidas entre expositor/expositora e organizador/organizadora são fundamentais para a permanência ou não como participante do evento.

A estética urbana da Feira da Cidade é polifônica (CANEVACCI, 2004). Mudam-se os bairros, as ruas e praças, mas a configuração interna do evento é basicamente a mesma, modificando-se apenas o entorno. Nos espaços públicos onde as edições da Feira são montadas sempre tem a seguinte configuração: estandes brancos enfileirados, ou dispostos de modo circular, com corredores espaçosos para que as pessoas possam passear vivenciando experiências sinestésicas de cores, cheiros e sons que emergem dos estandes de moda e de gastronomia. Nestes lugares, existe uma arquitetura padrão na qual o que muda são os/as expositores/expositoras, que também possuem uma itinerância participativa. Além disso, a comunicação visual é lúdica e transmite noções de alegria, felicidade, positividade e colaboração.

A Feira da Cidade pode ser compreendida a partir destas ideias enquanto um “enclave do consumo performativo” (CANEVACCI, 2004) em que instâncias como arquitetura, design, moda, *style* e comunicação visual se cruzam, recriando assim o que o autor definiu por metrópole comunicacional. A proliferação dos signos caracteriza os novos *sets* de consumo, que segundo Canevacci abrigam o seguinte resultado em seus espaços:

[...] fluxos de público, famílias nucleares, bandas juvenis, simples casais, grupos turísticos, encontros amigáveis são atraídos de modo crescente por um novo meio comunicativo inserido no corpo extenso (material-imaterial) da nova metrópole comunicacional: assim se substituem os novos “públicos-do-consumo” aos quais se oferecem elementos múltiplos para liberar e enquadrar as emoções [...] (CANEVACCI, 2004, p. 114).

Neste trecho, parece até que o autor está descrevendo a Feira da Cidade, que em um formato aproximativo promove experiências de lazer, passeio, moda, gastronomia, artesanato, decoração, ponto de encontro de amigos, paqueras e famílias. De acordo com Canevacci (2004), o consumo atualmente está no centro de expansão de valor, tanto no sentido econômico, quanto em relação aos estilos de vida. Substituindo as imposições moralistas, os novos tipos de consumo têm redesenhado as formas da metrópole.

As feiras de gastronomia e moda, que podem ser classificadas como novos lugares de consumo, têm levado as pessoas a frequentarem as praças públicas não somente nos dias de evento. A praça Ana Lúcia Magalhães, no bairro da Pituba, por exemplo, que antes tinha pouca circulação de pessoas, tem ficado cheia nos finais de semana, independentemente da existência dos estandes montados da Salvador Boa Praça. A existência dessas feiras tem influenciado as formas de ocupação dos espaços públicos, que deixam de se configurar apenas enquanto lugares de passagem para ser também de permanência, lugares para o lazer, prática de exercícios, para respirar ar puro, encontrar amigos, passear com cachorros, reunir grupos de interesse ou fazer piqueniques.

Além disso, essa apropriação e ocupação dos espaços públicos da cidade, trouxe também uma sensação de pertencimento para estes/estas criadores/criadoras. O que pode ser notado pelo que chamei por “ufanismo baiano na Moda” que tem se destacado em algumas criações pautadas na valorização de uma identidade cultural local através de marcas que comercializam camisetas estampadas com frases como: “Mancha de dendê não sai”, “Falo oxente e como vatapá” e “Hoje eu tô naquele axé de final de semana”.

Esses novos formatos de consumo possibilitam ainda que os/as frequentadores/frequentadoras circulem pela cidade, e que sejam o que Canevacci (2004) definiu por consumidor-*performer*, o qual constrói seu próprio itinerário e transita nos espaços e estilos. Para participar dessas feiras o/a consumidor/consumidora precisa se deslocar pelos diversos bairros da cidade, pela Barra, Pelourinho, Stella Maris, Pituba, Itaigara, Imbuí, Santo Antônio, Ribeira, dentro outros.

O sentido desta itinerância, concordando com Canevacci (2004), dissolve o modelo de produção industrial que compunha o centro identitário dualista das cidades, que era composto por centro-periferia, público-privado, cultura de elite-cultura de massa. Essas inovações favorecem a diluição desses dualismos para a composição do seu tríptico analítico de consumo-comunicação-cultura, o qual abriga múltiplas vozes e etnias que circulam pelos espaços urbanos e compõem o que o autor definiu por cidade polifônica.

Seguindo esta ideia, não são mais as quantidades de mercadorias que uma metrópole pode produzir ou estocar que a coloca em destaque, mas os múltiplos cenários tecnocomunicacionais e expo-culturais que abrigam essas vozes dissonantes (CANEVACCI, 2004). A cidade de Salvador, então, pode ser considerada enquanto uma metrópole comunicacional ao expandir seus formatos de produção de consumo-comunicação-cultura, sobretudo através destes eventos/feiras de gastronomia e moda que abrigam uma diversidade de vozes, estilos e de faixas etárias.

## QUANDO A FEIRA PAROU, COMECEI A TESSITURA DA REDE

Não cabe neste texto apresentar os motivos pelos quais a Feira da Cidade ficou embargada por quatro meses, as justificativas por parte das interlocutoras foram diversas, e tratá-las aqui fugiria completamente do objetivo de apresentar as principais reflexões levantadas na dissertação.

É válido mencionar que o que num primeiro momento pareceu como uma dificuldade para a realização do trabalho de campo, tornou-se o elo fundamental da pesquisa. Circular por outras situações urbanas que também perpassavam pelos cotidianos de trabalho dos/das expositores/expositoras foi fundamental para a compreensão da dinâmica das feiras, e para uma maior aproximação com os/as criadores/criadoras em suas práticas laborais nos estandes, quando a Feira retornou.

Diante desta tomada de consciência, a metodologia empregada foi participar dos eventos de moda que fossem divulgados nos perfis virtuais que foram localizados a partir da Feira da Cidade (eventos de lazer/comércio como outras Feiras de Gastronomia e Moda, tanto as públicas quanto as realizadas em espaços privados), visitar as lojas colaborativas<sup>3</sup> e participar de encontros culturais para debater ideias. A partir desta movimentação, fui mapeando uma rede de criadoras e criadoras locais e suas concepções sobre moda, trabalho, perspectivas de vida e consumo.

Percebi a partir desse caminhar que a rede de criadores e criadoras locais é composta por diversos nichos criativos/produtivos, os quais denominei por circuitos (Magnani, 2002) da moda independente. Ao tecer esta rede, percebi que ela é composta por fluxos e circuitos de pessoas, relações, objetos, coisas e situações urbanas.

Ao longo da pesquisa estreitei mais os laços com três interlocutoras principais, que dentre outras, foram as personagens de destaque da dissertação, Mina, Ana Fernanda

<sup>3</sup> Modelo de negócio que disponibiliza um espaço físico, geralmente separado por boxes, araras ou prateleiras, para a comercialização do trabalho de artesãos e pequenos empreendedores. É cobrado um valor de aluguel pelo espaço individual disponibilizado ao empreendedor, havendo lojas que também cobram algumas taxas por fora do aluguel, como o imposto ICMS, taxas sobre vendas e/ou sobre o uso de cartão de crédito.

e Dora. Elas sinalizaram as reflexões mais pontuais no atual panorama da Moda local e global: colaboração, sustentabilidade, consumo consciente, representatividade étnica e de gênero, aspectos introduzidos não somente na cidade de Salvador, mas também num contexto mais amplo do universo da Moda. Como disse Ana Fernanda em um de nossos encontros: “ativismo agora vende”.

Com Mina tive uma vivência “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) em seu ateliê e em seu estande na Feira da Cidade. A sala da Joia de Mina fica no sexto andar de um antigo prédio da avenida Sete de Setembro, o último localizado ao lado esquerdo da avenida em direção ao Pelourinho, quase em frente à praça Castro Alves. O ateliê de Mina é um pequeno espaço que abriga todas as ferramentas que ela precisa para produzir seus acessórios. A ourives herdou a profissão e os materiais necessários para a confecção das peças de prata, ouro e aço de sua família, que também trabalha neste ramo, e cedeu aquele local para ela montar sua própria marca, que no momento da pesquisa (2017) tinha uns dois anos e meio de existência.

Mina resolveu se especializar em fazer joias, diferentemente de seus pais que são revendedores atacadistas de prata em Salvador. A ourives relatou que sempre gostou de intervir nos acessórios, “*eu sempre adaptava, criava ou modificava e mandava fazer as joias, hoje eu mesma já faço*”. Começando como artesã, passou a se definir como ourives-designer depois que aprendeu a técnica da solda. Segundo Mina, o “*artesão puro não realiza o trabalho de solda, o artesão mexe com alicate, modifica, adapta, faz tudo, menos a solda*”.

O adjetivo “puro” que Mina utiliza em sua fala, dá a entender que para ser ourives ou joalheiro se faz necessário, antes, ser artesão ou artesã. Ideia que me remeteu à seguinte afirmação de Andrade:

[...] todo o artista tem de ser ao mesmo tempo artesão. Isso me parece incontestável e, na realidade, se perscrutamos a existência de qualquer grande pintor, escultor, desenhista ou músico, encontramos sempre, por detrás do artista, o artesão [...] (ANDRADE, 2016, p. 1).

A técnica da solda é o que diferencia o/a ourives ou joalheiro/joalheira do/da artesão/artesã. Esta consiste no processo de derretimento da prata ou do aço, através do fogo, para a materialização das formas dos acessórios. Segundo Mina, no processo da solda, ela “*vai amassando e batendo até diminuir o formato*”, que pode ser redondo ou quadrado. Mas este processo não acontece somente uma vez, segundo a ourives, ela precisa esquentar e derreter o material várias vezes, lixar e raspar, para então cerrar e dar a forma do acessório que almeja fabricar.

No primeiro momento em que vi seu ateliê, tive acesso aos processos que transformam todos aqueles colares, pingentes, brincos, anéis e pulseiras prontos que circulam pelas feiras sendo manufaturados por ela. Ali, além de perceber a importância dos materiais

para que os objetos possam existir, compreendi como o “fabricar é um procedimento de descoberta, uma abertura para os processos da vida” (FRIEDMAN & GOLDSWORTHY, 1990, p.160 apud INGOLD, 2015, p. 51).

Foi em seu ateliê que conheci Mina de modo mais aprofundado, e percebi que não existe Mina e Mina-ourives, porque seu trabalho é completamente vinculado à sua vida. Como colocou Bosi (1994, apud Brussi, 2009) naquele momento percebi como ocorre uma fusão entre o trabalho e a própria substância da vida. A ourives não “bate o cartão” e deixa suas tarefas lá, guardadas naquele local de trabalho. Seu estilo de vida, suas crenças e sua história são mesclados a seu cotidiano criativo e ao seu fabricar.

O nome de sua filha, Ágata, representa essa união entre trabalho e vida pessoal. As pedras, são um dos principais materiais da marca, não consistem apenas em matéria bruta para ela, mas possuem significados, “têm histórias, forjadas nas contínuas relações com o entorno que podem ou não incluir seres humanos e muitas outras coisas” (INGOLD, 2015, p. 67). E inclui também crenças: Mina costuma fazer a feira levando um cristal dentro do sutiã para proteger-se contra a inveja, segundo ela trabalhar em feiras que são lugares de muita intriga, inveja e fofoca, requer proteção.

Para Mina, a participação na Feira da Cidade era importante para atrair o público para seu ateliê. Quem levasse amigos/amigas para comprar alguma peça em seu local de confecção teria desconto; essa era uma estratégia de vendas que ela ressaltava na Feira. Segundo a ourives, depois que começou a participar do evento aumentou significativamente o número de seguidores no *Instagram* e também passou a receber mais encomendas de anéis de aliança, correntes com nomes, pulseiras e diversos tipos de acessórios tanto para homens quanto para mulheres.

Dentre nossas conversas na Feira, a ourives revelou que era espiritualista, e possuía um estilo de vida cigana, cultuava Santa Sara e frequentava encontros semanais sobre o tema praticando danças e rituais onde incorpora uma cigana Turca. Foi após essa revelação que compreendi toda a estética de sua marca. É evidente a presença de um misticismo em seus acessórios, que tem símbolos mitológicos e diversas pedras para atrair energias positivas ou repelir as negativas. Compreendi também parte da decoração do estande: Mina sempre espalha na mesa, próximo aos acessórios de pedras, cartas referentes às funções das mesmas, porém de modo que pareça um baralho de tarô.

Esse aspecto me fez pensar também que o fato de trabalhar em feira, o processo de montagem e desmontagem dos estandes, a decoração, o fazer e o desfazer de um lugar, o contato com pessoas diversas, também fazia parte de sua “alma cigana”. Embora ela tenha uma residência fixa, more num prédio no bairro de Brotas, ela afirma que muitos ciganos vivem dessa maneira, e acrescenta a história de seus pais, que eram hippies na Argentina, seu país de origem. Sua mãe, diferente dela, tem um estilo de vida nômade, pois tem a

incumbência de fazer viagens pelo país e pelos países vizinhos para comprar parte do material que elas revendem.

Esse momento em seu estande na Feira da Cidade foi relevador e importante para o aprofundamento e compreensão da relação entre os processos criativos e os estilos de vida das/dos criadoras/criadores e suas formas de trabalho, não necessariamente vinculado à religião ou espiritualidade, mas às suas formas de ser e estar no mundo.

O que inspira Mina a criar suas jóias é seu estilo de vida espiritualista, a sua “alma cigana”. Embora produza objetos que podem ser considerados enquanto artigos de Moda, a ourives se considera totalmente fora de Moda, e não acompanha as tendências, “*você nunca vai me ver com a roupa da Moda, e nem vou dar dinheiro nisso*”.

Seu discurso me fez lembrar do trabalho realizado com a Ellen na monografia, que também se dizia fora de moda, embora seguisse algumas tendências quando precisava alavancar as vendas. Suas inspirações criativas também vinham de outros lugares que tinham a ver com seu estilo de vida, das artes contemporâneas, gráficas, do cinema e das questões intergalácticas. Parece-me que, em ambos os casos, está fora de moda estar na moda. Talvez pelas conotações de luxo, glamour e exploração que o termo carrega e que não compactuam com os estilos de vida destas criadoras.

O que conecta com os dois circuitos mapeados em minha itinerância e que estão presentes na rede de criadores/criadoras independentes, que são o circuito sustentável e o afroempreendedor, os quais se articulam através de dois eventos da Moda na cidade, o Fashion Revolution Week e o Afro Fashion Day.

O movimento *Fashion Revolution* foi criado em Londres, pelas designers de moda Carry Somers e Orsola de Castro, após o desabamento de um prédio que abrigava a confecção de uma grande empresa de *fast fashion* europeia. O desastre matou centenas de trabalhadores e trabalhadoras que sobreviviam em precárias condições trabalhistas e de vida para sustentar os estrondosos lucros de empresas multimilionárias. Desde então, profissionais de diversos países passaram a se mobilizar e se afiliar a este movimento que todo mês de abril, na data em que ocorreu o desabamento, promovem eventos de debates e ações em prol da sustentabilidade social e ambiental na Moda. O *Fashion Revolution Week* chegou a Salvador através de Ana Fernanda.

Outro evento importante para a Moda local é o *Afro Fashion Day*, que desde o surgimento, no ano de 2015, vem fomentando o mercado afroempreendedor. O circuito da moda sustentável é conectado a este circuito afroempreendedor, pois ambos se inserem nos mesmos espaços de comercialização da cidade como feiras itinerantes e lojas colaborativas e reivindicam, através da Moda, transformações de um sistema hegemônico de exploração e não-representatividade étnica e cultural.

No ano de 2017, Ana Fernanda conseguiu um recurso via edital público através da Secretaria de Cultura do Governo do Estado da Bahia, para a realização do *Fashion Revolution*. Dessa forma, trouxe pessoas de outros estados, conseguiu pagar passagens, hospedagens e cachês para alguns profissionais da Moda Sustentável que vivem em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, e que vieram para dialogar com o circuito sustentável de Salvador e com o público curioso, aspirante ou praticante da sustentabilidade na Moda.

Todos os anos o evento é motivado por um tema, e o de 2017 foi “Dinheiro, Moda e Poder”. Ana, ao explicar a temática em um de nossos encontros, apontou que o dinheiro que estava no topo da cadeia da Indústria da Moda deveria ser distribuído e descentralizado através do melhor pagamento de salários para os/as trabalhadores/trabalhadoras que participavam das confecções do setor do vestuário.

Segundo a jornalista, se as grandes empresas da Moda, como a H&M, Zara, *Forever 21*, desconcentrassem apenas 1% de seus lucros e remunerassem melhor os/as trabalhadores/trabalhadoras da Indústria Têxtil, o fenômeno do trabalho escravo na Ásia, no Brasil e em outros países em situações econômicas mais desfavoráveis estaria mais próximo de ser erradicado. Para ela, essas empresas, inclusive, poderiam empregar pessoas em seus próprios países, nos EUA e na Europa, sob os regimes trabalhistas internos, com cargas horárias mais justas, salários justos e melhores condições de trabalho.

Para Ana, o advento das lojas colaborativas é um dos exemplos de modelo possível de desconcentração do dinheiro nas empresas, visto que neste formato de loja as pessoas envolvidas podem dividir o trabalho, os custos e também os ganhos, distribuindo assim o dinheiro e o poder. Os brechós também são alternativas de consumo e comercialização consciente. A jornalista inclusive descobriu o mito da má energia vinculada às peças de brechós, sobretudo quando se trata de roupas ou acessórios de pessoas que já morreram: “qual será a energia de uma roupa que foi feita por uma pessoa que trabalha 16 h por dia, sete dias por semana, longe de sua família, recebendo centavos de dólar para sobreviver?”

Uma das lojas colaborativas que recepcionaram o Fashion Revolution Week de 2017 foi a Loja Guapa, das sócias Dora e Tarsila. Ambas contribuíram para a fundação da parte das manufaturas criativas da Feira da Cidade, mas depois de um tempo resolveram montar seu próprio negócio. É válido mencionar que além das próprias marcas das sócias, “Com Amor Dora” e “La Abuela”, a marca de Mina, a “Jóia de Mina”, possui um caixote na loja, situação que exemplifica a conformação da rede entre as criadoras.

Em um de nossos encontros, Dora mencionou: “Mina, a filha dela, Ágata, tem aula de música com o meu irmão, toda quarta-feira Ágata está lá em casa, tem aula de piano”. Trago esse breve comentário para pontuar que na rede de criadores e criadoras locais independentes não são apenas as relações de trabalho que compõem as suas tramas, mas também as

relações de afinidades, de amizade e também de parentesco. Por ser um meio de muita disputa, o estabelecimento da confiança é importante tanto para fazer as associações quanto para mantê-las, ser sócias, ter caixotes nas lojas, dividir espaços nos estandes de feiras e fazer permutas.

A loja Guapa fica no térreo do Shopping Rio Vermelho, um estabelecimento de pequeno porte localizado no bairro Rio Vermelho. O formato da Guapa tem um padrão estético diferente das lojas do shopping, chega a destoar das inexpressivas e monocromáticas manequins que obviamente revelam o que podemos encontrar no interior de suas lojas. A Guapa tem uma decoração divertida e lúdica, nas paredes de vidro que separam o interior da loja da parte externa, tem algumas frases escritas à giz colorido: “cuidado, o amor está no ar”, “Guapa, multimarca, colaborativa, artesanal”, “+ amor”, “+ consumo consciente”, “valorize o pequeno comércio”.

A loja é colaborativa, um formato de comercialização que surgiu em Salvador após o advento das Feiras de Gastronomia e Moda, que aqueceram a produção dos pequenos/pequenas empreendedores/empreendedoras criativos/criativas na cidade. A ideia da loja colaborativa não foi criada na capital baiana; desde a década de 1990 que este formato de comercialização existe em países europeus, e já faz algum tempo que esse tipo de loja existe em duas grandes capitais do país: São Paulo e Rio de Janeiro.

Dora, além de ser empresária desta loja, também mantém sua marca, criando e comercializando faixas de cabelos, necessários e roupas femininas. Sua autodefinição enquanto artesã ou designer de moda ainda está sendo elaborada por ela mesma. Pois segundo a criadora a diferença entre ambas profissões é muito tênue:

A gente tem uma cultura ainda que o estilista, o designer é aquele que vai desenhar uma roupa, criar um novo modelo, mas não. Tipo assim, hoje você criar alguma coisa é muito difícil. Saia envelope mesmo, tem em todos os lugares, qualquer loja que você quiser ir você vai ter saia envelope. A gente ainda tem essa cultura do estilista, do designer ainda muito de status, muito aquém do que a gente é mesmo. Acho que estamos numa fase em que as coisas andam juntas, tem que ver aí uma nova palavra para dizer o que a gente está fazendo. Eu acho que o artesanato pode ter a ver com o modo como se faz, um modo de produção mesmo, sabe? De como é feito, que tem um processo artesanal, a técnica como você faz aquilo. E o designer é o modo como você pensa o seu produto, como você vai colocar ele no mercado. Porque tem gente realmente que é só artesanato, que pensa só no modo de produção. Mas apesar de hoje estar começando a me ver como designer de moda, eu não deixo de me ver como artesã.

Esse depoimento de Dora me fez pensar na discussão de Keller (2007, p.16) acerca da figura do estilista moderno, o qual reivindica para si o *status* de artista, de “artista criador de um estilo que expressa um conceito, e que se projeta como uma imagem”. Embora essa figura do estilista seja fundamental na Indústria da Moda, é válido frisar que a concepção

da criatividade muitas vezes é construída, o que podemos perceber inclusive na fala de Dora, e a partir dela, concluir que existe uma criatividade por trás desta categoria laboral que inclusive pode ser inventada.

Dora, ao refletir sobre sua forma de trabalho e estar no mundo, chegou a argumentar que os nossos encontros eram trabalho, para ambas. Seu “trabalho imaterial” (palavras suas) é visto como tão ou mais importante que seu trabalho material. A seguinte fala da criadora remeteu-me a ideia de Firmo (2016) ao pensar na categoria trabalho enquanto um conceito totalizante do sentido da vida:

Então assim, não existe tempo livre. Não tem Lu. Eu tô em casa, eu tô com Rosinha no colo, eu tô pensando na minha produção, na minha marca, na comunicação da loja, tudo é trabalho. Meu tempo livre é muito raro. Sabe quando eu consigo me desconectar? Quando eu vou pra casa no interior, quando eu tô lá, é muito raro eu pensar em trabalho. Fora isso, tempo livre? Porque assim, quando eu vou num parque eu fico vendo o que as pessoas estão usando. Quando meu tio me vê no sofá no celular, ele pensa que eu não estou fazendo nada, mas estou no Instagram, marcando com cliente, o que é uma forma de trabalho. Mas estou tentando me desconectar, porque eu não desconecto, sempre lembro que tenho que postar uma coisa, que tenho que ler alguma coisa, penso em novos produtos, novas coisas.

Sua perspectiva de trabalho dialoga com Gorz (2003) quando este afirma que o trabalho imaterial se tornou o centro da criação do valor e adquire papel central para o sistema produtor de mercadorias (apud KELLER, 2007). Costurando a isto, a concepção de Lazzarato & Negri (2001, p.50, apud KELLER, 2007, p.17) se refere também ao modo como realizei este trabalho de pesquisa quando os autores afirmam que “o trabalho imaterial se constitui em formas imediatamente coletivas e não existe, por assim dizer, senão sob a forma de rede e de fluxo”.

## A MODA SUSTENTÁVEL E O AFROEMPREENDEDORISMO

Ana Fernanda em suas itinerâncias pelas situações urbanas de Moda em Salvador sempre coloca didaticamente quais são os princípios da Moda Sustentável, e no *Afro Fashion Day* de 2017, não foi diferente. Neste evento a jornalista foi chamada para falar sobre o *Fashion Revolution*, e na abertura de sua apresentação pontuou as diretrizes do circuito. O primeiro princípio é que a Moda Sustentável deve ser ecologicamente correta, ou seja, tem que gerar o mínimo de impacto negativo possível. O segundo é que deve ser socialmente justa, ou seja, não explorar trabalhadores/trabalhadoras nas cadeias produtivas: “*não adianta ter pessoas trabalhando 18 horas por dia, ganhando 2 dólares nesta jornada, para fazer uma coleção linda de algodão orgânico*”. O terceiro é que deve ser economicamente viável: não pode ser um produto com um preço muito alto sob a justificativa de que é sustentável.

Por fim, o quarto princípio é que a Moda Sustentável deve ser culturalmente diversa, com as marcas locais contempladas no mercado e não apenas as grandes lojas multinacionais, inclusive as marcas de afroempreendedores.

Neste ponto de que a Moda deve ser culturalmente diversa é onde ocorre a intercessão com o circuito da moda afroempreendedora. Assim como o circuito sustentável tem o *Fashion Revolution Week* como um evento que articula, expande e promove as discussões acerca dessa perspectiva de mercado, o circuito afroempreendedor ganhou maior visibilidade em Salvador com o surgimento do evento *Afro Fashion Day*, lançado no ano de 2015, pelo Jornal Correio.

Assim, no Dia da Consciência Negra (20 de novembro de 2015) foi realizado o primeiro *Afro Fashion Day* na cidade, evento que teve a presença de 2,5 mil pessoas na Praça da Cruz Caída, segundo dados do Jornal Correio. Desfilaram 45 modelos negros e negras para marcas locais de roupas e acessórios, tais como Jeferson Ribeiro, Dresscoração, Meninos Rei, Carol Barreto, Crioula, N Black, Goya Lopes, Negrif, Ori Turbantes, dentre outras. Ocorreram também oficinas de maquiagem para peles negras e de amarrações de turbantes, uma feira com as peças de roupas e acessórios desfilados que estavam à venda e uma parte gastronômica. Em entrevista ao Jornal Correio, a secretária-executiva da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI), Adile Reis, disse: “*É uma oportunidade importante para os negros, principalmente as mulheres, entenderem que elas podem ocupar todos os espaços sociais*”.

Esses criadores e criadoras têm se destacado no mercado de Moda de Salvador, sobretudo através das redes sociais, das mídias locais, feiras itinerantes, montando lojas próprias e participando também das lojas colaborativas. O evento mencionado é um marco na cidade, que reúne criadores/criadoras, empresários/empresárias, pesquisadores/pesquisadoras, modelos, blogueiras/blogueiros, jornalistas, fotógrafos/fotógrafas e consumidores/consumidoras negros e negras reunidos/reunidas num só espaço de representatividade, fortalecimento e expansão do afroempreendedorismo.

Os/as criadores/criadoras deste circuito levantam a bandeira não somente da representatividade negra na Moda, mas colocam também a necessidade de união, de uma rede de fortalecimento dentro do mercado para que possam se reconhecer, se olhar, se inspirar e ocupar os diversos lugares da cidade. Demandas semelhantes que apareceram no circuito sustentável, o que me leva a crer que as motivações que impulsionam estas pessoas a trabalharem neste ramo profissional não é apenas um retorno financeiro, mas também o de incentivar suas questões coletivas voltadas para transformações de um modelo hegemônico de vida e de fazer Moda.

Assim, pode-se dizer que esses diferentes circuitos que compõem a rede de criadores/criadoras locais dinamizam a cidade de Salvador, que não é contemplada aqui em sua

totalidade, mas olhada a partir das situações urbanas detalhadas ao longo da dissertação. Meu inicial trajeto de acompanhar a Ellen em seu cotidiano profissional me levou a uma teia de relações compostas por outros profissionais da área que configuram uma rede que transborda por diversos contextos urbanos. Por isso, me afeiçoei a perspectiva de Magnani:

[...] de perto e dentro capaz de apreender os padrões de comportamento, não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais cuja vida cotidiana transcorre na paisagem da cidade e depende de seus equipamentos [...] (MAGNANI, 2002, p. 17).

Fazer, pensar, criar, executar, sentir e imiscuir-se aos objetos de vestuário é o principal motivo de existência da categoria laboral aqui tratada. Com intencionalidades e demandas diferentes, as/os criadoras/criadores possuem um vínculo constante com os objetos que produzem. Não somente com os objetos em si, mas com todos os fluxos simbólicos e de materiais que permeiam a existência dos mesmos.

O conhecimento que construí acerca da diversidade de modas existentes em Salvador foi possível de ser mensurado “não pela adequação de elementos isolados encontrados aqui e ali a estruturas categóricas de generalização cada vez mais ampla” (INGOLD, 2015, p. 235), o que conformaria a compreensão de uma Moda Baiana, supostamente entendida através de uma essencialização cultural imaginada e não descortinada pelos vieses dos/das criadores/criadoras locais.

A ideia mítica de “baianidade” emergiu em alguns momentos no circuito de feiras, como pontuado pelo que chamei por “ufanismo baiano na moda”, o qual localizei como uma consequência das ocupações dos espaços públicos. Mas não devemos reduzir a Moda de Salvador a uma estética singular local, étnica e ufanista: esta representa apenas uma parte do prisma de possibilidades criativas que a cidade oferece, e que devemos notar e valorizar enquanto pesquisadoras/pesquisadores e consumidoras/consumidores.

Nesta pesquisa, emergiram diferentes tipos de processos criativos e uma complexidade de profissionais inseridos neste contexto de comercialização de produtos de vestuário. Artesãs, designers de moda, estilistas, ourives e artistas que trabalham com os mais diversos conceitos de moda, ou simplesmente se distanciam do fenômeno embora comercializem roupas ou acessórios.

As realizações produtivas que emergiram neste trabalho foram diversas, e ainda assim não pude contemplá-las em sua totalidade, embora tenha pontuado boa parte do que vi, ouvi e senti em meus itinerários. Por isso, a temática moda nesta pesquisa dialoga com a noção de Aderaldo (2009), que a trata de modo heterogêneo.

É válido destacar que o foco analítico não foi compreender o ponto de vista dos/das consumidores/consumidoras de moda, mas alcançar como os/as criadores/

criadoras locais se articulam nos espaços urbanos através de seus objetos-de-moda e de seus discursos conformando uma rede.

Embora o enfoque da pesquisa fosse observar profissionais que trabalhassem com processos criativos, é notório que na rede não circulam somente os/as criadores/criadoras de moda, mas também jornalistas, pesquisadores/pesquisadoras, professores/professoras, estudantes, fotógrafos/fotógrafas, modelos, empresários/empresárias, costureiras, modelistas, produtores/produtoras, maquiadores/maquiadoras, blogueiras/blogueiros, roupas, acessórios, celulares, máquinas, linhas, tecidos, situações urbanas e materiais diversos, todos e todas transitando e transbordando pela cidade. Estes atuam construindo espaços de encontros, de vendas, de debates, de lutas de resistências, de criações, de aprendizados, de trocas, de solidariedades, de amizades, de inimizades, de estilos de vida, de competições, de colaborações, de disputas, de afetos e desafetos, conformando e permitindo a existência de uma rede de criadores e criadoras onde parte das pessoas envolvidas se posicionam politicamente e desenvolvem sentimentos de pertencimento e afinidades que contribuem para a existência e permanência de seus circuitos.

A rede composta é heterogênea e multifacetada, em termos étnicos, geracional, de gênero e ocupacional. Os profissionais envolvidos realizam apropriações diversas dos espaços urbanos através das feiras itinerantes, lojas, lojas colaborativas e eventos, construindo suas dimensões da Moda através dos cotidianos de trabalho e de seus hábitos de vida. Os circuitos aqui mapeados nesta rede não me foram dados de antemão, foram construídos para demarcar como dentro da categoria de criadores/criadoras locais existe uma diversidade de pensar e fazer Moda.

Por fim, procurei documentar uma parte do que vem sendo produzido de Moda na cidade de Salvador, e contar essa história a partir de empreendedoras/empreendedores locais que vivenciam seus cotidianos laborais em situações urbanas de comercialização e de trocas de conhecimentos, experiências, lutas e afetos. Ainda vejo um terreno fértil a ser pesquisado e aprofundado, e espero que a presente pesquisa possa suscitar mais investigações acerca da Moda através das Ciências Sociais, mais especificamente pela Antropologia.

## REFERÊNCIAS

ADERALDO, Guilherme. BERGAMO, Alexandre. A experiência do status: roupa e moda na trama social, São Paulo, Ed. Unesp, 2007, 226 pp. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 377-385, jan. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27339/29111>. Acesso em: 23 ago. 2017.

AGIER Michel. *Antropologia da Cidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

BRUSSI, Julia Dias Escobar. *Da “renda roubada” à renda exportada: a produção e a comercialização da renda de bilros em dois contextos cearenses*. 2009. 145f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18559>>. Acesso em: 17 mai 2017.

CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Livros Studio Nobel, 2004.

\_\_\_\_\_. MetrÓpole comunicacional. *Revista USP*, Brasil, n. 63, p. 110-125, nov. 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13372/15190>>. Acesso em: 02 abr. 2016.

FIRMO, Fernando. Imagens do operariado da indústria de aço no Brasil. In: FLEISCHER, Soraya; NAVA, Elena; ALENCAR, Potyguar. (Org.). *Pensando o capitalismo contemporâneo: um festschrift a Gustavo Lins Ribeiro*. 1 ed. Brasília: Letras Livres, 2016, v. 1, p. 250-274.

HANNERZ, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v18n37/a02v18n37.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

\_\_\_\_\_. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KELLER, Paulo Fernandes. O trabalho imaterial do estilista. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, n. 15.2, p. 8-29. Jul.-dez., 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, São Paulo, junho, 2002. p. 11-29. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

NASCIMENTO, Luana. *Antropologia e Moda: reflexões a partir de uma designer de acessórios*. 2016. 80f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais – Bacharelado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

NEDER, Mônica de Queiroz, VOLPINI, WILSON, Javer, SIMÃO, Larissa Maria. Processo criativo: tempo para experimentar. *IARA: Revista de Moda, Cultura e Arte*, v. 8, n. 2, jan. 2016. Disponível em: <[http://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistaiara/wp-content/uploads/2016/03/66\\_Iara\\_artigo\\_revisado.pdf](http://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistaiara/wp-content/uploads/2016/03/66_Iara_artigo_revisado.pdf)>. Acesso em: 20 mar. 2018.

ROCHEDO, Aline. *Do croqui às galerias: a vida social de um vestido*. 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 3 a 6 de agosto de 2014, Natal, RN. Anais 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Disponível em: <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401230035\\_ARQUIVO\\_rba.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401230035_ARQUIVO_rba.pdf)>. Acesso em: 07 fev. 2017.

VEDANA, Viviane. No mercado tem tudo que a boca come: estudo antropológico da duração das práticas cotidianas de mercado de rua no mundo urbano contemporâneo. *Tese* (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/13383>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## RELAÇÃO ENTRE LEGIBILIDADE ESTATAL E UMA POLÍTICA ANTISSINTÉTICA DA MATRIZ AFRICANA<sup>1</sup>

*Luana R. Emil<sup>2</sup>*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

### *Resumo*

O que pretendo discutir é a forma de ação política do povo de terreiro, ou seja das comunidades de religiosidade de matriz africana, no Estado do Rio Grande do Sul/BR, equacionando duas questões: a primeira, é pensar fazendo-me a questão que Clastres propõe “em que condições o poder político é pensável?”, e seu inverso, buscando entender o que torna possível pensar as religiões de matriz africana como política – assim como a afirmação nativa de que o “Batuque é política”. A segunda questão é refletir sobre relação da matriz africana com o Estado (e seus efeitos). Para isto olharei para as tentativas de legibilidade (SCOTT) dos povos de terreiro que tem produzido uma infinita gramática circunstancial. O Batuque diante do estado já foi culto, religião, tradição, e a comunicação com o mesmo vai desde a invisibilidade, á escuta ativa, a partir da criação de um Conselho de Estado, até as assinaturas de Termos de Ajuste de Contudo (TAC), em ações policiais e relativas a políticas ambientais.

Palavras-chave: política; legibilidade; matriz africana

Nos últimos 30 anos, se intensificou a presença e ação de um novo personagem no cenário político religioso: as religiões neopentecostais, e mais especificamente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Internacional da Graça de Deus. Como foi registrado em pesquisas sobre as novas manifestações religiosas (Pierucci e Prandi, 1996; Giumbelli, 2003; Mariano, 2007; Silva, 2007; Oro, 2007 e Almeida, 2012), esses novos agentes do cenário religioso brasileiro apropriam-se de símbolos e rituais de outras matrizes religiosas, em especial a afro-brasileira (Silva, 2007; Mariano, 2007; Oro, 2007) ao mesmo tempo em que percorrem uma jornada fortemente proselitista, colocando-se não somente em uma relação de afastamento das religiões de matriz africana, mas de enfrentamento e demonização dessa alteridade (Mariano, 2007).

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada no 18th IUAES World Congress, 2018.

<sup>2</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

Nos últimos 10 anos, intensificou-se a presença de evangélicos na política institucional<sup>3</sup> em todas as esferas, resultando em diferentes formas de violência simbólica e estrutural contra os grupos de matriz religiosa africana no País. Outra importante evidência que aponta para a transformação do contexto político e religioso atual é a massiva presença de representantes evangélicos na esfera do poder executivo e legislativos. De acordo com a literatura, a violência exercida por parte do Estado, às religiões afro-brasileiras, era primeiramente realizada pela proibição e posteriormente pela omissão (Giumbelli, 2003 e Mariano, 2007). Atualmente, ela se tornou uma ferramenta de perseguição evangélica às religiões de matriz africana. Com a tentativa de proibição e criminalização do sacrifício animal em diversos Estados e Municípios, mas também em função do recrudescimento das leis de silêncio e/ou poluição sonora, diferentes formas de proscrição e restrição tem como alvo as práticas rituais do “povo de terreiro”<sup>4</sup>.

No Rio Grande do Sul<sup>5</sup>, os casos de perseguição, intolerância ou violência contra os terreiros de matriz africana passaram a percorrer um caminho diferente no último ano, devido à existência de um Conselho de Estado específico ao Povo de Terreiro do. Este Conselho (CPTERS) surgiu da organização e reivindicações da Marcha pela Paz e Liberdade Religiosa que desde 2006 passa a ser de quase exclusivamente do “povo de santo” no Estado do RS. Em 2012 a Macha pautou a criação de um Conselho de Estado, consultivo e deliberativo, para pautar e adaptar as políticas públicas de modo a garantir os direitos e acessos aos serviços de Estado, das comunidade de Matriz Africana.

A partir deste conselho foi estabelecida uma relação com a área de Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado através do “Projeto Ouvindo” para onde os casos e denúncias passaram a ser encaminhados. A maioria das denúncias parte da região metropolitana de Porto Alegre, onde há também a maior concentração de terreiros no país, segundo a Secretaria Executiva do Conselho<sup>6</sup>. Eles chegam ao Conselho, em geral, pela rede de relações pessoais e familiares dos membros da assembléia plena do Conselho que compreendem pais e mães de santo de diversas regiões do Rio Grande do Sul,

<sup>3</sup> Atualmente, a Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional tem 199 deputados signatários e quatro Senadores. (FONTE: <http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frentes.asp>, acessado em 01/09/2016)

<sup>4</sup> Como descrevem os projetos de lei número 308/2013 da Câmara de Vereadores de Salvador, o PL 21/2015 da Assembléia Legislação/RS, Projeto 3.440 da Câmara de Vereadores de Itaguaí-RJ, PL 007/2015 da Câmara de Vereadores de Viamão-RS

<sup>5</sup> Estima-se a existência neste Estado (RS) de cerca de 30 mil terreiros, concentrados, especialmente, na Região Metropolitana de Porto Alegre (Correa, 2007 apud Oro, 2012). Desde o Censo de 2000 chama atenção o número de pessoas que se declaram pertencentes a matriz africana, colocando o Rio Grande do Sul como o Estado brasileiro onde um maior número de pessoas declarou pertencer a esta matriz (no Brasil como um todo 0,03% da população declarou pertencer ao seguimento afro-religioso; na Bahia foram 0,08%; no Rio de Janeiro 1,31% e no Rio Grande do Sul 1,62%, segundo os dados do Censo 2000).

<sup>6</sup> Na ocasião de participação no Seminário Política e Religiões: Democracia, Diversidade e Direitos, que ocorreu em 20 de agosto do corrente ano em Porto Alegre.

posteriormente são encaminhados ao projeto com a Ouvidoria do Estado, que organiza uma plenária pública, com participação de defensores públicos, juízes, ministério público, polícias civil e militar, além de outros agentes de Estado interessado afim de sensibilizar quando a especificidade dos casos.

Os casos que tem chegado ao conselho são como estes:

## CASOS DE VIZINHOS

Fui convidada a participar enquanto antropóloga e assessora técnica do referido Conselho de uma saída de campo no dia 14 de outubro de 2016 à cidade de Alvorada para acompanhar dois casos que geraram ações civis envolvendo Pais de Santo e seus terreiros. Para situar o presente relato, trarei algumas informações fundamentais para o entendimento do que vem a ser as religiões de matriz africana e sua organização no Rio Grande do Sul.

Pai Mayke de Oxum, um homem negro morador do Bairro Tupã (Nova América) na cidade de Alvorada, em carta à comunidade vizinha pede apoio e entendimento da Brigada Militar e da comunidade para que não haja ações de intolerância nos momentos de atividades em seu Ilê ou terreiro. Um Ilê ou terreiro constitui o espaço sagrado de produção e reprodução de uma comunidade a partir dos princípios civilizatórios da matriz africana. As popularmente conhecidas “casas de religião” são para os seus membros o local de manutenção e (re)produção de seu modo de vida, de sua cultura, de sua fé.

O Ilê de Pai Maike é descrito como uma casa de Batuque, embora lá tenha culto não só do lado dos orisàs, mas também de caboclos, preto-velhos e exus. Batuque a denominação recentemente assumida do culto aos òrisà no Rio Grande do Sul (Brasil), que se estendeu ainda para outras localidades (nota). “Recentemente assumida” porque a forma de falar sobre o que fazem ainda varia, e diante de um exercício político da atualidade, a fim de se diferenciar do Candomblé, os batuqueiros usam assim esse desígnio. Não é raro também, a denominação “religião” para se referir aos cultos dos Òrisà no Rio Grande do Sul, por exemplo, “eu sou de religião, já meu irmão toca só na umbanda”, como me narrou Iya Mariazinha de uma outra casa na cidade de Alvorada.

O terreiro de Pai Mayke de Oxum, como a maioria dos terreiros da Região Metropolitana de Porto Alegre, é também sua casa e se localiza em um bairro popular da cidade. O bairro é predominante residencial, de residências simples e majoritariamente casas térreas. Pai Mayke mora no terreno de sua família, recentemente (2 anos) construiu sua casa. A pequena casa amarela feita em madeira tem uma entrada própria, mas fica nos fundos do terreno; mais à frente, para um observador da calçada, fica a casa de seus

parentes. Ao final do terreno, próximo à moradia de Pai Mayke, há um córrego, um pequeno arroio já poluído.

Quando entramos no terreiro da Comunidade Ilê Africano Oxum Pandá e Oxalá, logo vemos uma casinha vermelha na frente, casa das entidades que devem ficar na rua (como Exus da quimbanda e algumas qualidades de Bará, Ogum e Iansa) também feita em madeira e elevada por pedras devido aos períodos de cheia e inundação. A casa principal também tem uma fundação alta para que não seja inundada nas cheias, há duas portas, uma dá diretamente na cozinha e outra na sala que é também o salão, o local onde acontecem os rituais de batuque (de Òrisà) e da Umbanda (caboclos e pretos-velhos). O sacerdote Pai Mayke nos conta que tem uma comunidade assídua de seu terreiro e ainda recebe “clientes”, pessoas que o procuram para obter ajuda espiritual. Contudo, ele tem enfrentado dificuldades para realizar os rituais, especialmente quando há a necessidade do toque do tambor. Embora tenha comunicado aos vizinhos, a maioria parece não se importar e a moradora da casa ao lado tem reclamado do barulho. Uma das janelas da casa da vizinha dá diretamente ao pátio de Pai Mayke, bem em frente a porta de sua casa.

Segundo o sacerdote, os rituais da comunidade são realizados de quinze em quinze dias, da parte da Umbanda, e três ou quatro vezes no ano para os Òrisà. Numa tentativa de assegurar a realização das atividades do Ilê, Pai Mayke foi buscar aval das associações e federações de religiões de matriz africana. Uma delas lhe forneceu uma espécie de alvará, um papel certificando que local se trata de um terreiro. Embora tal documento não tenha nenhuma validade do ponto de vista jurídico, eles indicam o esforço de Pai Mayke para regulamentação de suas práticas rituais tendo reconhecimento diante de seus pares (outros terreiros).

No dia 13 de julho de 2016 o Ministério Público Estadual, Promotoria de Justiça Especializada de Alvorada, solicitou o fechamento do terreiro da Comunidade Ilê de Oxum Pandá e Oxalá com base no argumento de “perturbação do sossego decorrente do barulho realizado durante os cultos religiosos na sede da casa de religião”. Esta ação civil fez com que toda a comunidade deixasse, por um período, de cumprir com suas necessidades e “obrigações”<sup>7</sup> com sua dinâmica cultural e ancestral, devido as reclamações e desacordo de um vizinho. A caso de Pai Mayke ainda segue em processo judicial.

Semelhante, embora com suas diferenças, é o caso do Ilê Axé Deluíá, visitado no mesmo dia, este de Pai César de Xangô e sua comunidade. A comunidade recentemente transferiu sua sede (quatro anos) para o Bairro Salomé em Alvorada, e está localizada numa das principais do bairro. Em frente, há um terreno que antigamente era um posto policial e atualmente foi cedido aos ensaios de uma Escola de Samba Mirim. Duas casas

---

<sup>7</sup> Nome popular dado aos rituais de iniciação, preceito e de tempo dentro das comunidades de matriz africana.

à esquerda fica uma sede de uma Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Na rua, embora residencial, passa com frequência ônibus e carros.

O Ilê Axé Deluíá é uma casa de alvenaria com um grande salão. Pai César, é um homem branco e sua comunidade conta com mais de 200 filhos de santo. O mesmo afirma que em dias de festas rituais a casa chega a ter mil pessoas, por isso já tomou a iniciativa de contratar seguranças. O salão tem duas portas que, segundo ele, são para cumprir com as orientações de proteção contra incêndio. O Ilê Axé Deluíá está em reforma, em que estão construindo dois quartos na parte superior, pois pretendem colocar o salão para os fundos. Pai César diz que a obra não parece atrapalhar os vizinhos, mas assim que começa a tocar o tambor, a polícia é acionada. A comunidade já foi inúmeras vezes abordada pela Brigada Militar que solicita que parem de tocar.

Pai César de Xangô informa que seus filhos também realizaram denúncias de “intolerância religiosa” contra a vizinha, por conta própria, visto que eles sentiram seus direitos violados por “incomodações” da mesma. As denúncias contra o terreiro, por perturbação do sossego, começaram a surgir há apenas dois anos, embora denunciante e denunciado estejam na mesma situação há quatro anos. As festas para os Òrisà, onde chega a receber cerca de mil pessoas acontecem de três a quatro vezes no ano, mas toda terça-feira (das 20h às 22h) os tambores tocam para receber as entidades da Umbanda. Pai César afirma que do terreiro também pode ouvir os cultos da Igreja Evangélica que em momentos de vigília vão até tarde e iniciam muito cedo, inclusive aos domingos. O mesmo diz que não reclamaria, pois afinal estão professando sua fé e que não há conhecimento que a Igreja tenha recebido o mesmo tratamento por sua vizinha.

O Ilê Axé Deluíá não chegou a ser fechado, mas o sacerdote relatou que quando chamado para a audiência a juíza responsável orientou sua vizinha a chamar sempre a Brigada Militar para que gerasse Boletins de Ocorrência que poderiam ser somados ao processo. A comunidade está com receio de realizar as atividades necessárias à manutenção do Asé da casa<sup>▪</sup> até que a situação seja devidamente encaminhada e que também suas reclamações em relação a intolerância religiosa sejam ouvidas.

Casos como esse na cidade de Alvorada estão longe de serem isolados. Eu acompanhei mais um caso como este na cidade Tapes. O Terreiro de Mãe Claudia de Iyemanjá localiza-se na área residencial próximo ao centro da pequena cidade, localizada na costa da Lagoa dos Patos. Neste ano Mãe Claudia não realizou nenhuma de suas atividades com tambor, não por ter repreendida pela política e ministério público, mas por estar de luto. Nesse ínterim tem arrolado o processo aberto a partir de uma denúncia realizada por seu vizinho. Mãe Cláudia tem o seu terreiro a mais de 20 anos no mesmo lugar e seu vizinho recentemente construiu um sobrado na rua perpendicular à sua. As

---

<sup>▪</sup> Energia vital que exige movimento de doação e recepção. O asé da casa é a energia comum e comungada por seus frequentadores, fundamental para a continuidade da comunidade em harmonia.

atividades do terreiro de Mãe Cláudia são conhecidas pela comunidade, na realização de festas grandes, ela mesma avisa a prefeitura e solicita cavaletes para fechar a rua e permitir o estacionamento de carros. Seu vizinho da frente, o padeiro da região, chega a colocar cadeiras em seu pátio para ficar observando a festividade.

O vizinho reclamante no caso de Mãe Cláudia denunciou também o terreiro de seu filho de santo, que fica rua atrás do terreiro. O argumento do mesmo para a polícia é quanto ao barulho que os rituais proporcionam, contudo é de conhecimento entre os vizinhos que o mesmo certa vez comentou ao padeiro: “não entendo porque essa mulher faz parte dessa religião de gentalha?! Como vou receber meus amigos aviadores se ela reúne uma negrada ali”.

Diferente dos casos anteriores, no Mandado de Citação, recebido por Mãe Cláudia do Oficial de Justiça encaminhado pelo Ministério Público em nenhum momento faz menção da casa de Mãe Cláudia como um terreiro ou um espaço religioso. Neste caso, há a invisibilidade desde o próprio documento jurídico. No caso de Pai César, a ação não chegou ao ministério público porque a comunidade teve recursos para pagar cestas básicas e se adaptar ao Termo de Ajuste de Conduta (TAC), ações que Mãe Cláudia se negou a fazer, pois estaria admitindo sua culpa e em seu entendimento, ela não tem culpa e sim direito a exercer livremente sua crença.

## CASO DE REGULAÇÃO AMBIENTAL

Na cidade de Gravataí, também na região metropolitana da capital gaúcha, a administração municipal tem uma Fundação para o Meio Ambiente (FMMA), a instituição é “responsável pela fiscalização, educação e licenciamento ambiental” em nível local. A FMMA atua no licenciamento ambiental das atividades de impacto local desde 2007. Nos últimos anos a FMMA passou a autuar as casas onde funcionam terreiros de matriz africana, solicitando que elas passassem pelo processo de licenciamento ambiental e consequente adequação às normas de isolamento acústico e de prevenção de incêndios para que pudessem funcionar. Desde então se tem conhecimento de mais de 17 terreiros notificados pela prefeitura, não são raros os pais e mães de santo da cidade de Gravataí que carregam consigo com bloco de boletos que pagam mensalmente à prefeitura em decorrência das multas geradas por suas atividades. Este caso não envolveu a Ouvidoria do Estado, embora tenha chegado até ela por tratar-se de uma questão do poder executivo e não estar ainda em juízo, a ouvidoria não se envolveu. O povo de terreiro irá abrir uma ação contra a administração municipal a esse respeito.

As religiões de matriz africana foram durante muito tempo perseguidas com aval do estado brasileiro que se utilizava, principalmente a partir do século XIX, de argumentos

relativos ao meio ambiente. Leis de silêncio, leis sanitárias, leis de vadiagem foram usadas para a ação persecutória ao que na época chamavam “cultos africanos” no Brasil (Silva, 2006). Tais questões desde então nunca deixaram de aparecer, especialmente em situações urbanas, mas em algum momento diminuí sua ressonância jurídica, o que parece ter voltado sem novos argumentos. Recentemente, vemos ainda o caso da cidade do Rio de Janeiro em que a prefeitura quer regular eventos, incluindo as atividades de terreiros em Santa Luzia na região metropolitana de Belo Horizonte para a qual a Justiça estipulou dia, horário e como devem ser realizados os cultos em um terreiro de Candomblé da cidade.<sup>9</sup>

Ressalto aqui um ponto fundamental para o entendimento do que vem a ser um terreiro ou “casa de religião”: ele é o local de uma comunidade, assim não cabe a um terreiro ações individualizadas, mas coletivas. As ações em um terreiro dizem respeito à manutenção da memória asé ancestral de um grupo de pessoas que se entendem enquanto irmãos, filhos, sobrinhos, pais, mães, em um contexto comunitário. Se estas ações de manutenção da memória ancestral negra africana acontecem em pequenas casas, localizadas em bairros residenciais, atualmente, por todo o Rio Grande do Sul, é porque historicamente o grupo esteve alijado de participar e estar em outros espaços. Os terreiros são o espaço da cultura e memória do povo negro africano e cabe ao poder público discutir e pensar sobre sua territorialidade e sustentabilidade sócio-ambiental, mas não de forma persecutória, violenta e racista, mas dialógica.

## OUTRAS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Os terreiros se organizam também a partir de federações e associações de caráter comunitário e religioso, surgiram nos últimos anos entre o “povo de terreiro” a articulação em rede com objetivos específicos, como, por exemplo, a “Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde” (RENAFRO) e a “Rede Afrobrasileira e Sociocultural”. A RENAFRO foi formada em 2003 e trabalha com base no reconhecimento dos terreiros como espaços de promoção da saúde. Essa rede tem procurado estabelecer parcerias com órgãos públicos, como o Ministério da Saúde, com vistas ao fomento de políticas públicas para a saúde da população negra. Diferentemente das antigas formas de organização, a RENAFRO abriga várias redes locais que se associam através dela. Nesse contexto de novo associativismo, as redes sociais virtuais possuem um papel fundamental nos processos de mobilização política. A Rede Afrobrasileira Sociocultural cujo tema é o “fim do clientelismo e a da intolerância religiosa” surgiu de uma parceria com o Ministério da Cultura através do “Conselho Nacional de Culturas Populares” cujo objetivo era defender a religiosidade de

---

<sup>9</sup> Incluir matérias dos jornais

matriz africana como uma cultura a ser observada pelas políticas públicas. A estrutura em organização em rede tem se demonstrado importante para as novas políticas da matriz africana diante do avanço da intolerância por possuir maior liberdade de associação e uma forma organizacional de maior horizontalidade, uma vez que os conflitos entre autoridades espirituais e hierarquias organizacionais representavam um grande empecilho para as federações e associações do povo de terreiro (Ávila, 2009).

Cabe notar que estas formas de inserção no Estado se diferem: algumas mantêm a identidade quanto religião ou religiosidade e se articulam desde este pertencimento; outras se colocam como grupos de prioridades específicas (como comunidades tradicionais e povo de terreiro).

Novas formas de organização das casas de religião de matriz africana surgiram ao longo dos últimos dez anos, reivindicando mais sentidos as suas práticas, (para além dos propriamente religiosos) mas apontando ao aspecto cultural de seu fazer. As práticas políticas e culturais da religiosidade de matriz africana poderiam ser vistas com base em duas dimensões principais: uma delas diz respeito às formas do discurso na esfera pública, através das quais a matriz africana passa a reivindicar seu reconhecimento identitário na disputa entre diferentes interpretações especialmente das tradições *bantu* e *yorùbá*, *mas também fon, keto*, dentre outras. Esta disputa foi identificada na literatura antropológica recente como processo de “reafricanização” das religiosidades afro-brasileiras (Ávila, 2008; Oro, 2008 e Van de Port, 2012) que partiu de um movimento mais amplo de reconhecimento da cultura *yorùbá* na Nigéria (Capone, 2011). Franco (1998) afirma que “o poder de interpretação e a invenção e apropriação ativa da linguagem são instrumentos cruciais para os movimentos emergentes que buscam visibilidade e reconhecimento para as concepções e ações que se filtram de seus discursos dominantes” (*apud* Alvarez, Dagnino e Escobar, 1998, p.24). Novos termos foram incluídos recentemente na denominação própria de candomblesistas, batuqueiros, juremeiros, quimbandeiros em seus diálogos com o “outro” (Estado). Uma visão “reafricanizada” tem-se interposto, portanto, às religiões afro-brasileiras, e termos como “comunidades tradicionais de matriz africana”, ou “povo de terreiro” no caso do Rio Grande do Sul, tem sido utilizado para o reconhecimento de um sujeito político coletivo.

Dentro da “guerra de interpretações” (Slater *apud* Alvarez *et al.*, 1998) dos grupos religiosos de matriz africana mais recente, o movimento do “povo de terreiro” tem anunciado a “cidadania da armadilha” em referência às suas interações com os órgãos públicos brasileiros. Além do conflito com os protocolos da esfera político-institucional sob a rubrica da “guerra”<sup>10</sup>, são também anunciadas as tensões e formas de violência praticadas

<sup>10</sup> O anúncio da “guerra” e da “cidadania da armadilha” foram discutidas com base na minha etnografia da reunião preparatória da “Marcha pela Vida e Liberdade Religiosa” em 2011 na cidade de Porto Alegre (Emil,

por setores evangélicos<sup>11</sup>. Como Alvarez, Dagnino e Escobar (1998) demonstraram em seus estudos dos movimentos sociais latino-americanos contemporâneos, a “cultura política” não consiste apenas no trabalho de participação na esfera política institucional, mas na disputa e ressignificação das noções dadas de cidadania e participação política através de uma “política cultural”<sup>12</sup>.

A forma mais recente de inscrição do “povo de santo” no Estado brasileiro talvez seja a inscrita no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, referente aos anos de 2013-2015. A formulação encontrada neste documento foi estabelecida em encontros, plenárias, oficinas promovidas pela matriz africana com a referida Secretaria de Estado.

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são definidos como grupos que se organizam a partir de valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, 2013)

O conceito “Povos e comunidades tradicionais de matriz africana” embora seja a forma mais recente de inscrição e relação do “povo de santo” com o Estado brasileiro, não é a primeira nem exclusiva. No Rio Grande do Sul o “povo de terreiro”, além de outras frentes, tem dialogado com o Estado desde o Conselho do Povo de Terreiro, criado legalmente em 2012. Os encontros e diálogos se dão em múltiplas esferas do poder público com diferentes abordagens. A matriz africana (os candomblés, batuques, juremas, Tambor de Minas, etc.) já foi entendida como culto, charlatanismo, religião, tradição em termos de normativas legais, embora a tendência seja a pensar em uma linha história de “nomenclatura” (ou mais que isso de identificação do outro). Tais formas de inscrição convivem contemporaneamente desde o ponto de vista legal com base em ações de agentes estatais (em seus imaginário e cultura política). Argumento que as várias formas não são excludentes, mas permanecem e convivem nas práticas do Estado.

---

2013). Tais termos possuem a força de símbolos de mobilização que passaram a reconfigurar o léxico corrente em algumas redes virtuais e presenciais de organização de grupos de matriz africana, tais como a RENAFRO.

<sup>11</sup> Outro ponto deste fenômeno político e religioso foi descrito pelo antropólogo holandês Mattijs Van de Port (2012) ao chamar atenção para a presença dos grupos de matriz africana na esfera pública em Salvador, seja a partir do turismo com o “candomblé performático”, seja com base nas demandas de movimentos específicos, como o LGBTTT, ecológico e negro.

<sup>12</sup> Para os autores, os movimentos sociais contemporâneos “põem em prática uma política cultural” interpretada como “o processo posto em ação quando conjuntos de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflito uns com os outros, em particular, aqueles teorizados como marginais, oposicionais, minoritários, residuais, emergentes, alternativos, dissidentes e assim por diante, todos concebidos em relação a uma determinada ordem cultural dominante, podem ser fontes de processos que devem ser aceitos como políticos” (op. cit., p.25).

No livro *Seeing like a State* (1998), James Scott desenvolveu o tema da legibilidade fazendo um desvio de seu objetivo de pesquisa inicial sobre as relações do Estado com grupos nômades, ou “pessoas que se movem”. O autor narra que quanto mais examinava os esforços de sedentarização, mais passava a vê-los como a tentativa de um Estado de tornar uma sociedade legível, organizar a população de forma a tornar mais eficiente às clássicas funções do Estado, a tributação, o recrutamento, e a prevenção às rebeliões. “Tendo começado a pensar nestes termos comecei a ver a legibilidade como problema central do estadismo” (Scott, 1998, p.2)<sup>13</sup>. Para Scott seria próprio do Estado, na modernidade, a busca pelo conhecimento de seu território e população, “faltava ao Estado uma medida, uma métrica que permitisse “traduzir” o que sabia em um padrão comum necessário, a visão sinóptica” (idem).

Scott chama atenção para como:

Suddenly, processes as disparate as the creation of permanent last names, the standardization of weights and measures, the establishment of cadastral surveys and population registers, the invention of freehold tenure, the standardization of language and legal discourse, the design of cities, and the organization of transportation seemed comprehensible as attempts at legibility and simplification. In each case, officials took exceptionally complex, illegible, and local social practices, such as land tenure customs or naming customs, and created a standard grid whereby it could be centrally recorded and monitored. (op.cit.)

Assim, o autor traça um percurso desde a criação de sobrenomes ao desenvolvimento e “mapas simplificados”, passando pela problematização de tecnologias de medidas de territórios e mensuração de pessoas, como os censos demográficos; demonstrando como o conhecimento científico produz a tradução (simplificada, sintética) das práticas de grupos locais. Para Scott, está implicado ao processo de legibilidade estatal uma “forma de conhecimento e controle que exigem um estreitamento de visão” (Scott,1998). A redução da complexidade da ação das produções locais, em formas simplificadas, “possibilitando um alto grau de conhecimento, controle, e manipulação esquemáticos”. Podemos argumentar que desde este controle esquemático e simplificado expressa-se uma forma de “violência estatal” ao impor, por exemplo, processos identitários simplificados à determinados grupos, como o caso da matriz africana no Brasil, sendo identificada, geralmente, somente sobre algum de seus aspectos (religioso, político, identitário...).

Scott busca entender por que esquemas bem-intencionados de melhoria das condições humanas - como as tentativas de sedentarização descritas pelo autor, ou como o mapeamento dos terreiros para fins de uma pesquisa quando a segurança

---

<sup>13</sup> Tradução minha.

alimentar, desenvolvida pelo Ministério do Desenvolvimento Social em 2010 - tornaram-se tão trágicos? Tais esquemas são tidos como projetos de engenharia social, e vão desde o ordenamento administrativo da natureza e da sociedade, desde as técnicas de manejo agrícola, as estratégias de organização das cidades, às opções de transporte, as tecnologias de identificação de cidadãos e etc., ou seja, formas de tornar legível territórios e pessoas. Estes projetos “sustentam o conceito de cidadania e a prestação de assistência social, assim como eles podem ter uma política de envolver minorias indesejáveis” (Scott, 1998). O que torna tão plausíveis tais projetos é a crença, ou segundo o autor, a autoconfiança sobre processos científicos e técnicos (aos quais podemos incluir burocráticos). Esta crença é denominada por Scott como ideologia do alto modernismo<sup>14</sup>.

A ideologia do alto modernismo agiria tanto sobre as concepções de sociedade, quanto em um nível mais prático, a organização do espaço da cidade em suas múltiplas dimensões concebíveis pela técnica (o tamanho, a “natureza”, a estética, o som...). Em ambos os níveis podemos pensar na ação de processos de Estado como produtora de espaços, realidades e inscrições. Neste sentido, Gupta (XXXX) elabora sua tese sobre os efeitos da burocracia Indiana. Ao refletir sobre os documentos escritos produzidos pelo Estado, Gupta retoma a ideia de Agamben, a qual a produção da vida nua se daria por Decreto, apontando para a produção, circulação e recepção de informações burocráticas. As informações burocráticas (como modos legíveis de pessoas pelo Estado) reduz a condição humano à vida nua. É a produção de pessoas sintéticas, que são reduzidas à critérios de igualdade.

A premissa de Gupta é que “se alguém direcionar atenção para essas práticas (escrita, produção de documentos), poder-se-ia entender melhor o funcionamento da decisão soberana e chegar a uma apreciação mais cuidadosa de exatamente que relação essa decisão tem com a produção da vida nua” (Gupta, 2012, p. 142). Contudo, o autor defende a ideia de que não é o conteúdo da escrita que importa, mas a sua prática e forma. Ele se pergunta quais são as consequências das formas e estilos de escrita do estado para a população pobre. Para o autor, “a violência estrutural não é exercida pela escrita dos oficiais do Estado. Os pobres não sofrem a violência estrutural porque não possuem papéis ou porque não possuem a habilidade de escrever ou ler documentos oficiais. Eles não possuem os recursos e o acesso aos serviços que permitiriam a eles sobreviver” (Gupta, 2012, p.207).

---

<sup>14</sup> “O alto modernismo não deve ser confundido com a prática científica. Foi fundamentalmente, como o termo “ideologia” implica, uma fé que emprestou, por assim dizer, a legitimidade da ciência e da tecnologia. Por conseguinte, não era crítico, não é ético e, portanto, não era cientificamente otimista sobre as possibilidades de planejamento abrangente de assentamentos e produção humana. Os portadores do alto modernismo tendiam a ver a ordem racional em termos estéticos notavelmente visíveis” (Scott, 1998, p.20)

Os “povos de terreiro” não são apenas alvos de violência e violação com a prescrição de seus espaços de culto e estigmatização (Das, 2007), mas também por serem a manutenção de práticas de vida negro africanas além de representarem setores socioeconômicos da sociedade brasileira mais empobrecidos<sup>15</sup> e negados em seu exercício de cidadania (não negando o múltiplo pertencimento exposto por Goldman (2006).

## BATUQUE É POLÍTICA

Marcio Goldman (2006) propôs uma teoria etnográfica da política que descreve as relações familiares, religiosas e de política identitária na cidade de Ilhéus vis-à-vis os pleitos eleitorais que envolvem práticas de feitiçaria e malogros para além de datas e siglas partidárias. Goldman ressalta que “não podemos esquecer, inicialmente, que abordar a política ‘do ponto de vista do nativo’ não significa ficar aprisionado as elaborações locais, mas produzir teorias etnográficas que possuam, ao menos, três objetivos” (2006, p.15), o primeiro deles recairia sobre a tarefa de “não apenas em abordar abstratamente as conceitualizações nativas, mas em apreendê-las em ato, ou seja, no contexto em que aparecem e segundo as modalidades concretas de sua atualização e utilização, levando o esforço de restituição das dimensões êmicas das noções até as últimas consequências,” (2006, p. 41). E é neste sentido que faço aqui o exercício de pensar afirmação êmica, de que o “Batuque é política” com base na sua contextualização.

Que expressão de poder político é o Batuque? Pierre Clastres ao pensar o exercício e as dinâmicas de poder entre os guaranis em Sociedade Contra o Estado, descreve a perspectiva de análise ocidental do poder enquanto entrave etnocêntrico para a compreensão de outras políticas:

“De sorte que sobre esse ponto [realização do poder], entre Nietzsche, Max Weber ( o poder de Estado como monopólio do uso legítimo da violência) ou a etnologia contemporânea, o parentesco é mais próximo do que parece e as linguagens pouco se diferem a partir de um mesmo fundo: a verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem seu predicado , a violência. Talvez seja efetivamente assim, caso em que a etnologia não é culpada de aceitar sem discussão o que o Ocidente pensa desde sempre. Mas é necessário precisamente assegurar-se disso e verificar no seu próprio terreno [...]se quando não há coerção ou violência, se pode falar em poder” (Clastres,1988, p37)

<sup>15</sup> O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), através da Secretaria de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) e em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), e Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) realizou o mapeamento das comunidades tradicionais de terreiro nas capitais e regiões metropolitanas dos estados do Pará, Pernambuco, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, reconhecendo a importância das comunidades de terreiro quanto à segurança alimentar de comunidades marcadas pela escassez de alimentos e sócio-econômica. A pesquisa Mapeando o Axé deve seus resultados divulgados em 2011 a partir do portal <<http://www.mapeandoaxe.org.br/oprojeto>>.

Não se trata aqui de comparar ou paralelizar o Povo de Terreiro, ou o Batuque, à prática política dos grupos Guarani, mas de trabalhar uma antropologia política que é, sobretudo, atenta às potencialidades do político lá mesmo onde se decreta a sua inexistência. O que entendo ser o caso da matriz africana ao ser reduzida pelo signo da religião: ao fazê-lo, é também suspensa o político que é próprio dos grupos de terreiro em face ao Estado brasileiro, política que envolve segmentaridade e descentralização, outrora interpretados como manifestação da incapacidade de união e mobilização de grande escala, O que abre a possibilidade para pensar também a relação da política batuqueira com o Estado através de uma cultura/filosofia política que lhe é própria (Anjos, 2008).

Depois de passar dois dias entre refeições, caminhadas, ida ao ourives local, conversas sobre a infância na Bahia, Mãe Beata me concedeu uma entrevista após me revelar em seus búzios. Na dinâmica pergunta e resposta, sobre laicidade, sobre tombamentos, sobre a relação do terreiros com o Estado sua fala foi mais resumida, mas assim que desligo o gravador, aos seus 81 anos Mãe Beata diz: *“minha filha, essa história de que religião não se mistura com política, que uma coisa tem que estar de um lado e outra d’outro, que é coisa que não se discute, é tudo uma balela de gente que não sabe é nada. Porque, minha filha, o candomblé é, e sempre foi, política.”*. Durante minha pesquisa de mestrado a as palavras dessa senhora ressoaram, foram por mim ouvidas em diversos momentos por outras bocas. Ouvi de outras lideranças durante a RIO +20, ouvi muito também de Baba Diba de Iyemonja durante a reunião de organização da Marcha Estadual Pela Paz e Liberdade Religiosa, quando anunciou também a “guerra que vivemos”, em referência aos conflitos com evangélicos e racistas.

Os católicos fazem política, está lá a CNBB em Brasília, os evangélicos fazem política, nós também, mas a partir do nosso jeito. Quem diz que política e religião não tem nada a ver está enganado. O que fazemos é política, da nossa forma, do nosso entendimento de mundo de matriz africana. O Batuque é política para o nosso povo (anotado no diário de campo de 9 de janeiro de 2012).

Assim, a questão seria que da realização de ações no “tempo da política”, como a realização da Marcha pela Paz e Liberdade Religiosa, para a feitura de um *ebó* (oferenda) se faz política? A ideia é que a lógica da “feitura” implicados na construção de um *ebó* são os mesmos que impulsionam a prática política da matriz africana. Anjos (2008) faz um exercício de pensar o trato da diferença desde a religiosidade de matriz africana desde sua concepção de pessoa especialmente enquanto uma proposta político-filosófica de origem africana. O argumento principal do autor é que a religiosidade afro-brasileira expõe outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais em uma cosmopolítica divergente das que informam o sentido de nação no contexto brasileiro. Isso implica dizer

que a produção de pessoa, as práticas de vidas desestabilizam a ideia da mistura da racial diante de sua interpretação da diferença (próxima á uma filosofia da diferença). Para o povo de santo o diferente está contido, e o que se faz é justamente a multiplicação dessa diferença (que compõe).

Dos Anjos afirma em seu texto:

Colocar uma filosofia não-ocidental numa posição de simetria com as filosofias ocidentais é fazê-la ressoar no interior do discurso antropológico. Na linguagem dos terreiros seria fazer com que a filosofia nativa se ocupe da antropologia como um espírito se ocupa de um cavalo de santo.

Contudo, afirmo eu, a filosofia nativa nesse caso, como já elaborado por Bastide tem como base uma epistemologia da participação, ou seja, ela se faz no mundo mediante o fazer o participar, e por isto talvez mais política do que filosófica.

Neste sentido o efeito Estado (Mitchell, 1999) em seu *continuum* de mudanças e manutenção de práticas colonialista/colonizadoras, quanto mais se afirma desde a nação, mais nega a diferença, produzindo invisibilidade, agindo na contramão da política do “povo de santo”<sup>16</sup>.

Em suas etnografias, Goldman (2006) e Anjos (2006) ressaltam a relação entre a esfera do político e a religiosidade de matriz africana. De diferentes formas, os autores conectam, cruzam ou apenas evidenciam o diálogo entre a política e a prática dos terreiros. Anjos (op. cit.) trabalha com a ideia de cosmopolítica para pensar os sentidos cosmológicos subjacentes às ações na esfera do político a partir da etnografia do despejo de terreiros e casas na Vila Mirim, em Porto Alegre. O termo cosmopolítica foi usado, em um sentido diferente embora não concorrente, desenvolvido conceitualmente pela por Isabelle Stengers (2007). (visto que Dos Anjos, aborda a participação de ações não humanas, compressões não ocidentais (e estatais) de casa e rua.)

Stengers, por sua vez traz à tona a personagem do Idiota (referência a Dostoiévski) para ilustrar quão ridícula é a pretensão de conhecimento da totalidade do cosmos concebido de forma unitária? O cosmos, para a filósofa belga, designaria “o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes e as combinações das quais eles poderiam ser capazes” (STENGERS, 2007, p. 49). A noção de cosmopolítica de Stengers permite a escuta de múltiplas vozes políticas, colocando em igualdade agentes, discursos, práticas e objetos que protagonizam as disputas. Anjos (2006) trabalha com a noção de cosmopolítica no sentido de uma política cosmológica. E de certa maneira indo ao encontro de Stengers ao conceber as práticas dos terreiros enquanto um conhecimento, a proposição de uma filosofia política (Anjos, 2008).

<sup>16</sup> Quando penso nessa ação “sobre”, me vem em mente a imagem de figuras indígenas esculpidas na parte inferior da catedral da capital gaúcha, como se estes servissem de sustentação ao maior símbolo da instituição católica no Estado. Assim também é como se os prédios no planalto central estivessem sobre as cabeças de negros e indígenas.

Quanto aos “cultos afro-brasileiros”, Goldman observou que as relações a partir dessas práticas funcionariam “como lentes que fornecem aos membros do grupo uma via de acesso específica para realidade ‘exterior’, influenciando, portanto, de modo decisivo na percepção social e na experiência e na experiência vivida por essas pessoas”. (GOLDMAN, 1984, p. 118). Neste sentido, pode-se entender a relação cosmos e política desde as relações do terreiro de matriz africana. Não poucas vezes, em especial em momentos em que havia a necessidade do diálogo com políticas públicas, o “exterior” é vivenciado como um (mundo) distinto, mas em relação. Em uma noite ao sair do terreiro de Batuque, na Vila São José em Porto Alegre, um *omòrisà* (filho de santo) que esteve *cumprindo uma obrigação* (cumprindo com as necessidades rituais) em função de saúde, também estava de saída, pude participar do diálogo dele com um mais velho que comentou a dificuldade que deve ser, e que é vivenciar o mundo de lá e o mundo do terreiro: “Imagina, é como se tivéssemos que ter um botãozinho que liga a lógica de lá e depois a lógica de cá. Não pode ser assim, somos 24h batuqueiros, mas parece ainda termos que esconder ou brigar para isto”, diz ele.

Assim, falar em uma cosmopolítica de matriz africana implica a percepção dessa forma outra de habitar o mundo (Emil, 2013), bem como o reconhecimento da capacidade inventiva disso que é não só um modo de vida, mas também produção de conhecimento sobre o mundo (seu e do outro). James Scott (1998) utiliza o termo *metis* ao se referir a este conhecimento prático inventivo e colocar em contraste à “um conhecimento epistemológico mais formal, dedutivo”. O autor como o alto modernismo substituíram a valiosa colaboração entre esses dois dialetos (prático e epistêmico) do conhecimento. “A relação entre o conhecimento científico e o conhecimento prático é, como veremos, parte de uma luta política pela hegemonia institucional por especialistas. Suas instituições, o taylorismo e a agricultura científica são, nesta leitura não apenas estratégias de produção, mas também estratégias de controle e apropriação.” (Scott, 1998, p. 327). Assim, o modo de produção da matriz africana refere-se à produção de pessoas, é fundamentalmente uma questão política quando estão em jogo estratégias de controle, simplificação e a produção de sínteses homogêneas na expressão de uma identidade nacional, por exemplo. E nesse sentido que coloca a política batuqueira como antissintética, na relação com o efeito sintético e simplificador do Estado (como desenvolverei a seguir).

## CONCLUSÃO: UMA POLÍTICA ANTISSINTÉTICA?

As formas de comunicação do Estado com os espaços de terreiro vão desde a invisibilidade, á escuta ativa, a partir da criação de um Conselho de Estado próprio,

até a assinaturas de Termos de Ajuste de Conduta (TAC), em ações policiais e relativas a políticas ambientais. O que busquei discutir aqui é essa complexa gramática que não está somente relacionada aos modos como o Estado lê à matriz africana, mas pode nos dizer sobre a ação política de resistência do “povo de santo” mais vivas que propuseram estudos anteriores (Oro, 2006). A violência estrutural do racismo estatal exercida na tentativa de limitar (e extinguir) os recursos necessários à produção de pessoas batuqueiras (macubeniras, umbandistas, povo de santo...), à manutenção da vida pode ser uma chave compreender a sistemática e indireta resistência do “povo de santo”.

A matriz africana reage justamente a partir do que alguns autores leram como desunião (Ávila, 2008), segmentariedades (Goldman, 2001), capacidade e insistência do “povo de santo” de não ser reduzido a um (tal como Clastres descreveu a filosofia política Guarani). Neste sentido o “povo de terreiro do RS”, as federações umbandistas, as roças de candomblé distribuídas pelo Brasil, a Jurema, o Tambor de Mina se unem para não permitir uma política de síntese do Estado ao manterem suas condições de produção de pessoas múltiplas e inteiras (Emil, 2013) em espaços desterritorializados de prática política cultural de resistência enquanto existência .

Desde sua experiência com procedimentos de pesquisa e processos censitários da população de rua, Schuch (2015) sustenta que as “práticas de legibilidade fazem mais do que possibilitar o governo, elas são também vias relevantes de produção de sujeitos e, sobretudo, são oportunidades onde novas lutas e inscrições políticas são possíveis” (Schuch, 2015, p.20). Tais práticas tornam-se possibilidades de resistência dos grupos inscritos na medida em que permanecem múltiplas. Assim, talvez a política contra o Estado destes grupos seja justamente o esforço da manutenção sistemática de diversos modos de inscrição. Esta forma da “matriz africana”, do “povo de santo”, do “povo de terreiro de agir a partir do Estado não é a forma privilegiada de ação, a política é feita a partir de sua filosofia política (Anjos, 2008) e de sua ação antissintética em face ao Estado.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Dossiê: Religião e desigualdade urbana. Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares, v. 13, n. 1, 2012.
- ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Ed.). Cultures of politics/politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. Rev. Saúde Pública, São Paulo, v. 43, supl. 1, p. 85-91, Ago. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsp/v43s1/754.pdf> Acesso em: jun.2016.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Debates do NER. Porto Alegre. Vol. 9, n. 13 (jan./jun. 2008), p. 77-96, 2008.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira. Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, 2006.

Ávila, Cíntia Aguiar de. Congregação em defesa das religiões afro-brasileiras: resgate da etnicidade e reafirmação nos cultos afro-gaúchos. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, N 13, p.61-75, 2008

Clastres, Pierre. A sociedade contra o Estado. Editora Cosac Naify, (1988) 2014.

DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. EdUSP, 2007.

DA SILVA, Vagner Gonçalves (org.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. EdUSP, 2007.

DAS, Veena. Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. Univ of California Press, 2007.

EMIL, Luana Rosado. Habitar entre dois: etnografia com a egbé do Ilê Asè Omi Olodô, em Porto Alegre, RS. 2013.

FARMER, Paul et al. An anthropology of structural violence 1. Current anthropology, v. 45, n. 3, p. 305-325, 2004.

Giumbelli, Emerson. Liberdade Religiosa no Brasil contemporâneo: Uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In: LIMA, Roberto Kant de (Org.). Antropologia e direitos humanos 2 – Prêmio ABA/FORD. Niterói: EdUFF, p. 97-155, 2003.

Goldman, Marcio. Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política. 7 LETRAS, 2006.

GOLDMAN, Marcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. Mana, v. 7, n. 2, p. 57-93, 2001.

GUPTA, Akhil. Red tape: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India. Duke University Press, 2012.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. Civitas-Revista de Ciências Sociais, v. 3, n. 1, p. 111-125, 2007.

Oro, Ari Pedro. INTOLERÂNCIA RELIGIOSA IURDIANA E REAÇÕES AFRO . Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro, p. 29, 2007.

Oro, Ari Pedro. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. A religião no espaço público. Antropologia hoje, São Paulo, Terceiro nome, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. Hucitec, 1996.

Scott, James. Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven/London: Yale University Press, 1998.

SODRÉ, Muniz. Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SCHUCH, P. "A Legibilidade como Gestão e Inscrição Política de Populações: notas etnográficas sobre a política para pessoas em situação de rua no Brasil". In: Claudia Fonseca Helena

Machado. (Org.) *Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo*. 1 ed. Porto Alegre, 2015, v. 1, p. 121-145.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. *Debates do NER*, v. 2, n. 22, p. 123-164, 2012.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ETNOGRAFIA DO COTIDIANO PROFISSIONAL DE TRANÇADEIRAS AFRO: APONTAMENTOS SOBRE ASPECTOS ÉTICOS, ESTÉTICOS E IDENTITÁRIOS

*Luane Bento dos Santos*

Doutoranda em Ciências Sociais PPGCIS/PUC-Rio  
Professora Assistente da Faculdade de Educação/UFF

### *Resumo*

O presente trabalho teve como objetivo investigar as atuações políticas e sociais que as profissionais trançadeiras realizam em seu universo de trabalho, particularmente salões de beleza étnicos, locais em que elas oferecem serviços especializados na manipulação da aparência dos corpos e cabelos negros. Para tal empreendimento, analisamos as representações sociais estabelecidas em torno das práticas e técnicas oferecidas pelas trançadeiras afro. Buscamos evidenciar os estigmas, esteriótipos e preconceitos em relação aos seus saberes e fazeres, bem como procuramos desconstruir as concepções marginais e discriminatórias que pairam sobre este ofício. Discorreremos sobre o papel das mulheres negras trançadeiras na manutenção e preservação das heranças culturais africanas e afro-brasileiras, para nós um bem cultural afro-brasileiro. Observamos a importância delas na criação de outros modelos estéticos sobre corpos e cabelos e na afirmação das identidades negras. Destacamos que a atividade de trançar cabelos tem sido uma forma de geração de renda na qual as mulheres trançadeiras têm encontrado caminhos para sua autonomia e sustentabilidade, em outras palavras, tem sido uma ocupação em que elas se voltaram com a pretensão de se manter e sobreviver no mercado de trabalho da sociedade atual. Além disso, traçamos um paralelo entre a atividade profissional de trabalhar com a estética negra de modo afirmativo como um exercício político. Mostramos que durante o cotidiano ocupacional elas são regidas por valores éticos e posicionamentos políticos. Apresentamos o universo dos salões étnicos como espaço social onde elas atuam com discursos políticos de promoção da autoestima e autoimagem de corpo e cabelo negro. Percebemos que elas são sujeitos que atuam na desconstrução de pensamentos enviesados sobre a corporeidade negra, são norteadas por um devir negro de combate ao racismo. Utilizam o momento de laboração como oportunidade de reeducar olhares. Adicionalmente, operam com outras estratégias de ação política ao utilizar o seu fazer como instrumento político. Por fim, apoiamos nossa pesquisa nos debates e produções dos campos de Antropologia, Sociologia e Relações Étnico-raciais. Realizamos uma pesquisa qualitativa, uma etnográfica. Nossos instrumentos de pesquisa usados foram: roteiro de entrevistas semiaberto, diário de campo, observação participante, levantamentos bibliográficos, revisão de literatura e técnicas de história de vida.

Palavras-chave: Identidade Negra; Gênero, Penteados Afro, Etnografia

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo apresentar as reflexões encontradas na pesquisa “Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros”, dissertação defendida no ano de 2013 no Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais/PPRER-CEFET sobre condução da Dra. Sônia Beatriz dos Santos. Trata-se de um estudo etnográfico realizado em um salão de beleza étnico, salão especializado na manipulação da aparência do corpo e fios de cabelos da população negra<sup>1</sup>, localizado no bairro da Lapa, cidade do Rio de Janeiro.

Durante os meses de abril e maio de 2013, acompanhamos as atividades desenvolvidas no salão étnico. Os serviços oferecidos eram voltados para a manipulação dos fios, principalmente fios de textura crespa, podemos mencionar que eram ofertados a realização de penteados “afro” denominados pelas seguintes nomenclaturas: *dreadlocks*, tranças sintéticas soltas, tranças nagôs (de raiz), coquinhos (bitôs), trança de dois fios (baião de dois), cortes para *black power* dentre outros processos de manipulação da aparência dos cabelos.

Notamos ao longo do campo e através de literatura que os profissionais e locais que oferecem esses serviços são identificados no universo da aparência estética como: “afro” ou “étnicos<sup>2</sup>”. Além disso, esses espaços são reconhecidos como tais por se auto afirmarem enquanto espaços de consumo de técnicas de manipulação da aparência mais “africanas” e “mais negras” e em muitos casos vistas como imprescindíveis para a construção das identidades negras por seus usuários.

Outro ponto a ser ressaltado é sobre o espaço físico do salão, como dissemos era situado na cidade do Rio de Janeiro, no bairro da Lapa, em um prédio residencial e comercial. O recinto era pequeno, apenas uma sala, banheiro e uma área de serviço transformada em cozinha e copa, onde as trançadeiras costumavam fazer suas refeições e de seus filhos: lanches e almoços. Apesar do tamanho era um ambiente aconchegante, bem decorado com as paredes pintadas de branco e quadros que rementiam a estética “afro” (deusas africanas ou modelos negras portando o cabelo em estilo *black power* ou trançados), uma poltrona branca para que clientes esperasse sua vez no processo de atendimento, uma cadeira amarela para a realização dos procedimentos estéticos, uma mesa com as ferramentas de trabalho (pentes, grampos, spray, tesouras, fios sintéticos dentre outros), um porta-revista para entretenimento dos usuários, um espelho grande

<sup>1</sup> Para esse trabalho seguimos a definição de população negra para o conjunto de pretos e pardos, conforme a definição adotada também pelo Movimento Negro do Brasil e pelo IBGE.

<sup>2</sup> Segundo o trabalho Gomes (2006, p.25), no universo dos salões de beleza, o termo salão étnico é uma classificação usada para destacar a especificidade racial da clientela prioritariamente atendida por esses estabelecimentos, a saber, negros e mestiços. A classificação também é atribuída ao pertencimento étnico/racial do proprietário ou proprietária, à especificidade do serviço oferecido, ao trato do cabelo crespo e à existência de um projeto de valorização da beleza negra.

na parede e outros pequenos para os clientes usarem, um balcão de madeira onde elas vendiam presilhas de flores para enfeitar os cabelos, cachecóis de lã, brincos de croché, camisas e broches com estampa de personalidades e lideranças negras, tais como: Nelson Mandela, Malcon X, Martin Luther King, o rapper Tupac dentre outros, a janela da sala era coberta por persianas cinzas, as portas do banheiro e da sala eram pintadas também de brancos e na entrada da sala um tapete no chão escrito com a mensagem: seja bem-vindo.

Neste cenário ainda havia duas cabeças de boneca de tamanho proporcional as cabeças humanas de pessoas adultas, segundo as trançadeiras aquelas cabeças eram utilizadas para o treino de novos penteados e eram nomeadas como os modelos por serem o objeto no qual ensaiavam a preparação de técnicas das quais ainda não tinham total domínio. No entanto, elas argumentavam que as cabeças não traduziam em aspectos visuais como realmente ficaria os penteados, somente a elaboração nos cabelos, de preferência crespos, era a melhor forma de treino, aperfeiçoamento e apreensão do objetivo desejado.

Nossos sujeitos da pesquisa foram duas trançadeiras: a dona do estabelecimento e sua auxiliar que na época foram chamadas pelos nomes fictícios de Fernanda e Milena. Duas mulheres jovens, Fernanda na época com 28 anos, moradora da cidade do Rio de Janeiro, bairro de Santa Tereza (Morro da Providência), natural do estado do Rio Grande do Sul, mãe de um menino de um ano, Milena na época com 25 anos, moradora de Anchieta, natural da Baixada Fluminense, mãe de uma menina de doze anos e responsável pela criação de dois sobrinhos, filhos da irmã mais velha, que naquele momento passava por problemas de saúde. Mulheres autodeclaradas negras, mães, solteiras, religiosas, trabalhadoras que representam um universo de ofício que consideramos carecer de problematizações do campo das ciências sociais, no que se refere as questões ocupacionais e das relações étnico-raciais.

Apoiamos nossa pesquisa nos debates encontrados no campo da Antropologia Social, Relações Étnico-raciais e a Etnomatemática<sup>3</sup> Realizamos uma pesquisa qualitativa, utilizamos como instrumentos e técnicas de pesquisa: a etnografia, o diário de campo, a observação participante, técnicas de história de vida e história oral e roteiro de entrevistas com perguntas semiestruturadas (abertas e fechadas). A priori, nossa finalidade de estudo foi investigar se as práticas e técnicas de trançar cabelos dentro dos salões de beleza eram processos de criação e elaboração etnomatemáticos.

---

<sup>3</sup> A Etnomatemática tem sido um campo de ensino e investigação, relativamente novo no meio acadêmico, surgindo na década 1980 como programa de pesquisa. É uma área de conhecimento científico que tem como finalidade contestar as práticas matemáticas acadêmicas e escolares como não sendo as únicas formas de sistemas de contagem, classificação, organização, medição e inferência. Tem por interesse estudar as práticas de elaboração matemática dos grupos humanos, entendendo-as como práticas heterogêneas de fazer matemático, conectadas as características culturais e as necessidades tecnológicas de cada grupo humano.

No entanto, a atuação política e social das mulheres negras que trançam cabelos com os propósitos de preservação das heranças africanas, sobrevivência financeira e construção da autoestima e autoimagem sobre corpo e cabelo crespo foi um fato que chamou bastante a nossa atenção durante a realização do estudo. Por esses motivos, foi necessário problematizar os exercícios políticos presentes no campo de pesquisa. Em consequência disso, nossa investigação buscou também responder e analisar quais as relações sociais e políticas que constituíam universo das trançadeiras. Neste sentido, este estudo procura responder a essas questões a partir da descrição do universo pesquisado.

Dessa forma, os resultados expostos neste trabalho são ideias suscitadas a partir da pesquisa de dissertação cujo escopo foi o de retratar as trançadeiras negras enquanto sujeitos políticos importantes na construção da autoimagem, autoestima e representatividade de corpo e cabelo negro, bem como produtoras de conhecimentos denominado por nós como etnomatemáticos<sup>4</sup>.

Nosso trabalho está dividido do seguinte modo, na primeira parte apontamos os usos e significados dos penteados trançados no contexto social, na segunda parte, discutimos o lugar das tranças e trançadeiras no mercado de serviços estéticos para os cabelos, na terceira parte, dissertamos sobre o lugar social ocupado pelas trançadeiras no mercado estético tradicional.

## I. O USO E SIGNIFICADOS DAS TRANÇAS

Ao observarmos o contexto social afro-brasileiro percebemos que as tranças fazem parte das heranças africanas presentes no cotidiano. Elas são utilizadas como elementos estéticos, simbólicos e construtores de identidade e memória negra (GOMES, 2006; SANTOS, 2012). Podem ser retratadas como uma das primeiras formas de manuseio/adorno dos cabelos crespos praticadas pelas famílias negras e mestiças. Possivelmente sejam uma das primeiras experiências de manipulações capilares vivenciadas por mulheres negras e mestiças.

Notamos que no universo feminino negro, as tranças junto aos inúmeros tipos de produtos químicos industrializados, comercializados nas sociedades capitalistas, fazem parte das intervenções corporais usadas nos cabelos ao longo da história de vida. A utilização das tranças pode começar na infância das mulheres e serem mantidas até a fase adulta como hábito de cuidado e embelezamento dos cabelos.

---

<sup>4</sup> Ver também o estudo de SANTOS, Luane Bento dos. Conhecimentos etnomatemáticos produzidos por mulheres negras trançadeiras In: Revista da ABPN, [S.l.], v. 9, n. 22, p. 123-148, jun. 2017. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/401>>. Acesso em: 21 abr. 2018.

De modo minucioso, Gomes (2002, p. 44) nos alerta sobre os sentidos culturais, sociais e políticos presentes nesta técnica corporal:

O uso de tranças é uma técnica corporal que acompanha a história do negro desde a África. Porém, os significados de tal técnica foram alterados no tempo e no espaço. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, algumas famílias negras, ao arrumarem o cabelo das crianças, sobretudo das mulheres, fazem-no na tentativa de romper com os estereótipos do negro descabelado e sujo. Outras fazem-no simplesmente como uma prática cultural de cuidar do corpo. Mas, de um modo geral, quando observamos crianças negras trançadas, notamos duas coisas: a variedade de tipos de tranças e o uso de adereços coloridos. Tal prática explicita a existência de um estilo negro de pentear-se e adornar-se, o qual é muito diferente das crianças brancas, mesmo que estas se apresentem enfeitadas. Essas situações ilustram a estreita relação entre o negro, o cabelo e a identidade negra.

De acordo com a escrita poética de Walker (1980, p.80) durante a fase adulta o uso de tranças por mulheres negras pode revelar dois eixos de significados: como uma experiência partilhada por mulheres que buscam o crescimento de seus fios ou como alternativa transitória causada por valores e aspectos ligados a moda e consumo. A autora argumenta:

Durante alguns meses usei longas tranças (era moda entre mulheres negras na época) feitas com o cabelo de mulheres coreanas. Eu adorava isso. Realizava minha fantasia de ter cabelos longos e dava ao meu cabelo curto e levemente processado (oprimido) a oportunidade de crescer. A jovem que trançava meu cabelo era uma pessoa que eu acabei adorando – uma jovem mãe lutadora; ela e a filha chegavam à minha casa às sete da noite e conversávamos, ouvíamos música, comíamos pizzas ou burritos, enquanto ela trabalhava, até uma ou duas horas da manhã. Eu adorava o artesanato dos desenhos criados por ela para a minha cabeça. (Trabalho de cesteiro! Exclamou uma amiga, tocando a teia intrincada na minha cabeça).

Desta maneira, percebemos que existem valores diversos dados ao ato de trançar cabelos durante as fases de vida de pessoas negras, especialmente nas fases de vida das mulheres negras, dentro das culturas negras. Contudo, precisamos salientar que apesar das tranças serem vistas e tomadas como objeto de consumo estético em alguns momentos nas sociedades capitalistas, elas fazem parte da vida comum das pessoas negras, são do cotidiano das comunidades negras e devem ser pensadas como parte de um longo processo histórico de cuidado com os cabelos (GOMES, 2006). Dito de outro modo, elas são parte das manifestações culturais, objetos de representação e valores ressignificados nas culturas negras, além de serem consideradas como legado de nossos ancestrais africanos como sinaliza Souza (2009, p. 60).

Herdamos dos africanos e africanas um gosto especial de enfeitar nosso corpo e cabelos. Apesar dos padrões dominantes de beleza e vestuário, nossos ancestrais desde tempos da escravidão guardavam suas identidades no estilo próprio de

se vestir e pentear. Alguns traziam inscritos na sua pele o pertencimento à África, com marcas faciais que indicavam a identidade étnica. O uso de penteados em tranças, o pano da costa em diagonal na frente do corpo, as pulseiras, os anéis, os colares, os pingentes presos à roupa, os turbantes, estavam presentes no modo de mulheres negras vestirem-se no século XIX. A trança e penteados, de sofisticada elaboração, são fruto de técnicas passadas de geração e geração. Demorados, delicados e criativos, permitem que uma série de adornos possa ser agregada ao cabelo, além de apliques com cores diferentes tamanhos variados.

Enquanto objetos que sobreviveram como elementos estéticos e identitários de grupos negros e mestiços nos territórios de diáspora africana, as práticas de trançar cabelos fazem parte daquilo que Hall (2009) vai apontar como os fragmentos culturais, sociais e históricos representados nos corpos no decorrer do evento diaspórico. Nas considerações do autor (2009, p.324) o corpo para os grupos negros têm sido a nossa tela de representação. Em suas palavras, “*temos trabalhado em nós mesmos como telas de representação*”

Destacados os eventos de relevância histórica e social em que se insere o nosso objeto avaliamos que as práticas e técnicas corporais de trançar cabelos tem sido experiências de natureza do privado, pelo fato de serem normalmente aprendidas nos contextos familiares, por outro lado também são vistas como práticas do público comunitário, por serem em muitos momentos aprendidas em outros espaços de sociabilidades negras, tais como: terreiros, vizinhança, ações do movimentos negros e em curso profissionalizantes de cabeleireiras étnicas. Como podemos depreender elas estão sempre em diálogo com o contexto diaspórico por serem presentes nos espaços de permeabilidade de culturas negras.

Outro ponto pertinente para nossa discussão é sobre a eleição dos cabelos crespos em sua forma “afro”: *blackpower*, *cortes afro*, *dreadlocks* e os penteados trançados pelos movimentos negros como símbolos estéticos “legítimos” e “afirmativos” de construção das identidades negras nas décadas de sessenta e setenta (GOMES, 2006; SANTOS, 2012). Neste período, observamos uma orientação discursiva crítica contra os argumentos preconceituosos, estereotipados, racistas e também contra as práticas de exclusão e invisibilidade sobre os corpos e culturas negras. São criadas identidades ligadas a novas perspectivas e se tem no corpo e cabelo a expressão de toda uma política afirmativa. A narrativa de bell hooks<sup>5</sup> (2005, p.3) expõem esse período:

Durante os anos 1960, os negros que trabalhavam ativamente para criticar, desafiar e alterar o racismo branco sinalizavam a obsessão dos negros com os cabelos lisos como um reflexo da mentalidade colonizada. Foi nesse momento

<sup>5</sup> A autora adotou o pseudônimo bell hooks e decidiu que sua referência deve ser escrita em minúsculo, que se justificaria como um desejo dela de que a atenção sobre sua produção intelectual seja focada na mensagem que os escritos trazem e não em si mesma.

em que os penteados afro, principalmente o black, entraram na moda como símbolo de resistência cultural à opressão racista e foram considerados uma celebração da condição de negros(a). Os penteados naturais eram associados à militância política. Muitos (as) jovens negros (as), quando pararam de alisar o cabelo, perceberam o valor político atribuído ao cabelo alisado como sinal de reverência e conformidade frente as expectativas da sociedade. Há nesse período histórico, um importante momento de exaltação do cabelo crespo negro. (grifos nossos)

Porém, é interessante notarmos que no processo de luta por reconhecimento e visibilidade nem todos os elementos da cultura corpórea negra são tomados como identitários e afirmativos, temos a seleção do que é objeto de construção identitária negra, as tranças e os cabelos “afro” são um dos elementos selecionados e outros elementos são “esquecidos” ou “apagados” no processo de eleição, ou seja, na invenção da tradição. Por outro lado, nega-se os outros sentidos dados ao uso das tranças, os significados que extrapolam a esfera da afirmação e dos valores postos no ideal de identitários, sendo eles: utilizar tranças para esconder os cabelos ou para camuflar a textura dos cabelos como nos alerta Gomes (2006).

Além disso, é necessário sublinharmos que a técnica de trançar cabelos não é uma característica de manipulação estética apenas dos grupos africanos e negros. Podemos encontrar modos de trançar cabelos em várias sociedades, elas podem ser vistas em inúmeras culturas não sendo apenas características comuns das culturas negras e sociedades africanas (GOMES, 2006). Um exemplo desse fenômeno são os estudos realizados pelo pesquisador em etnomatemática, Paulus Gerdes. Ele tem uma série de investigações que envolvemos trançados e as relações matemáticas nas culturas africanas de Moçambique e Angola e nas culturas indígenas (Bora) da Amazônia peruana. Ele demonstra as práticas de entrançar nas cestarias dos grupos indígenas bora como práticas de saberes e fazeres etnomatemáticas. Dessa forma, verificamos que os trançados são técnicas que podem estar situadas em diversas culturas, com variados sentidos, como apresenta as pesquisas de Gerdes (2010). Dito isto, na sessão seguinte pretendemos abordar o papel das trançadeiras afro na manutenção e reconstrução das identidades negras em contextos diaspóricos.

## **II. A ATUAÇÃO DAS TRANÇADEIRAS “AFRO” NA VALORIZAÇÃO E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NEGRA**

De acordo com os trabalhos de Souza (2009) e Rocha (IBIDEM) mesmo em contextos sociais de opressão, racismo, discriminação e perseguição com a população negra parece que sempre nos foi possível encontrar e vislumbrar pessoas negras carregando cabelos trançados pelas ruas. E essas possibilidades de encontros foram

em grande parte proporcionadas pelas ações de mulheres negras que ao continuarem exercendo o ofício de fazer trançar nos cabelos de familiares, vizinhos e clientes mantiveram uma tradição cultural “viva”. Ao levarem as tranças para outros espaços físicos além dos domésticos, a saber, salões, militância política negra e para as ruas<sup>6</sup>. Elas transformaram a técnica e prática cultural em produto de trabalho, como também conciliaram o ofício como uma das formas de construção de autoestima de negros (as) através dos cabelos como demonstra os trabalhos de Lody (2004), Gomes (2006), Paixão (2009).

Elas, as trançadeiras, são responsáveis pela reconstrução estética e afirmação identitárias de muitos indivíduos negros (as) que buscam outras formas de concepção sobre si em contraponto ao padrão branco constituído ao longo da história como universal. Neste sentido, elas operam como outras fontes de informação estética de cuidado, além de exercerem o papel político. O fragmento da entrevista abaixo demonstra um pouco dessa relação:

Pesquisadora: Você considera que sua profissão contribui para a elevação de autoestima de pessoas negras em relação ao cabelo?

Fernanda: Com certeza, primeiro que assim pela minha imagem (*a trançadeira usa dreadlocks*) que as pessoas...é engraçado porque as pessoas desconstrói muitas coisas, eu tive um momento e foi até dando curso de tranças e as meninas “Nossa! Eu não gostava de dreads”. “Nossa! Mas olha seu cabelo é cheiroso” Assim várias desconstruções porque as pessoas são fogo! Começa por aí, pelo juízo de valor de muitos preconceitos né e aí às vezes as pessoas veem até aqui, então tem toda uma sensibilização né. Não é fácil, nem todo mundo, o mundo lá fora não é fácil, as pessoas não estão resolvidas. E quando aí vai lá fora meu bem, o negócio é bem diferente. E já aconteceu de mãe vim aqui, me ligar e falar: Olha. A menina era adotada e chegou uma hora que ela queria ter o cabelo da irmã, louro e liso. Falava: Mas por que eu não tenho um cabelo igual ao da minha irmã? Então até isso assim, a gente conseguir uma criança que “Eu não quero isso, eu não gosto disso. Não queria tranças e a menina simplesmente se apaixonou por tranças. Eu consegui trabalhar a cabeça de uma criança de cinco anos para que ela se goste né. A mãe pediu para ensinar como ela lidar com o cabelo, de assim ensinar até como desembaraçar o cabelo. Porque assim, vários equívocos e assim bem interessada, ensinei a destrançar, como lavar, como preparar o cabelo dela pra dormir[...] Foi ela chegar segunda - feira na escola com o cabelo trançado que a autoestima da guria foi lá em cima e ela só queria trançar (Entrevista Fernanda, maio de 2013, grifo nossos).

Podemos considerar a partir do relato que na sociedade brasileira, cujo contexto social é marcado por práticas, discursos racistas, expressivos de outras formas de discriminação, e ainda de exclusão social sobre a população negra (e demais grupos considerados minorias), o ato de fazer tranças tornou-se um meio de sobrevivência laboral

<sup>6</sup> Muito comum encontrar trançadeiras pelas ladeiras do bairro do Pelourinho em Salvador (BA) oferecendo serviços de tranças para pessoas negras e não-negras (FAGUNDES, 2007).

e identitária. Recurso político de parte de uma cultura relegada ao status de folclórica, exótica, selvagem e tantos outros adjetivos que a diminuem. Adicionalmente, trançar também representa, de certo modo, uma ação contestatória.

As trançadeiras ao se alocarem fora do espaço doméstico e oferecerem a técnica de entrelaçar cabelos como serviços estéticos, expõem para a sociedade racista que a população negra traz consigo um histórico de embelezamento corporal pautado em heranças africanas como anteriormente foi dito.

Ofertar como serviços estéticos os penteados “afro” que muitas das vezes são vistos como inferiores e feios em relação ao balançar dos cabelos do tipo liso é uma contraordem mercadológica. Haja vista que a indústria cosmética voltada para transformações da textura dos cabelos tem crescido muito no Brasil, principalmente os salões estéticos especializados na aplicação de produtos químicos industrializados, como é o caso da empresa “Beleza Natural”<sup>7</sup>.

Para nós ao longo da pesquisa o fazer de tranças foi revelado como um modo de sustentabilidade para as mulheres negras informantes deste estudo, além de tomar proporções significativas nas concepções identitárias criadas por elas. Ponderamos que o fazer cabelos em estilo “afro” também se soma com todas as reproduções de discursos positivos sobre o corpo e cabelo negro.

Defendemos que estes aspectos sociais, políticos e históricos apresentados até aqui são traços (fragmentos) daquilo que Rocha (2016) identifica como as ações de manutenções de memórias africanas em territórios diaspóricos. Se considerarmos ao quão antigas e importantes eram as atividades de enfeitar, adornar e passar horas confeccionando os cabelos para os grupos africanos, as ações das trançadeiras devem ser olhadas e observadas com atenção e, de fato, associadas a práticas ancestrais como destaca Gomes (2006, p.354):

Quando nos reportamos aos nossos antepassados africanos e descobrimos que o ofício de cabeleireiros possuía importância social e simbólica para várias etnias, somos levados a pensar que esse comportamento das cabeleireiras e dos cabeleireiros étnicos da atualidade carrega algo mais do que tino comercial. Ele leva consigo um simbolismo aprendido com nossos ancestrais.

Evidenciamos que não estamos a fantasiar um território africano, *uma África imaginada*, com cenários de pureza e sem fluxos, trocas ou transformações culturais, e certamente não nos referimos a tal essencialismo ou tropeçamos em nossa admiração pelo objeto estudado. O que buscamos demonstrar de maneira sintética e séria é a permanência de certas práticas sociais em territórios diaspóricos, concordamos que foram

<sup>7</sup> SUAREZ, Maribel Carvalho; CASOTTI, Leticia Moreira; ALMEIDA, Vitor Manuel Cunha de. Beleza Natural crescendo na base da pirâmide. In: RAC, v.12, n. 2, pp.555-574, abr/jun, Curitiba, 2008.

transformadas, ressignificadas, ressocializadas, mas é significativo assinalar que estas apresentam que tem uma origem comum e podem ser visualizadas em muitas partes dos territórios, regiões em que as populações negras foram escravizadas, em outras palavras, sofreram o processo de dispersão forçada. Citamos aqui os festivais de penteados afro ocorridos na Colômbia na cidade de Cali, as histórias orais que afirmam que através dos penteados eram desenhados mapas de fuga na época da escravidão como nos informa SANTOS (2017) em sua pesquisa. Eventos que declaram a força das simbologias, signos contidos no ato de trançar, seja qual for a paisagem. Na sessão seguinte nos preocupamos em salientar o lugar dado as mulheres que fazem tranças e as suas condições de trabalho.

### III. O LUGAR DOS PENTEADOS TRANÇADOS NOS SALÕES DE BELEZA “TRADICIONAIS”

Na atualidade, os as profissionais que “lidam” com cabelos estão associadas as representações sociais de futilidade e alienação. Bouzón (2010) destaca três importantes fatores para estas concepções que rondam os profissionais que trabalham em salões de beleza. Eles são úteis para pensarmos algumas atribuições dadas as trançadeiras:

O primeiro deles diz respeito ao próprio estigma de ambiente fútil e envolto por fofocas atribuídas aos salões de beleza, o que pode vir marcar negativamente os profissionais que constituem tal universo. Um segundo fator pode estar relacionado à qualidade daquilo que é manipulado pela profissão. Em poucas palavras, restos de cabelos, pelos, peles e unhas são tidos como resíduos corporais extremamente poluentes (DOUGLAS, 1966), o que aproxima aqueles que as manipulam de noções relacionadas a impureza. Por fim, um terceiro fator deve ser considerado. Refiro-me a uma distinção valorativa que separa aos trabalhos “manuais” (relacionados a menores níveis de instrução) de trabalhos intelectuais. (BOLTANSKI, 1979, p.168). Sendo assim, as profissões desempenhadas em salões de beleza, por ser aproximarem do campo das artesanais e práticas manuais, sofrem mais um tipo de desvalorização (p.94).

As considerações de Bouzón (2010) mostra que sobre os profissionais ligados ao campo da estética e embelezamento pessoal pesam julgamentos morais e desvalorização profissional. Durante a pesquisa as trançadeiras relataram que nos espaços dos salões de beleza existe muito desconhecimento e ignorância sobre as técnicas e elaborações dos penteados trançados.

Fernanda: É porque assim eu vejo até por lidar com esses dois universos, eu diria que são dois universos. Lidamos com cabelos, nos tratamos de cabelos, cuidamos de cabelo, mas são dois mundos: o mundo negro e o mundo convencional aí. E aí vejo sempre que quando se fala da pessoa que faz tranças e da pessoa que usa trança é como se tivesse desprovido de conhecimento, de técnica, é quase que assim, uma coisa, eu diria espiritual, a pessoa teve uma inspiração, sabe assim mesmo que não é mal isso, mas assim nunca tem uma questão de consciente, é consciente, tem

técnica é assim, tanto que as pessoas: precisa, faz curso pra fazer isso, mas pagam pra fazer isso? É isso a palavra, entendeu? As pessoas veem e falam como isso, se relacionam como isso, entendeu? Eu estava fazendo uma oficina com pessoas que fazem cabelo e disseram assim: Aí ela faz trançinha. Aí eu fiz uma demonstração no cabelo de uma menina, sabe? Então, as pessoas ainda ficam assim espantadas. E eu vejo que tem muita coisa que a gente carrega e nisso sim acho que é da questão da corporeidade e tudo mais. Quando a gente faz um cabelo, que às vezes a gente não sabe dá um nome, mas que eu vejo perfeitamente num cabeleireiro convencional [...] As pessoas, elas têm uma diminuição por você ser trançadeira e aí “ela faz “trançinha”. Você não é uma cabeleireira afro, uma especialista, você é uma pessoa que faz “trançinha” (Entrevista Fernanda, maio, 2013).

Apesar dos preconceitos sobre as profissionais trançadeiras como nos fala Fernanda, em geral, há ocorrência de certo deslumbramento do público após tomarem conhecimento dos modos e intervenções necessárias para se confeccionar uma trança. O depoimento de Milena retrata bem essa situação quando perguntamos sobre a relação das trançadeiras com os salões de beleza vistos como tradicionais.

Pesquisadora: Aí tem bastante emprego em salões que não tem a trançadeira, abrem o espaço?

Milena: É valorizado, isso eu não posso reclamar. Perante as cabeleireiras é uma técnica valorizada porque quase nem todas conseguem fazer. E para trançar tem que ter mais paciência do que tudo. Não é como fazer uma escova de cabelo, porque uma escova em uma hora ela tá pronta. Uma trança não, você tem que levar mais tempo, ter que ter o cuidado de ver o cabelo mais, não é você fazer e depois tirar, não é assim você tem que vê o cabelo da pessoa, o rosto e se vai cair bem nela, entendeu? Eu sempre ouço isso das cabeleireiras, eu queria ter mais tempo não consigo fazer tranças (Entrevista, Milena, maio, 2013).

Entretanto, ao mesmo tempo em que a técnica de penteado é valorizada, também essa se torna restrita aos espaços especializados (delimitados) e dirigida a certo tipo de público, preferencialmente negros. Sobre isso o estudo de Bouzón (IBIDEM) também nos alerta. Para a autora, a escolha do local onde as pessoas cuidam de seus cabelos está condicionado a incidência de categorias como classe, raça e gênero. Segundo Bouzón, elas se reproduzem nas clientelas e nos profissionais dos salões. Em outras palavras, os salões são selecionados pelos usuários através dessas categorias, a compra dos serviços está ligada a tipo físicos, a propaganda e venda de acordo com classe, raça e gênero.

Durante nossa pesquisa pudemos perceber que a não inserção das trançadeiras em outros espaços, tais como aqueles que não sejam especializados e voltados para negros, revela, de certo modo, a natureza dos nossos conflitos sociais como a segregação espacial e os conflitos raciais. A entrevista com Milena evidencia um pouco desta questão:

Pesquisadora: Mais aí tem bastante emprego em salões que não tem a trançadeira, abrem o espaço?

Milena: Não. Não sei se é questão de abrir espaço. É como eu te falei a questão do isso não vai ficar bem no meu salão perante a visão das pessoas. Porque a gente vive num mundo assim infelizmente. Eu não imagino o A. F. botando uma trança dessa no salão.

Pesquisadora: Aonde?

Milena: A. F. é um salão. Eu imagino num salão em Madureira, mas não imagino uma trançadeira fazendo tranças num salão em Copacabana. É diferente a técnica é.

Pesquisadora: Ué mas se é valorizado como é que não têm nos salões?

Milena: Não é por isso.

Pesquisadora: É pela clientela?

Milena: É pela clientela, tem algumas pessoas que chegam aqui e falam: “Aí é maravilhoso, eu adoro isso”, a filha está com aquilo no cabelo, a filha tem o cabelo mais tonhoso e o cabelo da mãe liso. É o racismo ainda!

Pesquisadora: Você acha que é racismo a pessoa não querer trançar?

Milena: Não é racismo não querer trançar, é o não aceitar. Eu vejo bastante racismo com o dreadlocks e é a técnica que eu mais gosto de fazer. Os outros só reclamam que não gostam de dread. (Entrevista, Milena, maio, 2013).

O relato de Milena sobre a não aceitação de penteados considerados “afro” pelas clientelas dos salões vistos como tradicionais remete as questões discutidas por Oracy Nogueira (1974) no que se refere a sua análise sobre o “preconceito de marca” e o “preconceito de origem”. Na realidade brasileira, temos o preconceito de marca que está ligado aos sinais diacríticos dos indivíduos negros, tais como: tom de pele, textura do cabelo, tipo de boca, tipo de nariz, tamanho dos quadris e nádegas. São características físicas acionadas, em momentos de discriminação racial, junto a outros elementos que fazem parte das culturas negras. Neste sentido, é possível compreender que a utilização de tranças ou outros penteados chamados “afro” para muitas pessoas pode reportar a uma “marca” racial, que aprendemos desde pequenos a negar. Ainda que nos tempos atuais, tenhamos pessoas brancas usando “*dreadlocks*”, tranças nagô e outros penteados vistos como “afro”, tais práticas não refletem (necessariamente) a uma valorização étnica como podem aparentar. Gomes (2006) argumenta que o uso de certos penteados “afro”, entre eles o “*dreadlock*”, são percebidos e interpretados como sujos e impuros. E que na estrutura das relações raciais brasileiras existe “*um movimento ambíguo de aproximação/afastamento de referências negras e africanas. Muitas vezes isso ocorre de maneira difusa e se mistura com questões de moda e estilo.*” (p.332).

Desse modo, as técnicas de trançar cabelos continuam a serem exercidas em espaços “permitidos” e reconhecidos como “legítimos” para a sua manifestação: os salões étnicos. Observamos que o não reconhecimento profissional do trabalho das trançadeiras enquanto prestação de serviço está relacionado também a certas expressões culturais (linguagens) como “*coisa de negro*” utilizadas para nomear, classificar e localizar os penteados utilizados pela população negra. Sendo percebidas como elementos característicos de uma cultura vista como subcultura em relação a

perspectiva de cultura e civilidade europeia. Paradoxalmente, a trança é usada e desejada em momentos de *communitas*, como no carnaval. Onde fazer tranças é ser exótico, diferente e, sobretudo, a mais “pura” expressão do folclore.

Diante do exposto, acreditamos que os relatos esmiunçam situações em que as práticas racistas estão postas de modo indireto, contudo continuam a definir qual valorização a cultura negra tem na sociedade, bem como a inserção dos indivíduos negros e não negros que trabalham com os bens culturais considerados afro-brasileiros ou afrodiáspóricos.

#### **IV. DO ESPAÇO DOMÉSTICO A AUTONOMIA FINANCEIRA ATRAVÉS DOS TRANÇADOS**

A atividade de trançar cabelos exercida pelas trançadeiras, na maioria dos casos, é iniciada no universo doméstico como podemos verificar. Talvez essa condição de aprendizado implique na desvalorização social estabelecida, pois a prática social de trançar não passa por instituições formais de aprendizado, como é o caso dos cursos de cabeleireiro, ou seja, não ganham o peso social de técnicas que passam por um processo de institucionalização e que seguem modelos e padrões já legitimados socialmente pelo grupo dominante, notadamente aqueles chancelados pela cultura branca europeia e norte-americana. Na maioria dos casos a obtenção dos aprendizados sobre trançar cabelos, em particular os cabelos crespos, não passaram por escolas. Vejamos:

Fernanda: Então tá, assim, eu comecei é...a trançar cabelos desde muito pequena entre eu e minhas irmãs porque chegou um momento que minha mãe disse agora é com vocês. Mas teve um momento, minha irmã Denise, ela chegou em casa com o cabelo todo trançado, que a Quênia, amiga nossa que também mora aqui no Rio de Janeiro, tinha feito essas trancinhas de duas perninhas na cabeça. E aí minha irmã fez em uma de nós, aí minha mãe falou ok, agora vocês aprenderam a fazer tranças e agora vocês vão cuidar dos seus cabelos (Fernanda, 28 anos, trançadeira e dona do salão em que se realizou a pesquisa).

As tranças são deslocadas do universo familiar e chegam no espaço do trabalho como forma de sustentabilidade para muitas mulheres negras como citado anteriormente. Fagundes (2007, p.4), em pesquisa na área de turismo étnico, também reforça a relação da trança como veículo para autonomia e independência econômica para as mulheres negras da cidade de Salvador. A autora observa que na paisagem turística do Pelourinho, podemos encontrar como figuras representativas de africanidade baiana: a baiana vendedora de acarajé, a baiana vendedora de lojas de lembrancinhas e a baiana trançadeira. Deste modo, a fala de Milena revela o sentido e papel de autonomia que a prática de trançar cabelos traz para as mulheres negras.

Eu me casei e quando eu me casei o meu marido me coagiu, sabe aqueles homens que não quer que a mulher trabalhe? Aí eu parei tudo, parei de estudar, parei de trabalhar tudo ali. Depois de quatro meses, aí veio mais três crianças, aí eu falei não dar tenho que voltar a trabalhar. Aí ficou aquela história de ir trabalhar ou não ir trabalhar [...] Aí eu comecei a fazer tranças. Então, eu fazia tranças no morro, onde eu morava assim, eu fazia tranças lá para fora (Entrevista, Milena, maio, 2013).

Os relatos demonstram como a atividade de adornar cabelos através de penteados afro tem sido uma questão emergencial para um grupo significativo de mulheres negras possibilitando autonomia e mobilidade social. Questões como dissemos merecem maior atenção no campo das Ciências Sociais, tendo em vista que falamos de um grupo populacional significativo a população negra no quantitativo populacional brasileiro. Não podemos auferir aqui todos as condições que inserem o grupo feminino negro nesse mercado de prestação de serviços, no entanto, o campo nos demonstra inúmeras situações de conflitos sociais, construção de uma agenda positiva dentre outros aspectos trabalhados ao longo do texto.

## V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, acreditamos que este estudo buscou traçar um breve panorama das condições sociais e políticas que se inserem as mulheres negras trançadeiras. Procuramos ressaltar os processos históricos e culturais que estão relacionados a prática social de trançar cabelos. Notamos que as trançadeiras são as profissionais que “*lidam*” com os pelos, pessoas, culturas comportamentais, estigmas, invisibilidade política e profissional, problemas de autoestima, problemas de identidade étnico-racial e, sobretudo, critérios de inabilidade cognitiva de suas atividades. Porém, a despeito de todas essas atribuições desafiadoras, elas permanecem exercendo seus trabalhos carregados de viés político contribuindo para a construção de outras imagens sobre corpo e cabelo. Portanto estudar suas práticas de trabalho, auxilia na busca por outras imagens e lugares sobre o corpo e cabelo do negro, bem como nos faz compreender as minúcias das relações sociais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOUZÓN, Patricia Gino. Construindo identidades: um estudo etnográfico sobre manipulação de aparência em salões de beleza na cidade do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, Museu Nacional, PPGAS, 2010.
- FAGUNDES, Raphaela M. Penteado afro: cultura e identidade profissão. Fundação cultural Palmares, 2007.
- GERDES, Paulus. Geometria dos trancados bora na Amazônia Peruana. São Paulo: Livraria da Física, 2010.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HALL, Stuart. Que negro e esse na cultura negra? In: *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p.317-333.

HOOKS, Bell. Alisando o nosso cabelo. Cuba: *Revista Gazeta de Cuba*- Union de escritores y artista de Cuba, jan./fev/, 2005. Tradução de: Lia Maria dos Santos.

LODY, Raul. *Cabelos de axé: identidade e resistência*. Rio de Janeiro: Ed. SENAC Nacional, 2004.

NOGUEIRA, ORACY. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itaperitininga*. São Paulo: EDUSP, 1998.

PAIXÃO, Marli Madalena Estrela. *Uma rosa para meus cabelos crespos: experiências estéticas e políticas da imagem*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFMA, 2008.

RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: ED. FIOCRUZ, 1999.

SANTOS, Luane Bento dos. *O uso de tranças “afro” como um dos elementos de construção das identidades negras*. Trabalho apresentado na disciplina Identidade Nacional e Diversidade Étnico-racial. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-raciais, CEFET, Rio de Janeiro, 2012. 6p.

\_\_\_\_\_. *Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-raciais) CEFET, Rio de Janeiro, 2013, 105p.

SOUZA, Mônica Lima e. *Heranças africanas no Brasil*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

VELHO, Gilberto. 1994. “Observando o familiar” In: *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

WALKER, Alice. *Cabelo Oprimido e um teto para o cérebro*. In: *Vivendo pela palavra*. São Paulo: Rocco, 1988.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ON THE MANAGEMENT OF SCARCITY: THE “PUBLIC HEALTH CRISIS” IN RIO DE JANEIRO AS A FORM OF GOVERNMENT”

*Lucas Freire*

PhD candidate PPGAS/MN/UFRJ

### *Abstract*

Different actors point to distinct causes and solutions for the scenario that has been described as “the worst public health crisis in Rio de Janeiro”. In this paper, I try to discuss how the actors and discourses on the “public health crisis” are important elements in the process of political decision-making about the public health in Rio de Janeiro, actively working to shape actions and give direction to assistance policies. I think of the rhetoric of the crisis as capable of mobilizing a certain “management rhythm”, causing certain processes to be interrupted and others to be accelerated. I try to show that treated as “problem of governmental management”, the “crisis” is produced and used for specific political and administrative purposes, since a conjuncture of “lack” and “scarcity” implies the adoption of state rationalities that are described as essential for the maintenance of the operation of the public machine.

Keywords: Crisis; Public Health; Policies; Management

### INTRODUCTION

Late 2015, the president of the Regional Council of Medicine of the Rio de Janeiro State (CREMERJ) announced at a press conference that the “public health crisis” lived in the Rio de Janeiro State was the “worst in history”. On the same day, December 23, the State Governor, Luiz Fernando Pezão, issued the Decree No. 25,521, in which a “state of emergency” is decreed in the state health system due to “serious financial crisis affecting the country and, in particular, the Rio de Janeiro State”. This decree also determined the creation of a “crisis cabinet”, composed of the heads of the State and Municipal Health Agencies, a representative appointed by the Ministry of Health (MS) and a representative of the Council of Municipal Health Agencies of the Rio de Janeiro State. The “state of emergency” decree came immediately after the emergency of the Getúlio Vargas Hospital, the largest state one in the North Zone of the city, was closed.

Two days earlier, December 21, the state health system doctors decided to strike because of delays in paying wages and worsening working conditions in the public health

system. In an official statement from CREMERJ, the results of a meeting between the president of the institution, the president of the Regional Nursing Council of Rio de Janeiro (Coren-RJ) and three directors of public hospitals were announced.

With the State hospitals Albert Schweitzer, Rocha Faria and Adão Pereira Nunes in a situation of “extreme gravity”; the total and / or partial closing of 15 Emergency Care Units (UPA); the lack of funds for the payment of outsourced employees; the stocks of various medicines zeroed; the uncountable denunciations made by professionals of the public health network about the precariousness faced in the workplaces etc.; the diagnosis was conclusive: public health in the Rio de Janeiro State was deeply impaired. The etiological agents were also clearly identified: “the blame for the chaos that we are experiencing in public health is from the Federal, State and Municipal Governments,” said the president of CREMERJ. The emergency treatment was quickly presented: health authorities such as CREMERJ and Coren-RJ “went to court” against the Government and Health Social Organizations (OSS)<sup>1</sup> so that the situation could be minimally normalized and the services resumed.

In a way, the scenario shaped by these news articles, interviews and official statements condenses the two main questions of my doctoral thesis, namely: 1) the formation of a set of discourses and narratives that culminate in the production of a conjuncture of “public health crisis” in Rio de Janeiro; 2) the activation of the Court System as a way of trying to manage and circumvent the effects of the “crisis”.

I focus here on this first point. I try to discuss the rhetoric of the crisis as capable of mobilizing a certain “management rhythm”, causing certain processes to be interrupted and others to be accelerated. I try to show that treated as “problem of governmental management”, the “crisis” is produced and used for specific political and administrative purposes, since a conjuncture of “lack” and “scarcity” implies the adoption of some state rationalities that are described as essential for the maintenance of the operation of the public machine. Thus, risk classification systems and the allocation of priorities for care and provision of medicines and technologies are rethought to fit what “the State can provide”.

## **THE BRAZILIAN UNIFIED HEALTH SYSTEM (SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE, OR SUS): A BRIEF OVERVIEW**

To understand the arguments presented here, it is necessary to know what SUS is, how it is organized, and its importance to the public health in Brazil. The most important

---

<sup>1</sup> A Health Social Organization (Organização Social de Saúde – OSS) is a legal entity from the civil society that is hired by the government to manage certain health facilities such as hospital or a clinic. As part of the third sector, they are non-profitable, but the government remunerates them for their services.

feature of SUS is that it is publicly funded and offers free, universal coverage. Inspired by the *National Health System* of United Kingdom, the Brazilian SUS was created in the beginning of 90's, after the fall of the military dictatorship and the enactment of the Brazilian Constitution of 1988.

The enactment of the Constitution represents a decisive turning point, since it has made health a “right for all and a duty of the State”. Before 1988, the service of public hospital was restricted to those who contributed to Social Security. As put by Paim *et al.* (2011), before the creation of the Unified Health System, medical care depended on the person's occupation, so that access to health services was profoundly unequal. Those who did not have money and/or were outside the formal labor market depended on the care of philanthropic and charitable institutions. Rather than promoting equality of access to health, the 1988 Federal Constitution intended to establish a universal and equitable social security system in which health, social security and social assistance would be the rights of all Brazilian citizens (Ribeiro, 2010).

In short, the Brazilian health system was built to fulfill the constitutional obligation to ensure the “right to health”. The three principles of SUS are *universality*, *equity*, and *integrality*. In short, the first one says that right to access health services belongs to everyone, regardless of class, sex, race, etc. The second principle seeks to reduce inequalities and to guarantee that people with different needs will be treated differently. The last one concerns the need to consider people as a whole and to understand health promotion as something greater than offering medicines and medical care.

Three of the SUS's organizational principles are *regionalization*, *hierarchy* and *decentralization*. Together, these three principles relate to the process of distribution of responsibilities and competencies, resource allocation, and the division of power. In this sense, SUS conformation is as follows: Municipalities are responsible for the disease prevention and provision of basic health services and medicines, such as the maintenance of Basic Health Units (*Unidades Básicas de Saúde*, or UBS) – such as “Family Clinics” (*Clínicas da Família*) in the Rio de Janeiro city – and the availability of medicines listed in the Municipal Relationship of Essential Medicines (*Relação Municipal de Medicamentos Essenciais*, or REMUME); the States have medium complexity procedures and specialized services, such as dispensing drugs from the Specialized Component of Pharmaceutical Assistance (*Componente Especializado de Assistência Farmacêutica*, or CEAF); the Federal level has a duty to coordinate, finance and maintain national health policies such as the National Cancer Institute (*Instituto Nacional do do Câncer*, or INCA), the National Institute of Traumatology and Orthopedics (*Instituto Nacional de Traumatologia e Ortopedia*, or INTO), the Federal Hospitals etc. That is, the organization of the SUS obeys a logic of increasing technological complexity.

With regard specifically to access to medicines, the National Policy on Pharmaceutical Assistance (*Política Nacional de Assistência Farmacêutica*, or PNAF) is divided into three categories: basic, specialized and strategic. Similarly to the SUS organization, the PNAF also articulates from levels of complexity, so that Municipalities are responsible for the basic component, the States for the specialized and the Federal level for the drugs of the strategic component.

Despite such project never having been fully implemented and the system remaining underfunded to date, the SUS remains extremely important for the poorest Brazilian population. In the last few decades, many advances have been made, such as the achieving universal coverage of vaccination and prenatal care (Paim et al., 2011). According to the results obtained in the last National Health Survey (*Pesquisa Nacional de Saúde*, or PNS), more than 70% of the Brazilian population sought care in SUS between August 2013 and February 2014 (IBGE, 2015). Another research, recently conducted by the Credit Protection Service (*Serviço de Proteção ao Crédito*, or SPC), points out that about 70% of the population does not have private health insurance (SPC/CNDL, 2018).

## THE MULTIPLE VERSIONS OF THE “CRISIS”: A DISPUTE OVER CAUSES AND SOLUTIONS

Taking into account the importance of SUS for the maintenance of public access to health in Brazil, it is not surprising that the future of the system is attracting attention and being disputed. One aim of my work is to demonstrate how the “crisis” is produced as a specific social problem for governmental administrative purposes. To do this, I begin this section by summarizing the multiple versions of the crisis that are being contested by different actors and institutions: health professional councils, clinical staff, public managers, politicians, etc.

A quick search for the word “crisis” on the Regional Council of Medicine of the Rio de Janeiro State (CREMERJ) report page reveals that the term appears 38 times in the titles of the institution’s communiqués in the last ten years, with the following distribution: one registration in 2009, six in 2013, five in 2014, eight in 2015 (seven of them in November and December), eight in 2016 and eleven in 2017. In 2009, the word appears in reference to the *2009 pandemic flu* – also known as *swine flu*. That is, in 2009 the crisis was not about the public health system, but about a disease, or a kind of “epidemiological crisis”.

After four years without being mentioned in the titles of the CREMERJ reports, the “crisis” reappears in 2013, being used to refer not to an epidemic, but mainly to the financial problems that affect the infrastructure of public health services in Rio de Janeiro. Since 2013, what seems common to all these reports is that they carry a kind of “public

denunciation”, since their main purpose is to make public the precarious situation of public health in the Rio de Janeiro State. By the end of 2015, the complaints made by the council had a “warning” tone, as for example in reports that “alert” to the danger of shortages of some medicines. More recently, these denunciations are marked by “indignation” tone about the “aggravation” of the “crisis”, as we can see in the reports entitled “Crisis at Cardoso Fontes Hospital worsens”, “Crisis in health advances throughout the State”, “UPAs of Barra Mansa continue in crisis”, among others<sup>2</sup>.

As I said in the introduction, CREMERJ’s position is that the blame for the public health crisis is mismanagement conducted by politicians at the municipal, state, and federal levels. This mismanagement is represented in CREMERJ’s communiqués in different ways: lack of experience in the management of public health services and facilities; corruption and misappropriation of health funds; prioritization of resources for areas other than public health; and even as a political project whose intention is to scrap and end the Brazilian SUS.

At the same time, the main newspapers in the city have been publishing since mid-2014 weekly news articles on the situation of health facilities in Rio de Janeiro. Without adopting an explicit position on those responsible for the public health situation, these newspapers focus on describing the “chaos” in which public health facilities find themselves. The word “chaos” often appears connected to the word “crisis” – they are often mentioned in interviews given by both patients and clinical staff to these newspapers. Most of the people complain about the long waiting for scheduling an appointment with a medical specialist; the lack of equipment to carry out examinations; the lack of professionals to attend emergency situations; the lack of basic drugs and supplies such as syringes, needles, dressing, etc.; the delay in the payment of wages and the transfer of funds, among other things.

In 2015, the Rio de Janeiro State Governor Luiz Fernando Pezão said that the main reason for the crisis was the fall in state revenue, due to the drop of the oil price, the decrease in royalties, and the reduction of collection of the Tax on Goods and Services (*Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços*, or ICMS). In addition to the fall in state revenue, the State Governor also blamed the federal government’s failure to pass on money for the “crisis”. As I said in the introduction, the immediate solution proposed by Pezão was to declare the state of emergency in the public health in Rio de Janeiro.

Among the numerous news articles published after State Governor speak, I highlight one whose title is: “See questions and answers on the health crisis that affects

---

<sup>2</sup> It is important to note that despite the continued precariousness of public health services in Rio de Janeiro, the word “crisis” did not appear in any report title in 2018. However, I have not yet formulated any hypotheses that could explain this phenomenon.

the RJ State”, released a day after the state of emergency decree. This report summarizes the government point of view on the main topics of discussion at that time: who were responsible for the crisis, what were its main effects and what were the proposals for overcoming it.

With the decree of state of emergency in 2015, the closed hospitals came back to work. However, the general public health situation in Rio de Janeiro has not improved. In the last two years, the municipal public health facilities began to face a series of difficulties to continue working. According to the clinical staff, there were no minimum conditions for patient care, since they were lacking professionals, equipment, medicines, food, etc. When asked about this situation, the current mayor of the Rio de Janeiro city, Marcelo Crivella, said that the “crisis” is not of public health, but of Health Social Organizations (HSOs). In blaming the HSOs for the “crisis”, Crivella was saying that only clinics indirectly managed by the city hall were facing problems – such as the Family Clinics – and that large public hospitals managed by the Municipal Health Office were supposedly functioning normally.

In the exchange of accusations and excuses, the HSOs responded that the “crisis” is due to the lack of payment and non-compliance of the contracts by the city hall. Crivella, in turn, says that the problem is older, because of the mismanagement of the previous mayor, Eduardo Paes<sup>3</sup>. In a note published after the first year of the Crivella’s management, the city hall claims that if the HSOs are in “crisis” today is because the previous mayor left a debt of R\$ 266 million and expanded the provision of health care services in an irresponsible manner, opening Family Clinics and hiring clinical staff without having a budget.

During his first year in office, when asked what he was doing to overcome the “crisis”, Crivella replied that it was necessary to “be patient”. He asked for patience both for the population – saying that the situation would soon be normalized – as for the HSOs – which would receive the amount owed by the city hall as soon as possible. By the end of 2017 and early 2018, municipal clinical staff made a series of denunciations about the cuts in health care implemented by the Mayor. In response to such denunciations, Crivella said that no service would be closed, but cost cutting would be a way of rationalizing the use of available resources and balancing public accounts.

From another perspective, federal politicians and public managers have affirmed that the Brazilian Unified Health System (SUS) is “too big”. In this sense, the “crisis” would be nothing but the natural result of the exhaustion of public funds. During an interview in 2017, Ricardo Barros<sup>4</sup>, the Health Minister indicated after the coup that

---

<sup>3</sup> Eduardo Paes was the Mayor of the Rio de Janeiro city for two consecutive terms (2009-2012 and 2013-2016). Among the many charges that he is awaiting trial, is to defraud the bids for hiring the HSOs during his government.

<sup>4</sup> Ricardo Barros was Minister of Health between May 2016 and April 2018. Michel Temer appointed him after the impeachment of President Dilma Rousseff. One of the main criticisms made of his appointment as a minister is that he would not be a person with public health experience, but a civil engineer and executive.

deposed President Dilma Rousseff, said that the problem is that “the Brazilian Constitution only provides rights and not duties”. For him, the State is no longer able to sustain the rights that the Constitution guarantees – such as universal access to health – and it is necessary to rethink them. In his words: “we have to reach the balance between what the State can afford and what the citizen has the right to receive”.

According to Minister of Health, another aspect of the “crisis” concerns the mismanagement of resources destined to health care at Municipal and State levels. Commenting on the outbreak of yellow fever that struck Brazil in early 2018, he said “there is no shortage of resources for health care. The problem is that the ministry spends the money but it is not always well used”, blaming the local politicians and managers for the problems.

For Barros, another SUS problem is the clinical staff, especially physicians who waste time and public money in prescribing unnecessary exams, appointments, procedures, and even medicines. According to him, 80% of imaging tests performed (such as ultrasound and CT scans) have been “normal.” These data point to a kind of “medical irresponsibility” of SUS professionals, who do not care about the costs of conducting such exams and who prescribe them as a way of transferring responsibility for issuing diagnoses. In other words, for Barros, these doctors “do not act correctly with the *system*.”

As solution to the “crisis”, Barros has always pointed to the need to reform the SUS as a *system*. For him, the total computerization of all public health facilities is the main step towards the implementation of an “efficient management”. By “efficient management”, he means a way of managing that saves money – he presents the computerization of the SUS as a process that will put an end to waste and save R\$ 22 billion. Besides computerization of the system, Barros also defended that one way to overcome “the public health crisis” was to encourage the creation of low-cost health insurances.

At the *Brazilian Conference* held in 2017 in Cambridge, Barros commented that the two brands of his management were “publicity” and “efficiency.” In the official evaluation note of Ricardo Barros’s management published by the Ministry of Health, the highlight is the R\$ 5 billion saved by the Minister in two years. Expressions such as “economic efficiency” and “fiscal responsibility” appear in the report as qualities that marked its management.

Still at the federal level, the Federal Court of Accounts (*Tribunal de Contas da União*, or TCU)<sup>5</sup> points to another element that constitutes the current framework of “crisis” in Brazilian public health: excessive judicialization. According to a survey conducted by

---

<sup>5</sup> The TCU is an external control body of the federal government that is responsible for the accounting, financial, budgetary, operational and patrimonial oversight of the Brazilian public agencies regarding legality, legitimacy and economy.

the TCU in August 2017, the federal government's expenditures on health care claims jumped from R\$ 70 million in 2008 to R\$ 1 billion in 2015. The main health care claim concerns the supply of drugs, some of them missing in public hospitals, but many others without registration by the National Sanitary Surveillance Agency (*Agência Nacional de Vigilância Sanitária*, or ANVISA)<sup>6</sup>. For the TCU, this significant increase in expenses with lawsuits has generated an imbalance not only in public accounts, but also in access to health services and affects the planning of the Ministry of Health and the State and Municipal Health Agencies.

Another problem identified by the TCU in relation to the “crisis” and the judicialization concerns the amount of fraud in the lawsuits. Given the absence of mechanisms to check and prevent fraud, the TCU report reveals the possibility of an illegal association between physicians and the pharmaceutical industry in the prescription of drugs not included in the SUS lists and not yet approved by ANVISA. In that sense, the constitutional right to health would be being used in a perverse way to ensure profit for pharmaceutical companies, not to promote health of the population.<sup>7</sup>

From other perspectives, other actors and institutions such as the militants of the No Less Health Service (*Nenhum Serviço de Saúde a Menos*) movement and politicians of left wing parties have been presenting counter-versions to explain the “crisis” experienced in Rio de Janeiro. For example, in April 2017, the publicizing of the operation *fratura exposta* (“exposed fracture”) of the Federal Police reinforced one of the main narratives about the “crisis”: that the “crisis” is product of government corruption<sup>8</sup>. This operation resulted in the arrest of Sérgio Cortes, head of the State Health Agency during the government of Sérgio Cabral from 2007 to 2013, and health entrepreneurs Miguel Iskin and Gustavo Estellita. All of them were involved in a scheme of bidding fraud to purchase hospital supplies, especially in the acquisition of orthopedic prostheses used by the National Institute of Traumatology and Orthopedics (*Instituto Nacional de Traumatologia e Ortopedia*, or INTO). In addition to overpriced bids and contracts, there was also the diversion of resources from the Special Health Fund to the Social Communication Agency to carry out government advertising. According to the Public Ministry, it is estimated that more than R\$300 million were diverted from the State Health Agency.

---

<sup>6</sup> The ANVISA is a control agency that is responsible for the regulation and approval of pharmaceutical drugs, sanitary standards and regulation of the food industry. It is equivalent to US Food and Drug Administration (FDA).

<sup>7</sup> For a discussion on health judicialization and pharmaceutical lobby in Brazil, see Biehl and Petryna (2013) and Biehl (2016). For a wide discussion on global pharmaceutical lobby, see Petryna (2009) and Dumit (2012).

<sup>8</sup> The narrative of corruption as an explanation for the “crisis” was exhaustively reiterated throughout the fieldwork I conducted in the Health Dispute Resolution Chamber (Câmara de Resolução de Litígios de Saúde, or CRLS). However, due to the focus of this paper, I will not deal with this data here. Very briefly, the CRLS is a public institution created to propose “administrative solutions” to lawsuits in the health area and thus to reduce the judicialization.

Since 2013, people engaged in the defense of SUS denounce that the problem of public health in Brazil – and especially in Rio de Janeiro – was not about the scarcity of resources, but about the prioritization of the use of money for the so-called “mega events” such as the 2014 World Cup and the 2016 Summer Olympics. Part of the effort of militants and health professionals engaged in producing counter-versions of the “crisis” focuses on denying and questioning the discourses of public managers and politicians. One of the initiatives of these people was to use the hashtag #*crivellamente* (“Crivella lies”) on Facebook and Twitter to deny the information presented by the Mayor, such as that public hospitals administered directly by the city hall would not be suffering from the effects of the “crisis”.

The main counter-narrative of these opposition movements to the Municipal, State and Federal Governments is that the “crisis” is part of an effort to dismantle not only SUS, but also social rights as a whole. In this sense, the “crisis” would function as a kind of justification for reforms and implementation of political programs. One sentence condenses the position of these actors: “the crisis is a project”. A project aligned with neoliberal initiatives advocated by institutions such as the World Bank and which has been gaining strength worldwide.

**Table 1** – Summary of the “crisis” versions

Versions of the “crisis”		
Actor / Institution	Main Causes	Solutions
Regional Council of Medicine of the Rio de Janeiro State (CREMERJ)	Mismanagement of politicians at the municipal, state, and federal level	Political changes and judicialization
State Governor of Rio de Janeiro	Fall in state revenue and decrease in funding from Federal’s Government	Immediate solution: declare a state of emergency Long term solution: cut costing and SUS reform
Mayor of Rio de Janeiro city	Mismanagement of the previous Mayor, mismanagement of the Health Social Organizations, and decrease in funding from both Federal’s and State’s Government	“Patience” and cost cutting
Minister of Health	The size of the Unified Health System (SUS), the “excessive constitutional rights”, mismanagement at municipal level, and the irresponsibility of physicians and clinical staff	SUS reform and private care promotion
Federal Court of Accounts (TCU)	Excessive judicialization and frauds	auditing and creation of fraud prevention mechanisms
“No Less Health Service” Movement, Left Wing Parties, and other militants	Corruption and generalized mismanagement	Political changes
Media	Various	Various

## THE MATERIALIZATION OF THE “CRISIS”: THE PRODUCTION OF A SOCIAL PROBLEM

One of my arguments is that “documents”<sup>9</sup> produce and give materiality to reality. Judith Butler (1990, 1993) argues that performativity and materiality are intrinsically linked elements. The “materiality” is nothing but the effect of a productive power and the result of performative acts. In the words of the author, “performativity must be understood not as a singular or deliberate ‘act’, but, rather, as the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names” (Butler, 1993: xii). Inspired by Vianna’s (2014) proposition about the capacity of the documents to make social worlds and Butler’s theory on performativity and materiality, I try to discuss how different types of registration configure and consolidate the idea of a “public health crisis” in Rio de Janeiro State, producing and giving materiality to a given “social problem”.

Therefore, I would like to think about these news articles, CREMERJ reports, interviews, posts on social networks, etc. as *performative objects* (Freire, 2016). Briefly, treating this different type of registration and documents as performative objects means thinking them not as mere descriptions or reflections of reality, but as capable of producing what they refer to through the effect of truth caused by repetition and reiteration. Following this idea, I argue that corruption, mismanagement, drop in taxes, decrease in the oil price, excessive judicialization, prioritization of investments, excessive rights: all these are elements in a discursive dispute that aims to establish the “crisis” as a specific social problem.

I say that these documents produce the “crisis” as a “specific social problem” because each of these “versions of the crisis” has a particular explanation and definition of what is the root cause. Insofar as each version has different causes of the crisis, they also indicate different ways to solve and who would be the actors responsible for it, in a process of mutual constitution of the cause and its solution.

## THE “CRISIS” AS A FORM OF GOVERNMENT

As the title of this paper suggests, I would like to think of the narrative of “crisis” as a form of government, as something that is capable to impose a kind of “management rhythm”. So, I turn to a brief discussion of the effects of one of the ways of framing the “health public crisis”: as a problem of governmental management. Before, I believe

---

<sup>9</sup> It is important to note that for the analytical purposes of this paper, I treat the different discourses and registers such as newspaper articles, interviews, official notes, etc. as “documents”.

that some considerations need to be made. First, taking the “health public crisis” as an object of reflection implies questioning this notion and not considering the “crisis” as a given. This is not to say that “crisis” does not exist outside a discursive dimension or that it is purely inventive. When I use the term usually in quotation marks, I try to point out that one of the purposes of my research is precisely to discuss how a series of speeches, documents, decrees etc. constitute an apprehension of the lived experiences as inserted and constituting a “crisis” framework. In practice, this means that the ideas of “crisis”, “lack”, “scarcity”, among others, are treated here as essentially polysemic, not having a single or previous definition. That is, their meanings and uses are always historically situated, relational and contextual, varying not only with the administrative scales - national, state and municipal - but also among the different actors and institutions involved: politicians, government managers, doctors and other health professionals, prosecutors, public defenders, judges, patients, etc.

More than that, I try to show that treated as “problem of governmental management”, the “crisis” is produced and used for specific political and administrative purposes, such as the reformulation of the size and coverage of SUS, as proposed by the Minister of Health. Thus, risk classification systems and the definition of priorities for care and provision of medicines and technologies are rethought to fit what “the State can provide”. In other words, I understand this “crisis-framework” as a fundamental basis from which different political projects have been implemented by different levels of the Brazilian government: from the controversial impeachment of the President to neoliberal reforms such as reforming labor laws, social security and resizing of the SUS.

To clarify my point, I bring as an example the State Governor speech about the decree of “state of emergency” of public health. At a press conference, he said: “I apologize to the people of Rio de Janeiro. I am hopeful that tomorrow we will be in a better situation”, since the decree would make the transfer of resources by the Federal Government expedited. Thinking about the short term mentioned by the Governor so that the situation of public hospitals improved, I consider it fundamental to ask: what are the effects of such a decree? How are the notions of “crisis”, “emergency” and “calamity” part of government strategies and how are they triggered to impose certain management rhythms?

At this point, it is very clear that my analysis of the “crisis” is in many aspects similar to that of the left-wing movements, parties, and intellectuals. When I propose to think of the “crisis” as form a government, it is obvious that I agree with the view of the “crisis as a project” to some extent. But I would like to go further in this critical position. By saying that the “crisis is a project”, the rhetoric of the crisis as an exceptional situation is somehow strengthened. However, as I said earlier, this is just one of the “versions of the crisis” that are present in the public debate.

Therefore, I call attention to that by placing the “crisis” at the service of a unique and specific project of dismantling SUS and produce this exceptionality, a broader historical dimension is if not erased, at least left out, since we are led to think that before the “crisis” the SUS was functioning as it was designed decades ago. Numerous studies indicate that this integral, universal and equitable health project has never been fully realized, such as the already mentioned Ribeiro (2010) and Paim et al. (2011).

In this sense, the arguments I present here echoes the question posed by Janet Roitman in her work about crisis: “How did crisis, once a signifier for a critical, decisive moment, come to be construed as a protracted historical and experiential condition?” (Roitman, 2014:2). That is, what I propose when I say that the “crisis” must be understood as part of a broader form of government is that precarity cannot be seen as something momentary and transitory, but as a permanent aspect of management in Brazil. In a country marked by inequality, the state keeps playing its part in the production and reproduction of human misery, making a politically induced condition of precariousness and scarcity the forms of management of certain populations.

In other words, this could be seen not as the management *of* scarcity, but rather as the management *through* scarcity; or as a “poor management for poor people”, to use an idea that has been developed in works supervised by Adriana Vianna, such as Ferreira (2015), Lopes (2016), and Freire (2017). This idea refers to a scenario where there are never enough resources, staff, time, etc. to serve everyone, so that “what is possible” is always precarious at some level. Following this reasoning, it is clear that the “crisis” is taken here as a specific rhetoric that produces and give materiality to a “social problem” that needs to be solved, but not necessarily as part of a project whose purpose is known in advance, but as part of a management mechanism whose history is long lasting in Brazil and needs to be considered.

In the case of the “public health crisis” in Rio de Janeiro, this approach seems to make sense if we find that public hospitals have long been considered worse than private ones and that discourses about the “crisis” – or rather, about this last “crisis” – have been intensifying and changing since 2013.

## **CONCLUSION: THE “CRISIS” AND THE MANAGEMENT RHYTHM**

In this paper, I tried to discuss how the “crisis” could be seen not as an extraordinary or critical situation, but as part of a form or government that is marked by a constant condition of precariousness and has a long history in Brazil. I also tried to show the different explanations for the “crisis” that are present in the public debate. Therefore, I

would like to finish this paper with some comments about the ability of the rhetoric of the crisis to impose a certain “management rhythm”.

Although I have argued that the “crisis” is not exactly situational and that precariousness and scarcity are somewhat persistent, it is not possible to say that the current public health scenario is the same as ten years ago. The rhetoric of crisis has produced material effects that are felt in a very real way by the poorest populations.

In some sense, the rhetoric of the “public health crisis” has become a decisive element in the process of political decision-making about the public health in Rio de Janeiro, actively working to shape actions and give direction to assistance policies. That is, to the extent that situations experienced in public health institutions are framed as indicative of a crisis scenario, the urgent need to change the parameters and assumptions that guide the management of public health imposes itself.

As put by Roitman (2014), the crisis works as a kind of “diagnosis of the present” that needs something to be done to make the future different. This urgency translates into what I call the “management rhythm”, causing certain processes to be interrupted (such as the expansion of AIDS health policies) and others to be accelerated (such as the reform of the federal government’s “popular pharmacy” policy, making it more difficult for low-income people to access drugs).

## REFERENCES

BIEHL, João. 2016. “The Juridical Hospital”. In: Veena Das; Clara Han (eds.), *Living and Dying in the Contemporary World: a compendium*. Berkeley: University of California Press, p. 251-269.

BIEHL, João; PETRYNA, Adriana. 2013. “Legal Remedies: therapeutic markets and the judicialization of the right to health”. In: João Biehl; Adriana Petryna (eds.). *When People Come First: critical studies in global health*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, p. 325-346.

BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*. New York: Routledge.

BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that Matter: on the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge.

DUMIT, Joseph. 2012. *Drugs for Life: how pharmaceutical companies define our health*. Durham/Londres: Duke University Press.

FERREIRA, Leticia. 2015. *Pessoas Desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.

FREIRE, Lucas. 2016. “Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos”. *Cadernos Pagu*, n.48, p. e164813.

FREIRE, Lucas. 2017. “Um lugar para a diversidade: a ‘população LGBT’ e a constituição mútua do Estado e dos sujeitos”. *inSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 3, n. 1, p. 142-70.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. 2015. *Pesquisa Nacional de Saúde 2013*: acesso e utilização dos serviços de saúde, acidentes e violências. Rio de Janeiro: IBGE.

LOPES, Paulo Victor Leite. 2016. “*Homens autores de violência doméstica*”: relações de gênero, formas cotidianas de governo e processos de formação de Estado. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PAIM, Jairnilson et al. 2011. “The Brazilian health system: history, advances, and challenges”. *Lancet*, n. 377, p. 1778-97.

PETRYNA, Adriana. 2009. *When Experiments Travel*: clinical trials and the global search for human subjects. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

RIBEIRO, Patrícia. 2010. “A gestão descentralizada e participativa do SUS”. In: Christina Andrews; Edison Bariani (orgs.). *Administração Pública no Brasil*: breve história política. São Paulo: Unifesp, p. 209-264.

ROITMAN, Janet. 2014. *Anti-Crisis*. Durham/London: Duke University Press.

SPC/CNDL – Serviço de Proteção ao Crédito/Confederação Nacional de Dirigentes Lojistas. 2018. *Gastos dos brasileiros com saúde*. Unpublished. <https://www.spcbrasil.org.br/pesquisas/pesquisa/4210>. Accessed May 8, 2018.

VIANNA, Adriana. 2014. “Etnografando Documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais”. In: Sérgio Castilho; Antonio Carlos de Souza Lima; Carla Costa Teixeira (orgs.). *Antropologia das Práticas de Poder*: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, p. 43-70.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## COLEÇÕES E VIAJANTES: ESTUDOS SOBRE PRÁTICAS DE COLETA ADOTADAS EM EXPEDIÇÕES CIENTÍFICAS PELA REGIÃO MARAJOARA NO SÉCULO XIX

*Lucas Monteiro de Araújo*<sup>1</sup>

Universidade Federal do Pará

*Agenor Sarraf Pacheco*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Pará

### *Resumo*

Grandes coleções de materiais brasileiros de museus nacionais e internacionais da atualidade foram formadas graças ao trabalho de homens e mulheres da ciência que durante o século XIX viajaram pelo território brasileiro coletando, registrando, classificando os mais variados aspectos da realidade. Em pesquisas recentes realizadas no âmbito de um mestrado em Antropologia, constatamos que muitas das peças que ainda hoje permanecem sob a guarda de instituições museológicas tem informações limitadas e eminentemente técnicas acerca da sua “vida social” antes de se tornarem parte de grandes coleções. São informações de fundamental importância para a contextualização não só do objeto, mas também da própria história dos museus, de suas coleções e processos de musealização. Propomos um estudo analítico sobre formas de aquisição e formação de coleções por viajantes do século XIX, tomando para estudo o caso do Arquipélago de Marajó. Objetivamos estudar dentro da literatura de viagem do século XIX com centro geográfico na região marajoara, pistas deixadas por estes homens e mulheres da ciência que nos permitam compreender e revelar práticas adotadas por eles e elas na coleta e formação de grandes coleções museológicas que temos hoje em dia.

Palavras-chave: Coleções; Viajantes; Arquipélago de Marajó.

### *Abstract*

Great collections of Brazilian materials from national and international museums of the present time were formed thanks to the work of men and women of science who during the nineteenth century traveled through Brazilian territory collecting, recording, classifying the most varied aspects of reality. In recent research carried out within an MA in Anthropology, we realized that many of the pieces that still remain under the custody of museological institutions have limited

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará. Bolsista Capes. Contato: araujo\_lucas@outlook.com

<sup>2</sup> Doutor em História Social da Amazônia (PUC-SP). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Contato: sarrafagenor@gmail.com

and eminently technical information about their “social life” before they become part of great collections. These are information of fundamental importance for the contextualization not only of the object, but also of the history of museums themselves, of their collections and processes of musealization. We propose an analytical study on the acquisition and formation of collections by travelers from the nineteenth century, taking to study the case of the Marajó Archipelago. We aim to study within the nineteenth century travel literature with geographic center in the Marajoara region, traces left by these men and women of science that allow us to understand and reveal the practices adopted by them in the collecting and formation of great museological collections that we have today.

Keywords: Collections; Travellers; Marajó Archipelago.

## INTRODUÇÃO

Grandes coleções brasileiras de museus nacionais e internacionais da atualidade foram formadas graças ao trabalho de homens e mulheres da ciência que durante o século XIX viajaram pelo território brasileiro coletando, registrando, classificando os mais variados aspectos da realidade. São “artefatos” geológicos, botânicos, zoológicos, etnográficos, iconográficos, literários, dentre tantos outros. Essas coleções são resultado de expedições direcionadas que tinham objetivos amplos: coleta de espécimes, registro e classificação do mundo natural, estudos geológicos, etnográficos, políticos, etc.

Particularmente interessante é pensarmos os objetos ditos etnográficos, viajantes naturalistas, em suas idas e vindas pela realidade de um país, entravam em contato com populações locais com as quais estabeleciam relações de trocas: compravam, ganhavam, trocavam objetos. Estes “registros” materiais, quando retirados de seu contexto original pelos viajantes, eram colocados atrás vitrines de museus, passando a fazer parte de uma narrativa expositiva, em grande parte de caráter colonialista, através de um discurso erigido pela ciência moderna que refletia bases mentais com quais eram traduzidas as diferenças encontradas entre povos das diversas partes do globo. No século XIX este discurso frequentemente era aquele do evolucionismo, darwinismo social, eugenia.

Estas narrativas moldavam a percepção dos visitantes sobre os grupos ali expostos através de sua cultura material e oficializavam discursos que muitas vezes subordinavam o homem americano, em especial aqui os grupos indígenas, ao homem europeu.

Atualmente grande parte dessas peças ainda estão sob guarda dessas instituições, expostas em vitrines ou conservadas em reservas técnicas. Outras já foram repatriadas aos grupos originais, resultado de novos e crescentes debates acerca do direito de posse de determinados materiais. Este é caso, por exemplo, de restos mortais indígenas, cujos ossos eram muito ambicionados pelos estudiosos de gabinete do oitocentos e figuravam com frequência em museus de Antropologia Física, hoje contestados.

Em pesquisas recentes (Araújo, L. M., 2017), percebemos que muitas das peças que ainda permanecem sob a guarda de instituições museológicas apresentam informações

limitadas acerca de sua “vida social” antes de se tornarem parte de uma coleção de museu (Appadurai, A. 2008). Na maioria dos casos estudados percebemos que são fornecidos somente dados eminentemente técnicos, como número de classificação, título da obra, descrição para inventário, departamento, proveniência, enfim, dados institucionais. Informações mais específicas referentes as peças são deixadas de lado, informações essas que são de fundamental importância para a compreensão não somente da “vida social” do objeto e do grupo por ele representado, mas também da própria história das instituições museológicas, de suas coleções e dos processos de musealização.

Como aponta Regina Abreu,

“Os processos de formação dos acervos e das coleções, bem como dos próprios patrimônios e museus, constituem importantes fontes de estudo para a Antropologia, pois expressam processos seletivos que se modificam ao longo do tempo produzindo representações sobre culturas, nações e outras categorias modernas” (ABREU, R, 2012, p. 40)

Neste sentido, buscamos com este artigo instigar debates através de estudo analítico que focaliza nomeadamente algumas formas de aquisição e formação de coleções de viajantes e que hoje fazem parte do acervo de museus nacionais e internacionais. A ideia é problematizar estas coleções como um todo através do estudo de caso do Arquipélago de Marajó. Propomos estudar dentro da literatura de viagem do século XIX com centro geográfico na região marajoara, pistas deixadas por estes homens e mulheres da ciência que nos permitam compreender e revelar práticas adotadas por eles e elas na coleta e formação de grandes coleções museológicas que temos hoje em dia.

## **POLÍTICAS DE MUSEUS E ANTROPOLOGIA**

É lembrando de Benedict Anderson que Alfredo Wagner de Almeida (2018) inicia seu debate sobre o caráter político dos museus. Na visão desse autor, os museus “consistem em produtos de relações sociais voltadas para uma multiplicidade de modos de colecionar objetos, de diferentes lugares e tempos históricos, e de exercer autoridade para classificá-los e exibi-los” (Almeida, A. W. B, 2018, p. 47).

O uso desta autoridade faz das instituições museológicas instrumentos de poder que pode disciplinar mentalidades. ParaKa Tat Nixon Chen (2013, p. 407) “museums have the power to discipline the mindset of people by directing people to see what they should see and to know what they should know inside museums”. Destarte, o que expor, o que NÃO expor, o que dizer sobre o que está exposto, são categorias que irão sempre passar pelo crivo daqueles que idealizam os projetos de museus ou de exposições.

Historicamente, as formas de representar o Outro em espaços museológicos esteve ligada as concepções sociais então vigentes. Inicialmente com os gabinetes de curiosidade dos séculos XVI e XVII, nos quais eram reunidas peças “curiosas” que demarcavam a existência de “Outros” espalhados pelos quatro cantos do globo (Posas, H. C. G, 2013, p. 159). Já nos séculos XVIII e XIX, grandes museus científicos e etnográficos despontam, estas instituições mantinha um caráter enciclopedista, tendo suas coleções formadas ou aumentadas por uma série de viajantes que se aventuravam além mar em nome da ciência coletando, classificando, registrando aspectos variados da realidade visitada. Os materiais coletados por eles eram enviados aos museus científicos e expostos segundo uma lógica evolutiva (Schwarcz, L. M, 1993, p. 89).

Como bem aponta Alfredo Wagner de Almeida

De acordo com preceitos teóricos tributários do evolucionismo os artefatos “primitivos” contribuía para se identificar os fundamentos elementares das civilizações. Colecioná-los a partir de diversos povos, de diferentes continentes, e classificá-los, em termos comparativos, significava uma aproximação da hipotética explicação objetiva das “origens das civilizações” e, notadamente, das “origens do homem americano” (ALMEIDA, A. W. B. 2018, p. 47-48).

Formas de classificação e hierarquização segundo padrões da própria cultura, nomeadamente europeia, performam o que Walter Mignolo (2014, p. 32) entende como colonização da *aesthesis* pela estética. Para este autor, a *aesthesis* é um processo inerente a todos os organismos vivos com sistema nervoso, tendo seu significado ligado a percepções sinestésicas. A partir do século XVII o conceito se transforma, passando a significação da “sensação do belo”. Esta operação cognitiva, marca para Mignolo o nascimento da estética e a consequente colonização de formas de ser, saber e viver plurais, hierarquizadas e classificadas a partir de padrões eurocêntricos.

É fato que no próprio século XIX críticas foram tecidas sobre formas etnocêntricas de ver e representar o Outro<sup>3</sup>. Grande parte destas críticas provém de relações de aproximação e afastamentos com campos como o da Antropologia. Esta ciência, gestada no seio de encontros interculturais, desenvolveu-se também dentro de instituições museológicas, onde “antropólogos de gabinete” estudavam, classificavam, teorizavam a partir dos artefatos coletados por viajantes. É no século XX que a disciplina toma caminhos diferentes, principalmente a partir da formalização do método de pesquisa participante em 1922, com Bronislaw Malinowski, mas também no pós-segunda guerra mundial com a assim denominada “crise nos museus”, quando Museus de Antropologia sofreram severas críticas sobre as formas como representavam o “Outro” (Montechiare, R, 2015).

<sup>3</sup> Vide, por exemplo, as críticas de Franz Boas.

Destarte, como assinala Vagner da Silva (2006, p. 13), “A antropologia estabeleceu sua identidade como ciência por meio de uma abordagem metodológica na qual a observação participante tornou-se elemento central. Enfatizando, entre outras coisas, a coleta *in loco* dos dados [...]”. Neste cenário, o estudo de coleções museológicas foi abdicado pela disciplina ou relegado à Arqueologia a tarefa de estudar estes vestígios materiais.

A Antropologia somente se voltou novamente para o estudo da cultura material a partir da década de 1980 por intermédio, principalmente, de nomes como Daniel Miller, Tim Ingold, Arjun Appadurai, dentre outros. Em contextos museológicos, especialmente, antropólogos auxiliaram a busca por repensar outras formas de aproximação com os artefatos que buscassem promover práticas onde novos agentes são inseridos no processo de interpretação e construção da narrativa expositiva. Exemplo disso são práticas como a curadoria participativa, o restauro participativo, a conservação descolonizante, movimentos ainda recentes que se esforçam por repensar ordens eminentemente técnicas e normativas nos trabalhos museológicos.

Outro exemplo recente é o dos grupos ditos “tradicionais, que na tentativa de uma auto representação e ruptura com formas colonialistas de expor a cultura alheia estão optando por construir espaços museológicos em seus próprios territórios na forma de “pequenos museus” ou “museus vivos”, como aponta Almeida (2018). Esta forma de representação parte do princípio de uma interlocução a partir dos próprios agentes sociais ali representados, nos quais são expostos “[...] somente o que o próprio povo ou comunidade considera relevante (ALMEIDA, A. W. B, 2018, p. 52).

O fato é que a reaproximação com a Antropologia permitiu novos olhares, novas abordagens, novas formas de lidar com a cultura material. Como resume Regina Abreu,

“Perceber como diferentes agentes sociais em diferentes contextos constroem diferentes museus e exposições, quais os objetos escolhidos, quais as estratégias de apresentação destes objetos e como diferentes populações interagem com estes universos tem se revelado um caminho para o estudo daquilo que se constituiu como objeto da Antropologia Cultural: a diversidade cultural” (ABREU, R, 2012, p. 30).

Contudo, apesar da existência destes esforços recentes, práticas colonialistas nos museus não cessaram. O legado de um passado colonial ainda é percebido atualmente em suas diversas nuances, naturalizado em discursos oficiais de instituições científicas que ainda refletem visões estereotipadas e preconceituosas dos grupos representados a partir de sua cultura material. Nélia Dias (2013, p. 83) resume argumentando que “os antropólogos souberam encontrar no museu um novo e rico objecto de investigação, os museus por seu lado não conseguiram ainda captar através de temáticas e domínios de investigação a atenção dos antropólogos”.

Peças estáticas, congeladas atrás de vitrines de museus escondem histórias de encontros, negociações e conflitos, silenciam vozes, usos, cosmologias e modos de vida quando informações são resumidas a etiquetas criadas a partir de normatizações técnicas e classificações forjadas ao bel prazer de pesquisadores. O fato é que ocultar, propositalmente ou não, a “vida social” dos objetos cria uma narrativa unidirecional e impositiva, direcionando olhares e naturalizando discursos de poder daqueles que, pretensamente, tem o conhecimento técnico.

Esta não é uma crítica a existência de museus, coleções ou exposições, afinal estes são poderosos instrumentos que devem estar a serviço da sociedade, servindo como interlocutores entre realidades, espaços de (re)conhecimento, contestação e auto afirmação. Mas sim uma crítica direcionada a formas etnocêntricas de lidar com a cultura alheia, que transformam os espaços em locais de desconhecimento, silenciamento e legitimação de um poder colonialista.

Outrossim, é pensando nesta dimensão social que envolve os objetos que Ribeiro e Van Velthem (1992), apresentam a pesquisa contextual. Para as autoras as coleções devem ser entendidas como dentro um sistema no qual objeto “é parte integrante mas extravasa sua dimensão física” (p. 106). Assim, defendem que

“A forma de comunicar toda a trama de interações que cerca um item da cultura material é contextualizá-lo. Com isso se entende a explicitação não só dos processos de manufatura, dos modos de uso, dos materiais constituintes, mas também das idéias e comportamentos associados” (RIBEIRO, G. B. e VAN VELTHEM, L. H, 1992, p. 106).

A pesquisa contextual que assinalam Riberio e Van Velthem demonstra um passo na direção de uma apresentação menos arbitrária e mais compromissada com a realidade social do objeto, apesar de não inteiramente desvinculada daquele modelo. Mas de fundamental importância aqui é o destaque dado as formas de colecionar que as autoras também enfatizam, em suas palavras,

“[...] o colecionador, a época e forma de colecionamento apresentam importância crucial na contextualização das coleções, porque revelam sua relação com o campo intelectual que a produziu. É essa associação que permite que se pensem não apenas nas peças que constituem a coleção, mas também as instituições que as recolhem e conservam. Esse estudo é significativo na medida em que recupera, por meio das coleções, a própria história da produção das primeiras fontes de conhecimento sobre povos indígenas” (RIBEIRO, G. B. e VAN VELTHEM, L. H, 1992, p. 107).

Similar a esta perspectiva é a pesquisa referencial, também demonstrada por Ribeiro e Van Velthem. Nesta, as coleções tem relação estreita com dados documentais que auxiliam no estudo dos objetos, exemplo são as coleções formadas por viajantes do

século XIX, nas quais é possível o cruzamento de dados informados pelo próprio viajante em seus diários, livros, artigos, cartas, com as coleções. Importante ainda destacar que “neste, como em outros casos, deve-se levar em conta o campo intelectual do coletor, os interesses principais e os subsidiários que, em conjunto, influenciaram o critério e a seleção dos artefatos coletados” (Ribeiro, G. B. e Van Velthem, L. H, 1992, p. 107).

Pensando a partir das perspectivas acima apresentadas, bem como da problemática da ocultação de informações acerca da “vida social” dos objetos, é que buscamos contribuir com a contextualização de objetos guardados em instituições museológicas, propomos uma viagem por entre a literatura de viagem oitocentista, em especial aquelas centradas na região marajoara, para apresentar práticas de coleta adotadas por homens e mulheres da ciência em suas expedições.

## VIAGENS, INSTRUÇÕES E ITINERÁRIOS

A realização de uma viagem científica no século XIX não era empreendimento simples. Demandava organização, planejamento, permissões, além de um alto investimento. Algumas expedições eram financiadas por governos, universidades, sociedades científicas ou museus, que tinham interesses variados, como aumentar suas coleções, publicação de livros de viagem, exploração científica, identificação de novas espécies zoológicas e botânicas, pesquisas medicinais, dentre outros. Estas expedições contavam, geralmente, com profissionais diversos, zoólogos, botânicos, geólogos, desenhistas, etc. que eram responsáveis por atender as demandas feitas para viagem.

Um exemplo claro é o dos viajantes de Johann Baptist von Spix (1781 – 1826) e Karl Friedrich Philipp von Martius (1794 – 1868), que na ocasião da proposta da expedição ao Brasil tiveram vários objetivos delimitadas pela Real Academia de Ciências de Munique. Spix, por ser zoólogo, ficou encarregado das observações sobre o reino animal.

Nesse domínio, incluirá ele tudo que diz respeito ao homem, tanto indígena como imigrados: as diversidades, conforme os climas; o seu estado físico e espiritual, etc.; a morfologia e a anatomia de todas as espécies de animais, dos inferiores aos superiores, os seus hábitos e instintos, a sua distribuição geográfica e migrações; e, igualmente, fará observações sobre os restos existentes em baixo da terra, esses mais seguros documentos do passado e do sucessivo desenvolvimento da criação. (Spix, J. B. e Martius., K. F. P, 1981, p. 26).

É importante destacar que aparecem entre as obrigações de Spix os estudos arqueológicos, pois os materiais desse gênero eram entendidos enquanto um “documento” que possibilitaria o estudo do desenvolvimento do homem desde sua criação, talvez por isso sua importância de preservá-los nos museus.

Por sua vez, ao botânico Von Martius foi dada a missão de pesquisar o reino da flora tropical, assim:

Além de estudar, de preferência, as famílias de plantas endêmicas, competia-lhe especialmente investigar aquelas formas que, pelo parentesco ou identidade com plantas de outros países, permitem concluir qual a pátria de origem e a sua sucessiva propagação sobre a terra. [...] Finalmente, iria ele atingir um dos alvos de sua expedição com pesquisas rigorosas dos medicamentos vegetais, assim como de todas as restantes matérias vegetais, cuja utilidade para as artes e indústria se comprovasse, cotejando-as com desvelo com as que são usadas na sua pátria (Spix, J. B. e Martius, K. F. P, 1981, p. 26).

Estas instruções fornecidas aos viajantes “[...] envolviam o mais amplo e extenso programa de pesquisa em praticamente todos os campos conhecidos das ciências” (Sallas, A. L. F, 2013, p. 62). Lorelai Kury (1998) lembra que existiam inclusive livros especializados com instruções para os viajantes sobre o que coletar, como coletar, como armazenar e enviar para os museus e jardins. Um dos mais famosos e tomados como referência para viagens realizadas na primeira metade do século XIX, lembra a autora, foi o *Instructions Pour les Voyageurs*, publicado em 1818 pelo Museu de História Natural de Paris.

A demarcação destes amplos objetivos levava também a delimitação de possíveis rotas a serem seguidas, pois a partir do que se busca observar seria possível demarcar para onde ir. É neste cenário que desponta a região marajoara. Primeiramente por ser rota obrigatória a todos aqueles que, partindo de Belém, desejavam alcançar o rio Amazonas. Breves e Gurupá tornaram-se paradas estratégicas para as embarcações, que nestas paragens reabasteciam os navios com madeira e apresentavam documentos no entreposto alfandegário no caso da última. Em segundo lugar, o arquipélago também entra na rota das expedições por sua fauna e flora abundante, cenário almejado pelos viajantes para coleta de espécimes, Ilha Mexiana e algumas fazendas locais, como Juncal e Cajueiro são relatadas como principais neste quadro. Por fim, mas não menos importante, as expedições científicas também singraram águas marajoaras na busca de sua famosa cerâmica que no dezenove foi largamente explorada em sítios como o Pacoval e enviada para museus internacionais e nacionais. Como aponta Schaan (2009, p. 108), “Desde que os sítios arqueológicos da Ilha de Marajó foram descobertos, eles vêm sendo explorados para a coleta de objetos para museus. No século XIX, esse colecionismo confundia-se com a própria prática arqueológica”, assim, não estranha aparecerem entre os objetivos de Johann Baptist von Spix a coleta destes materiais.

## OS RELATOS DA CULTURA MATERIAL MARAJOARA

Como apontado anteriormente, as vilas de Breves e Gurupá se tornaram pontos centrais para aqueles que subiam para o rio Amazonas, assim, nos relatos de viagem,

são recorrentes as narrativas da vida material destas paragens. Ganha destaque entre os relatos de viagem do século XIX uma famosa indústria cerâmica que tinha local em Breves. São artefatos produzidos principalmente por indígenas (mulheres) que habitavam nas vilas e comercializavam objetos como tigelas, cabaças, jarros, artefatos zoomorfos, que diferentemente do modelo cerâmico marajoara tradicional, eram decorados com motivos ornamentais variados de cores diversas.

Os bávaros Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich Philipp von Martius, por exemplo, que passaram nas primeiras décadas do século XIX pela vila relatam: “Encontramos diversas mulheres ocupadas em fabricar louça de barro. Elas modelavam cântaros e tigelas quase sempre sem torno, a mão livre, com grande habilidade” (Spix, J. B. e Martius, K. F. P., 1981, p. 76). Na década de 1840 é naturalista britânico Alfred Russel Wallace (1823 – 1913) quem relata: “Paramos na pequena vila de Breves, cujo comércio consiste principalmente na exportação de borracha, potes e louças de barros, que são curiosamente pintados” (Wallace, A. R., 2004, p. 180). O também naturalista britânico Henry Walter Bates (1825 – 1892) comenta:

“Umás poucas famílias indígenas residem ali, ocupando-se com o fabrico de potes de barro ornamentais e com pintura de cuias, que vendem para os comerciantes ou viajantes de passagem por ali. As cuias – vasilhas para beber feitas de cabaças – são pintadas às vezes com muita arte. A brilhante cor preta que serve de fundo para a pintura é produzida por uma tinta feita com a casca de uma árvore chamada Comatêu, cuja consistência gomosa produz um belo lustro. A cor amarela é obtida da tabatinga, um tipo de argila; a vermelha vem das sementes de urucu e a azul é produzida pelo anil plantado ao redor das choupanas” (Bates, H. W., 1979, p. 95).

Neste caso, a relação comercial – compra e venda – consiste na forma principal de aquisição. Como destaca o excerto de Bates, os potes eram vendidos para comerciantes ou viajantes que passavam pela vila. Este foi o caso, por exemplo, de William Henry Edwards (1822 – 1909), renomado entomologista norte americano, que narra uma dessas transações. Inicialmente o viajante passou pela vila quando subindo para o rio Amazonas e encomendou um par de jarros a ela:

“At one of the houses an old Indian woman was painting pottery, that is plates, and what she called “pombos” and “gallos,” or doves and cocks, but bearing a very slight resemblance to those birds. Another was painting bilhas, or small water-jars, of white clay and beautiful workmanship. She promised to glaze anything I would paint, giving me the use of her colours. So I chose a pair of the prettiest bilhas, and, after a consultation on the raft, we concluded to commemorate our travels by a sketch of the galliota” (EDWARDS, W. H., 1861, p. 88).

O motivo da pintura variava, como fica claro, tendo William Edwards escolhido para pintura a embarcação que o levava pelos rios amazônicos, a Galiota. Após a encomenda,

o viajante continua sua expedição pela Amazônia, retornando a vila alguns meses depois, quando já “descendo” para Belém, então relata a tentativa de pagamento da encomenda.

“We went on shore for our much-desired water-jars, and found that the old woman had fulfilled her promise, for there they stood glazed and finished amongst a row of gaudy brothers that quite looked them out of countenance. We offered to pay for them in two milree notes, which, being at a slight discount, were not received. Then we offered Spanish dollars, but the jackass of a storekeeper did not exactly like the appearance of those bright-looking tilings, and refused to receive anything but copper. We had no copper, and came away, with a hearty and heartily expressed wish that the jars might stand upon his shelves till his head was gray” (EDWARDS, W. H, 1861, p. 176).

Segundo a revista *The Merchant's Magazine and Commercial Review* (Hunt, F, 1847) a moeda brasileira era composta quase que inteiramente de cobre, além de algum “papel” emitido pelo governo. O menor valor em moeda seria dez reis e mil reis a menor nota em papel. No relato de Edwards, o viajante ofereceu duas notas de mil reis pelas bilhas, mas não foi aceito, moedas dominavam o mercado. Mas o fato importante é a percepção do ato da compra como uma das práticas de coleta.

Poucos e raros exemplares desta cerâmica de Breves são algumas tigelas que atualmente fazem parte da coleção do *Peabody Museum*, da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos. Existem três peças no total, tendo somente em uma dados referentes a coleta. Neste caso, o que está disponibilizado é o nome do coletor, o zoólogo suíço Louis Agassiz (1807 – 1873), que empreendeu viagem pela Amazônia ao lado de sua esposa, Elizabeth Cabot Agassiz (1822 – 1907), na década de 1860. Após a morte de Louis Agassiz, o filho do casal, Alexander Agassiz (1935 – 1910), doou parte do acervo pessoal do pai ao museu, incluindo a referida peça.

Recuperando o livro de viagem escrito pelo casal Agassiz, verificamos que esta tigela é mais um exemplo da compra de artefatos. A 21 de agosto de 1865, de passagem por Breves, relata o casal: “Depois de passar a vista por várias dessas cabanas, de comprar um ou dois macacos, alguns papagaios e alguns vasos – tão feios quanto curiosos, diga-se a verdade – penetramos na floresta [...]” (Agassiz, J. L. R. e Agassiz, E. C, 2000, p. 166). Compras também se estendiam as coleta zoológicas, como pode ser verificado quando Louis e Elizabeth dizem ter comprado papagaios e macacos. Na realidade, o próprio casal nos dá um exemplo mais claro desta comercialização animal quando narram:

Ao crepúsculo, voltamos para bordo, onde nos aguardava uma multidão de rapazes e alguns outros habitantes mais velhos do lugar. Trazem cobras, peixes, insetos, macacos, etc. Tendo-se espalhado a notícia de que o objeto da nossa visita ao povoado era apanhar “bixos” [*sic*] todos acorreram carregados de suas mercadorias vivas. Agassiz ficou encantado com essa primeira colheita, e adicionou um número considerável de espécies à sua coleção de peixes amazônicos feita na cidade do Pará, já tão rica e rara” (Agassiz, J. L. R. e Agassiz, E. C, 2000, p. 166)

A compra de artefatos e espécimes era prática de coleta mais fácil, diga-se a verdade. Neste cenário, vale destacar o papel desempenhado pelos habitantes locais, que eram quem vendiam estes bens aos viajantes. Na realidade, moradores locais, por seu conhecimento sobre a região, quase sempre eram contratados como guias ou informantes. Em uma carta datada do dia 22 de agosto, ou seja, um dia após deixar Breves, enviada por Louis Agassiz ao amigo Pimenta Bueno, fica clara a posição central dos habitantes locais enquanto informantes: “A lista dos nomes [de peixes] que pedimos aos índios prova também que o número de espécies que se encontram nessas localidades é muito mais considerável [...]” (Agassiz, J. L. R. e Agassiz, E. C, 2000, p. 168) Mais além, estes habitantes locais chegavam mesmo a realizarem coletas no lugar do próprio viajantes, como é possível verificar na passagem: “Os índios daqui são muito destros em matéria de pescaria, e, em lugar de ir colecionar, Agassiz, mal chega a um lugar qualquer, contrata alguns pescadores e fica a bordo superintendendo os desenhos e a preparação dos exemplares à medida que vão chegando” (Agassiz, J. L. R. e Agassiz, E. C, 2000, p. 170).

O fato é que grande parte das informações obtidas pelos homens e mulheres das ciências provinham destes facilitadores locais, que além de informantes também coletavam e vendiam objetos e espécimes zoológicos e botânicos para os viajantes. Este quadro perfaz o que os estudiosos das ciências chamam de ciência mestiça ou híbrida, como é comentada por Neil Safier:

“[...] historians of Science have come to recognize that knowledge acquired by European expeditions overseas included at least some portion of knowledge derived from indigenous sources and that in many cases imperiam recognessance depended entirely on these contacts with local culture. Historians and anthropologists have redefined scientific knowledge collected at the so-called “periphery” and processed at the imperial “center” in myriad ways, ranging from knowledge that is hybrid or “mestizo” in character to a kind of “middle-ground” knowledge” (SAFIER, N, 2010, p. 136).

Entretanto, apesar de serem conhecidas e documentadas estas interações, pouca atenção é dada a estes agentes locais ou pior ainda, são completamente obscurecidas suas contribuições para a construção da ciência moderna. Como aponta Carey McCormack (2017, p. 111), “While most historians of colonial botany acknowledge that botanists and naturalists used local guides to collect specimens and indigenous information, they rarely accord these assistants more than cursory attentions”.

No caso dos museus, o colonialismo reside no silenciamento dessas interações locais em detrimento de informações técnicas que apenas colocam o viajante como coletor de determinado objeto ou espécime. Nesse caso, o que se este fazendo é nada mais do que reafirmar um discurso hegemônico que nega a agencia dos habitantes locais nas expedições científicas.

Assim como relações comerciais, outra forma de coleta são as escavações arqueológicas. Para grande parte dos cientistas do século XIX, os materiais arqueológicos possibilitavam o estudo do desenvolvimento do homem, sendo assim, a busca por estes restos figurou com frequência entre as demandas feitas aos viajantes pelas instituições científicas. A região marajoara passa a ocupar posição central, pois são numerosos os registros históricos que atestavam a existência de sítios arqueológicos nas regiões de campos e florestas.

Segundo Schaan (2012), é o já referenciado viajante K. F. P. von Martius quem primeiro registra, no século XIX, um destes sítios, quando de passagem pela localidade “Camutis”. Contudo, o grande pronome nas pesquisas arqueológicas na região marajoara é o naturalista Domingos Soares Ferreira Penna (1818 – 1888), que além de ter ele mesmo realizado escavações em sítios do arquipélago, também buscou atrair a atenção de diversos outros viajantes para a exploração e pesquisa destes sítios, o mais famoso deles foi o geólogo canadense Charles Frederick Hartt (1840 – 1878). Desta forma, como afirma Schaan,

“[...] entre 1870 e 1873, os sítios do Pacoval, Camutins, Teso dos Bichos e Santa Isabel foram investigados por Bernard, Beckley e Derby, sob as ordens de Hartt (DERBY, 1879; HARTT, 1871), pelo próprio Ferreira Penna (1877; 1885) e pelo americano Steere (1927), que coletaram dezenas de peças que foram enviadas aos museus do Pará, Rio de Janeiro e Cambridge” (SCHAAN, 2012, p. 39).

Estas escavações, bem como as realizadas pelo então diretor do Museu Nacional, Ladislau de Souza Mello Netto (1828 – 1894), possibilitaram a criação de diversas coleções marajoaras em museus pelo mundo, bem como promoveram a cerâmica marajoara dos campos através de numerosos livros e artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais.

Importante destacar que a multidisciplinaridade, via de regra, era a tônica do momento, assim, “frequentemente os mesmos cientistas que descreviam a geologia, a fauna, a flora e os indígenas da época ocupavam-se também da arqueologia” (Schaan, D. P, 2009, p. 60). Como fica claro, os viajantes que exploravam os sítios nem sempre eram profissionais da arqueologia ou mesmo iam a região marajoara com o objetivo específico de escavar sítios arqueológicos, mas provinham de formações diversas e tinha objetivos diversos, dentre os quais a formação de coleções arqueológicas.

Neste cenário, merece destaque o papel das elites locais que atuavam como facilitadores dos viajantes. Na região marajoara situavam-se diversos imóveis privados de famílias abastardas do estado, criadores de gado ou donos de seringais principalmente. Estas elites se identificavam com valores iluministas e serviam como anfitriões de homens e mulheres das ciências que viajavam pela Amazônia, dando suporte logístico as expedições ou oferecendo visitas a algumas destas propriedades para a realização de pesquisas e formação de coleções variadas. Carla Lima (2014,

p. 206) argumenta que “o viajante, longe de seguir para lugares longe de ocupação humana, explorava pontos de coleta a partir de uma base (rocinha, sítio, fazenda, vilas, aldeias, etc.) onde houvesse presença humana e recursos necessários”.

Os Campbell, uma ilustre família do império, com negócios voltados para a criação gado é um grande exemplo. William Scully (1866), ao discorrer sobre a referida família, lembra principalmente de James e Ambrose Campbell, que herdaram grandes tratos de terra no Pará. No Arquipélago de Marajó suas terras somadas chegavam a ocupar um quarto de toda a região. Alguns dos nomes que foram auxiliados por eles foram o francês John Warren e o naturalista britânico Alfred Russel Wallace.

John Warren, em visita a propriedade dos Campbell localizada na ilha Mexiana, lembra da existência de um teso no local: “There is a considerable mound in the centre of the island which has especially attracted the attention of visitors” (Warren, J. E, 1851, p. 112). Como relata o viajante, o teso atraía a atenção de vários visitantes que não abriam mão de explorá-lo. Este foi o caso de “Mr. Graham”, um naturalista britânico que teve suas “escavações” narradas por John Warren:

For many years an inexplicable mystery hung over this place, and various wild conjectures were entertained respecting its origin. By the natives it was regarded with superstitious reverence, and they had strange scruples against having it disturbed.

Mr. Graham, however, determined at all hazards to satisfy his own curiosity regarding it. Having hired several blacks, he proceeded to the place, and commenced operations; digging vigorously for some time, their efforts were at length rewarded by finding at a depth of about twelve feet, a number of earthenware cups, and other utensils. Resuming their work, they afterwards discovered several immense jars of earthenware, which, on being opened, were found to contain a quantity of dust resembling ashes; musty bones, the remains of bows and arrows, and trinkets of various descriptions. These were all carefully treasured up by their fortunate discoverer, and sent by him to England as sacred mementoes of an Indian race that had once lived and flourished, but which has long since passed away and been forgotten! (WARREN, J. E, 1851, p. 112-113).

Partindo de formações iluministas europeias, estes viajantes frequentemente sobrepunham suas visões “científicas” sobre aquelas “supersticiosas” dos habitantes locais, traduzindo estes encontros em atos de violência e etnocentrismo. O *epistemicídio*<sup>4</sup> promulgado pelo administrador da fazenda na ilha Mexiana é coroado com o envio dos achados para as coleções de grandes museus europeus, que passariam expor aquele material como um registro de uma “civilização perdida”.

<sup>4</sup> Para Boaventura de Sousa Santos, “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. [...] Esse processo “ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista [...]” (Santos, B. S, 1996, p. 328).

## PALAVRAS FINAIS

Este trabalho não é uma pesquisa finalizada, pelo contrário, parte de inquietações surgidas no princípio de um curso de doutorado em Antropologia. Certamente outras formas de coletar foram aplicadas na região marajoara, o que buscamos mostrar aqui foram práticas que se destacam nos relatos de viajantes: a compra de objetos (etnográficos, zoológicos, botânicos, ictiológicos, etc.) e a exploração de sítios arqueológicos, que por expedições voltadas especificamente para este fim, quer por viajantes que em seus trânsitos pelo arquipélago tiveram a oportunidade de coletar estes vestígios.

Apesar de documentadas e estudadas estas práticas, quer nos livros de viagem, quer em trabalhos acadêmicos mais recentes, este conhecimento ainda não ultrapassou as portas do museu, principalmente quando falamos do dito museu “tradicional”. Ficando do lado de fora destas instituições, cria-se uma cultura de separação entre práticas e representações, uma cisão entre o objeto físico e sua “vida social”, esquecida, apagada, silenciada atrás de vitrines e etiquetas.

## REFERENCIAS

- ABREU, R. FILHO, M. F. L. A trajetória do GT de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia. In. TAMASO, I. FILHO, M. F. L. (org). Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos. ABA Publicações, 2012.
- AGASSIZ, J. L. R. e AGASSIZ, E. C. *Viagem ao Brasil 1865-1866*. Brasília: Senado Federal, 2000.
- ALMEIDA, A. W. B; A Historicidade da Vida Contra a Museificação: Os Museus e os Mapas nos “Centros de Ciências e Saberes” In. ALMEIDA, A. W. B, OLIVEIRA, M. A. (Org). *Museus indígenas e quilombolas: centro de ciências e saberes*. Manaus: UEA Edições/ PNCISA, 2017. 392 p.
- APPADURAI, A. *The Social Life of Things: commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press, 1986.
- ARAÚJO, L. M. *Representações Marajoaras em Relatos de Viajantes: Natureza, Etnicidade e Modos de Vida no Século XIX*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
- BATES, H. W. *Um naturalista no Rio Amazonas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- CHEN, K. T. N, The Disciplinary Power of Museums. In. International Journal of Social Science and Humanity, Vol. 3, No. 4, July 2013
- DIAS, N. A Antropologia ainda Precisa de Museus? In. *Museologia & Interdisciplinaridade*, v. 1, n. 4, maio/junho de 2013.
- EDWARDS, W. H. *A voyage up the river amazon including a residence at Pará*. Londres: John Murray, 1861.
- HUNT, F. *The Merchand's Magazine and Commercial Review*. v. 17. July-Dec. 1847, NY: New York, 1847.

- KURY, Lorelai. Les instructions de voyage dans les expéditions scientifiques françaises (1750-1830). *Revue d'histoire des sciences*, v. 51, n. 1, p. 65-91, 1998.
- LIMA, C. O. *A experiência de campo de Alfred Russel Wallace na Amazônia oitocentista: viagem, ciência e interações*. Tese de Doutorado, Casa de Oswaldo Cruz – Fiocruz, 2014.
- MCCORMACK, C. Collection and Discovery: Indigenous Guides and Alfred Russel Wallace in Southeast Asia, 1854-1862. *Journal of Indian Ocean World Studies*, v. 1, p. 110-127, 2017.
- MIGNOLO, Walter. Aisthesis Decolonial. In: GÓMEZ, Pedro Pablo (Editor). *Arte y Estética en la encrucijada descolonial II*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p.31-55.
- MONTECHIARE, R. Museu, objetos e os diferentes tempos confluentes. In. *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*. V. 2, n. 1, jan. 2015.
- POSAS, H. C. G, Classificar e ordenar: os gabinetes de curiosidades e a história natural. In. VIDAL, D. G. FIGUEIREDO, B. G. *Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna*. [s.l.: s.n.], 2013.
- RIBEIRO, G. B. VAN VELTHEM, L. H. Coleções Etnográficas: Documentos Materiais para a História Indígena e a Etnologia. In. CUNHA, M. C. SALZANO, F. M. (Orgs.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, SP: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura, Prefeitura do Município de São Paulo, 1992.
- SAFIER, N. Global Knowledge on the Move: Itineraries, Amerindian Narratives, and Deep Histories of Science. *Isis*, v. 101, p. 133-145, 2010.
- SALLAS, A. L. F. *Ciência do Homem e Sentimento da Natureza: viajantes Alemães no Brasil do século XIX*. Editora da UFPR, 2013.
- SCHAAN, D. P. Entre a tradição e a pós-modernidade: a cerâmica marajoara como símbolo da identidade 'paraense'. In: *Diálogos Antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. MAUÉS, H. R. e MACIEL, M.E. (ed). pp. 35-68. Belém: L & A Editora, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Cultura marajoara*. Ed. trilingüe. Rio de Janeiro, RJ : [Belém, Brazil]: Senac Editoras ; Federação de Comércio do Estado do Pará, Centro do Comércio do Pará, 2009.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.
- SCULLY, W. *Brazil; Its Provinces and Chief Cities; the manners & customs of the people; agricultural, commercial, and other statistics, taken from the latest official documents; with variety of useful and entertainig knowledge, both for the merchant and the emigrant*. Londres: Murray & Co, 1866.
- SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. 1971. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- WALLACE, A. R. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Brasília: Senado Federal, 2004.
- WARREN, J. E. *Pará or Scenes and Adventures on the Banks of the Amazon*. Nova York: G. P. Putnam, 1851.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ENCONTROS E DESENCONTROS NO REGISTRO DA FEIRA DE CAMPINA GRANDE (PB)

*Lucas Neiva Peregrino*<sup>1</sup>  
(PPGCS/UFSC)

*Mércia Rejane Rangel Batista*<sup>2</sup>  
(PPGCS/UFSC)

### *Resumo*

O trabalho que se apresenta, busca refletir sobre os limites e possibilidades de se instaurar o processo de patrimonialização de um bem intangível. Nos debruçamos sobre o caso específico do registro da Feira de Campina Grande, que se propôs a ser realizado para a inscrição no Livro dos Lugares. O instrumento de registro é aplicado com base na política de salvaguarda, que está fundamentada na participação da comunidade detentora do bem, contudo percebemos no decorrer da pesquisa que há uma distância entre o discurso do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e sua efetivação. Até que ponto a participação da comunidade se efetiva na execução da política de salvaguarda? E quais são os caminhos que o IPHAN proporciona para a participação da comunidade em detrimento da execução formal de sua política pública (como um projeto de instituição)? A pesquisa se baseou em documentos, nos processos administrativos que envolvem o registro da referida Feira e sua revitalização, entrevistas com os principais participantes do processo de registro e, principalmente, observação de algumas situações deste. Percebemos que o processo é marcado pelas disputas entre projetos institucionais contraditórios, de um lado a instituição proponente (Prefeitura Municipal) e o IPHAN, além dos distintos projetos que se configuram no universo dos feirantes, e cuja vida implica numa luta cotidiana. Assim, a participação destes se fez prioritariamente apenas em questões pontuais.

Palavras-chave: Patrimonialização; bem intangível; disputa; participação social.

## MEETINGS AND DISAGREEMENTS IN THE FEIRA DE CAMPINA GRANDE (PB) REGISTER PROCESS

### *Abstract*

The work that is presented, reflects on the limits and possibilities of instituting the process of patrimonialization of a cultural good. We focus on the specific case of the registration of the “Feira de Campina Grande”, which was proposed to be held for registration in the Book of

---

<sup>1</sup> Bolsista CAPES e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia Social e professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande.

Places. The registration instrument is applied based on the safeguard policy, which is based on the participation of the community that owns the cultural good. However, in the course of the research, we realize that there is a gap between the discourse of the National Historical and Artistic Heritage Institute (IPHAN) effectiveness. To what extent is community participation effective in implementing the safeguard policy? And what are the ways IPHAN provides for community participation over the formal implementation of its public policy (as a project of the institution)? The research was based on documents, administrative processes involving the registration of the said open-market and its revitalization, interviews with the main participants of the registration process and, mainly, observation of some situations of this. We perceive that the process is marked by disputes between contradictory institutional projects, on the one hand the proponent institution (City Hall) and IPHAN, besides the different projects that are configured in the universe of the markets, and whose life implies a daily struggle. Thus, their participation was primarily focused on specific issues.

Keywords: Patrimonialization; intangible heritage; dispute; social participation.

## INTRODUÇÃO

Atualmente, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) vem aplicando o instrumento de registro como forma de salvaguardar o patrimônio imaterial. Esse instrumento funciona de forma similar ao instrumento do tombamento – pois respeita um rito jurídico-legal e técnicas específicas – mas ao contrário de se preservar os bens de pedra e cal, busca salvaguardar os bens intangíveis, isto é, os fazeres e saberes cotidianos. Acontece que o registro de cada bem cultural não se caracteriza apenas pelo estudo técnico e respeito aos ritos legais, uma vez que cada realidade social se apresenta de forma distinta, os processos de registro devem se adaptar a dinâmica local.

Neste sentido, o caso do registro da Feira de Campina Grande se apresenta como um processo interessante para pensarmos como determinados campos – e, assim, interesses e disputas que tangenciam o campo do patrimônio – influenciam e são influenciados por ele. As bases conceituais e teóricas que fundamentam o instrumento de salvaguarda devem se adaptar a realidade e aos movimentos que a comunidade participante do registro efetiva.

A presente comunicação é fruto da pesquisa de dissertação de mestrado intitulada “Desvelando as trilhas e tramas de um processo social: diferentes leituras da patrimonialização da Feira de Campina Grande (PB)” (PEREGRINO, 2018), defendida na Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Na dissertação foi feita uma descrição pormenorizada do processo de registro a partir dos documentos do processo administrativo de registro e a partir de entrevistas com os principais participantes deste processo. Dentre as diversas reflexões e temáticas que surgiram na dissertação destacamos a ação do IPHAN e a participação da comunidade que se farão presentes nesta comunicação.

O primeiro fator que se apresentou como fundamental para pensarmos a ação do Estado no campo do patrimônio tornou-se perceptível quando decidimos estudar a maneira como o IPHAN justifica a sua atuação a partir da política de salvaguarda, mas

principalmente a maneira como as ações adotadas geram uma separação entre estas e aquilo que é dito, que se deve considerar e favorecer. Desta forma, comparamos o caso do registro da Feira com a teoria da política do IPHAN.

Por outro lado, só é possível entender a especificidade do caso em questão pensando recuperando o processo histórico da formação da Feira de Campina Grande. Assim, o surgimento da feira confunde-se com o surgimento da cidade. Os interesses políticos e econômicos que subjazem na comunidade urbana refletem na feira e, assim, no campo do patrimônio.

Desta forma, ao refletirmos sobre o registro de um bem cultural específico utilizamos da noção de campo, uma vez que buscamos perceber como a autonomia relativa do campo do patrimônio é mitigada pelo campo da política. Pensar o campo como um espaço social estruturado, submetido a regras específicas e composto por agentes e instituições com perfis profissionais específicos, que disputam poder e espaço (BOURDIEU, 1989) na constituição de novos posicionamentos, constitui-se como um caminho potencializador para refletirmos sobre as consequências do instrumento de registro para a realidade social.

## A FEIRA DE CAMPINA GRANDE

A cidade de Campina Grande está situada na Serra da Borborema, a 120km da capital paraibana, João Pessoa. Possui cerca de 400.000 habitantes (IBGE, 2010). A região, no passado, habitada por indígenas, teve seu primeiro aldeamento no final século XVII e começou a receber maior circulação de pessoas no século XVIII, em virtude de sua localização propícia ao descanso dos tropeiros, boiadeiros e viajantes que passavam a caminho do sertão ou do litoral. O pequeno aldeamento foi se estabelecendo como ponto de parada e, com isso, o seu crescimento foi favorecido, inicialmente com a chegada de pequenos agricultores, que vendiam seus produtos excedentes para os viajantes e a seguir com estabelecimento de um comércio que se beneficiava dessa posição geográfica.

A ocupação da região foi iniciada em 1697 com a chegada do capitão-mor Teodósio de Oliveira Ledo e os indígenas aldeados *ariú*, que ocuparam o Sítio das Barrocas. As primeiras atividades comerciais se desenvolvem nesta rua, tendo como os principais produtos a farinha de mandioca e o gado (COSTA, 2003). Pereira Júnior (1997) indica que o desenvolvimento da agricultura e, assim, do comércio foi um dos primeiros transformadores da localidade, como ponto de descanso para os viajantes. Costa (2003) aponta a Rua das Barrocas como a primeira localização da Feira de Campina Grande, com tamanho proporcional as necessidades locais.

No século XVIII ocorre a primeira mudança na localização da Feira que é transferida da Rua das Barrocas para o largo da Igreja, construída no século XVIII. Já em 1826, a

Feira é transferida pela segunda vez, agora para a frente do Mercado de Cereais de Baltazar Luna<sup>3</sup>, localizado nas proximidades do galpão-alpendrada da feira, próximo da esquina da Estrada do Seridó (futura Rua Maciel Pinheiro). Com o objetivo de ceifar qualquer tentativa de realização de atividades comerciais de feirantes em outro local, o presidente da província Francisco de Araújo Lima, membro do Partido Liberal, sancionou em 1862, a Lei nº 62, que instituía o local da Feira como sendo na frente do mercado de Baltazar Luna, sob pena de “multa de trinta mil réis e cinco dias de prisão” para quem incentivasse ou praticasse comércio em outro local da cidade (ALMEIDA, 1962).

A partir de 1864 novo cenário é desenhado, quando Alexandrino Cavalcante, outro comerciante da cidade, constrói um novo mercado próximo ao de Baltazar, mas mais próximo da saída para o Seridó, região de onde provinha maior parte do algodão produzido. Ao contrário de Baltazar Luna (Partido Liberal), Alexandrino Cavalcante possuía apoio do Partido Conservador<sup>4</sup> e de outros comerciantes da região, o que iniciou o cenário de disputa pelo local onde se realizaria a Feira. Como apenas outra lei poderia modificar o lugar da Feira, Alexandrino utiliza-se da articulação com o Partido Conservador para efetivar essa mudança.

Após idas e vindas no local da Feira, a quinta mudança ocorre em 1884 e dura até 1941. Durante esse período ocorre a Revolta de Quebra-Quilos, onde a população local revoltada com a imposição de um novo sistema de pesos e medidas reage quebrando as peças de pesos e as balanças, além de causar confronto armado com os policiais na Feira de Campina Grande e em outras feiras da região. Neste sentido, percebe-se que a feira não era apenas um lugar onde os grandes poderes estabeleciam sua dominação, mas também onde os populares podiam manifestar sua revolta.

Já no século XX, em 1941 a Feira é transferida para o local onde atualmente funciona. Nesta época, a cidade passava por uma transformação urbanística que era influenciada por ideias higienistas, provindos da Europa (BRESCIANI, 1989). Além do viés sanitaria, importado das teorias elaboradas por médicos ingleses, as transformações espaciais nas cidades foram influenciadas pelas vertentes francesas, que buscaram, através do ajardinamento e ampliação das ruas – que à primeira vista chama a atenção por sua beleza monumental –, também controlar a massa populacional formada pelos trabalhadores pobres, desempregados e os mendigos – como no caso da Comuna de Paris, revolução ocorrida em 1848 em Paris (BRESCIANI, 1989).

<sup>3</sup> Baltazar Pereira Gomes de Luna era genro do capitão-mor José Nunes Viana, chefe do Partido Liberal.

<sup>4</sup> A história do Brasil é dividida em diferentes períodos, dentre os quais: Primeiro Reinado, Período Regencial e Segundo Reinado. O Primeiro Reinado se inicia com a proclamação da Independência por D. Pedro I e sua atuação como imperador até 1831, quando abdica do trono em favor de seu filho, Pedro de Alcântara. Como ainda era criança instaura-se uma administração regencial até D. Pedro II alcançar a maioridade e iniciar o Segundo Reinado, que vai de 1840 até 1888 quando é proclamada a República, em 1889. Durante o século XIX, dois grandes grupos políticos faziam a mediação política com a elite brasileira, o Partido Conservador, que apoiava o as imposições do Imperador e o Partido Liberal, que atuava em busca de maior distribuição de poder. Ressalto, que ambos lutavam por ideais de uma elite de grandes comerciantes e proprietários de terras.

[...] enquanto entre os ingleses se computa o custo econômico da miséria nos seus mais variados aspectos (doenças, desemprego, desmoralização, representam gastos para a sociedade), entre os franceses a preocupação maior fica com os custos políticos da ameaça da miséria às instituições (BRESCIANI, 1989, p. 55).

Estes ideais juntamente com a atuação dos empreendedores morais criam em torno da Feira de Campina Grande uma ideia negativa relacionando-a a problemas sociais, isto é, ao atraso da modernização. Assim, é colocado na Feira um estigma, uma marca que deprecia o lugar, a Feira é suja e promíscua. Através de notícias de jornais do início do século XX Sousa (2005) relata como essa percepção da Feira foi construída a partir dos ideais higienistas. A noção de estigma (GOFFMAN, 2008) é associada a vergonha e ao nojo, que parte da sociedade campinense externaliza e objetifica sobre a Feira, em tempos históricos e intensidades diferentes. O estigma como um “atributo profundamente depreciativo” (GOFFMAN, 2008, p. 13) marcou a Feira como um lugar de problemas sociais.

Em 1939, na gestão do prefeito Bento de Figueiredo (1938 - 1940), é iniciada a construção do futuro mercado da Feira, localizado em área periférica da cidade – pelo menos naquela época. A Feira só é transferida para esta localização em 1941. “As décadas de 1940-60 foram marcadas pelo surto do ‘progresso’ que consolida Campina Grande como polo regional” (COSTA, 2003, p. 42). Segundo Costa (2003), em 1940 a cidade possuía aproximadamente 127.000 habitantes, já na década de 1950 o número cresce para 173.206 e na década de 1960 alcança o número de 204.582 habitantes.

Atualmente, a Feira localiza-se no bairro do Centro, local onde são desenvolvidas diversas atividades comerciais e administrativas da cidade. Por isso, é um bairro muito disputado pelas empresas que querem concentrar as atividades nas proximidades dos concorrentes para atender as necessidades do mercado local e pode competir de forma “igualitária”. A Feira de Campina Grande se caracteriza por ser uma feira-livre, isto é, suas atividades se desenvolvem ao ar livre, em barracas que se distribuem em nove ruas da cidade. Por outro lado, o edifício construído em 1940 ainda funciona no centro dessas nove ruas. A Feira de Campina Grande:

consiste em um espaço físico, onde encontramos o comércio, a troca de mercadorias [...], mas, acima de tudo, relações interpessoais que envolvem pensamentos e ações de indivíduos diferentes [...] com temáticas ecléticas, que em conjunto “formam” a memória coletiva, sendo essencialmente um documento de História viva (ARAÚJO, 2006, p. 100)

Em um espaço de 75 mil m<sup>2</sup> mais de 3 mil barracas funcionam vendendo produtos de diversas qualidades e conteúdo, desde frutas e verduras à materiais eletrônicos e roupas. Contudo, a Feira é mais do que uma praça de mercado e nela se desenvolvem sociabilidades e memórias de gerações anteriores.

Por guardar referência a memória e a identidade de grupo sociais que ajudaram a formar a sociedade brasileira, a Feira recebeu em 2017 o título de Patrimônio Cultural do Brasil, sendo inscrita no Livro de Registro dos Lugares. Acontece que este processo de registro foi iniciado dez anos antes, em 2007, e de lá para cá diversos interesses e disputas se fizeram presente em todo o processo.

## O REGISTRO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL

As políticas culturais voltadas ao patrimônio e identidade nacional foram iniciadas no Brasil na década 1940, com a criação do Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), hoje denominado de IPHAN. Diversos estudos já foram feitos sobre o contexto, os ideais e os interesses que fazem emergir esse campo de estudo no Brasil (CHUVA, 2017; FONSECA, 2017, GONÇALVES, 1996). Nosso objetivo no presente trabalho é apenas relacionar a atuação da instituição em um contexto específico e, para tanto, devemos citar a importância da década de 1970, quando há um alargamento na noção de patrimônio cultural.

De 1970 a 2000 o IPHAN, juntamente com intelectuais brasileiros caminharam para a construção de instrumentos para auxiliar o Estado e a sociedade na preservação e reconhecimento da diversidade cultural – seguindo as discussões travadas nas comissões da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) na década de 1980. Neste sentido, o desenvolvimento da noção ampla de patrimônio cultural, influenciada pelo conceito antropológico de cultura, fez com que as ações do Estado se voltassem para além do patrimônio de pedra e cal. Surge, assim, a ideia de bem cultural, referência cultural e o instrumento de salvaguarda como o registro e o inventário, que é adaptado para o patrimônio imaterial.

A partir do Decreto 3.551 de agosto de 2000 é instituído o registro. Assim como no tombamento os bens são inscritos nos Livros do Tombo, no caso do registro foram criados quatro Livros de Registro, cada um englobando uma categoria diferente: formas de expressão, celebrações, saberes e lugares.

A cultura popular, o folclore, os saberes e fazeres vividos e revividos pelas comunidade e grupos sociais cotidianamente passaram a receber a tutela do Estado, mas desde que a comunidade portadora da referência cultural peça e dê anuência para essa ação do Estado.

Uma série de procedimentos foram estabelecidos pelo órgão de proteção ao patrimônio (instruções normativas, portarias e resoluções) visando estabelecer um processo administrativo, o departamento responsável por cada fase, as necessidades técnicas do procedimento, as instituições competentes para abertura, dentre outros detalhes burocráticos.

O processo administrativo é tratado pelo decreto 3.551/2000 como tendo duas fases – a instauração e a instrução – acrescentamos ainda as fases: de avaliação e de certificação. Na fase de instauração é iniciado o processo administrativo, em que se verificam os requisitos preliminares do processo: a) quem é a parte legítima para fazer a proposta de registro; b) a quem deve ser encaminhado; c) qual a documentação necessária para justificar o requerimento, ou seja, o pedido de registro. Verificados os requisitos, haverá o julgamento sobre a procedência ou não do pedido por um órgão específico do IPHAN (a Câmara do Patrimônio Imaterial, vinculado ao Conselho Consultivo – que é o órgão colegiado máximo do IPHAN que decide sobre as principais atividades da instituição).

A fase posterior ao julgamento da procedência do pedido é instrução, a fase mais demorada e mais importante, pois nela são realizadas a investigação e o detalhamento do bem. O Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI)<sup>5</sup> do IPHAN é o órgão diretamente responsável por esta fase, contudo, em virtude da grande demanda de pedidos de registro, este departamento passou a delegar a instrução do registro para entidades públicas ou privadas com competência técnica para desenvolver as funções de detalhamento e pesquisa do bem cultural. Esta fase é concluída com um parecer técnico do DPI e encaminhado para o Ministério Público fazer a avaliação jurídica. Em seguida é feita a publicação no Diário da União para que a sociedade tome conhecimento do parecer e do processo em vias de conclusão. Decorrido o prazo de 30 dias o processo será encaminhado ao Conselho Consultivo do Patrimônio que fará a avaliação.

Na fase de avaliação, a Presidência do IPHAN indicará um conselheiro relator que apresentará o seu relatório e voto na Reunião do Conselho. O relatório é lido em uma Reunião do Conselho Consultivo e, a partir do posicionamento do conselheiro relator, é colocado para discussão e posterior votação do colegiado. Uma vez aprovado o registro, o IPHAN fará a inscrição do bem no livro indicado. Após a inscrição, é produzida a Certidão de Registro, dando o direito a comunidade detentora de utilizar o título de “Patrimônio Cultural do Brasil”.

Ressaltamos, que as consequências previstas pelo decreto de registro são elencadas na exposição de motivos do Decreto 3.551/2000:

As consequências práticas do Registro serão várias. A primeira é instituir a obrigação pública, governamental sobretudo, de inventariar, documentar, acompanhar e apoiar a dinâmica das manifestações culturais registradas, mecanismo fundamental para a preservação de sua memória. A segunda é o reconhecimento e a valorização desses bens mediante a concessão do direito de utilizar o título de Patrimônio Cultural do Brasil. A terceira é a sua divulgação e promoção, a serem realizadas pelo Ministério da Cultura, órgãos públicos, entidades privadas e dos cidadãos. Todas essas ações poderão ser apoiadas

<sup>5</sup> Este departamento é constituído, em sua maioria, por especialistas em ciências sociais, antropologia e história.

pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, no âmbito do Ministério da Cultura (PATRIMÔNIO IMATERIAL, 2006, p. 26-27).

O Ministério da Cultura ficará responsável pela documentação, a divulgação e a promoção do bem registrado (BRASIL, 2000, art. 6º). Este, via IPHAN e outras entidades públicas e, até mesmo privadas, podem desenvolver atividades direcionadas aos bens registrados. O mesmo decreto cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) “visando à implementação de política específica de inventário, referenciamento e valorização” (BRASIL, 2000, art. 8º). Em relação a promoção, percebemos a publicação de notas e reportagens que o Instituto faz nas redes sociais e em diversos eventos, lembrando datas e festas associadas a estes bens.

A revalidação do título, por outro lado, trata-se de um novo processo administrativo, que será iniciado após dez anos da concessão do título e submete-se a outra resolução (a Resolução IPHAN nº 01/2013).

## PROCESSO POLÍTICO E ADMINISTRATIVO DE REGISTRO

No caso da Feira de Campina Grande o pedido do registro foi feito pela própria prefeitura municipal o que por si poderia ser um indício da falta de participação da comunidade local e detentora do bem cultural, contudo é bastante comum órgãos da administração pública fazerem o pedido. Sobre este aspecto, a articulação política pode ajudar no financiamento das agências (públicas ou privadas) que executarão o registro.

Por outro lado, sabemos que a atuação do Estado visa satisfazer articulações de interesses particulares ou de grupos diversos do que aparenta. Assim, ao apoiar a causa do pedido de registro, o governo local se apropria para concretizar projetos político partidários e econômicos. Já foi colocado por Gilberto Velho, em um caso clássico de preservação, como diferentes atores defendem diferentes projetos dentro de um mesmo campo:

Este [o poder público] oscila em um jogo de interesses, em seus diversos níveis, entre atender esses valores essas expectativas preservacionistas e ceder aos interesses e às motivações de empresas e indivíduos que colocam o mercado como referência básica, associado aos já citados direito de propriedade e liberdade individual. (VELHO, 2006, p. 26)

Portanto, no decorrer do processo de registro<sup>5</sup> percebe-se a atuação de políticos locais articulando ações para ganhar espaço no campo político, uma vez que a atuação no

---

<sup>5</sup> Traz-se a ideia de processo para pensar não apenas o conjunto de documentos, mas o movimento que a patrimonialização causa no resgate de memórias, na construção de novas identidades e na produção de novos significados.

campo cultural atrai a atenção de possíveis eleitores. Em contraste com isso temos a pouca participação da comunidade local, uma vez que percebemos que a burocracia envolvida no registro exige a acumulação de capital cultural e político bem específico de grupos sociais de intelectuais. Assim, estes intelectuais (professores e técnicos da prefeitura) “mediavam” as relações com a comunidade dos feirantes. Eles foram responsáveis pela articulação do pedido de registro juntamente com a Prefeitura Municipal.

O caso da Feira ainda traz como um item a mais o fato da feira está diretamente incluída dentro do comércio de mercadorias, não apenas simbólicas, mas também estritamente material. Os indivíduos que vivem e produzem a feira cotidianamente produzem não apenas o patrimônio da cidade e da região, mas também o seu sustento diário. Eles querem que a Feira ganhe espaço simbólico na construção de identidades – e aí a importância da patrimonialização no incentivo da produção e valorização do bem cultural –, mas também que as pessoas, digo consumidores, ocupem a feira e incentivem o comércio local com a circulação de capital econômico.

O patrimônio imaterial é visto como “constantemente recriado pelas comunidade e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e a história” (UNESCO, 2003, art. 2, § 2º). Nesta perspectiva, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (de Paris - 17 de outubro de 2003) define o termo da salvaguarda:

Entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos (UNESCO, 2003, Art. 2, § 3º p. 5).

De acordo com o próprio discurso do IPHAN, a base social, isto é, a participação da “comunidade detentora”, é fundamental para a efetivação da salvaguarda. No processo pesquisado, por outro lado, a comunidade apareceu, apenas, quando um projeto de revitalização foi colocado em questão. Em 2009, quando o IPHAN já havia iniciado a avaliação juntamente com técnicos da administração municipal, a mesma prefeitura tentou iniciar uma reforma na Feira que em nada respeitava a autonomia do grupo social e sua dinâmica cultural. Desta forma, foi iniciado uma série de medidas jurídicas que conseguiram impedir que a gestão municipal concretizasse o projeto político de grande reformadora da insalubridade da Feira. Assim, a salvaguarda do bem cultural se constitui como formadora das ações de patrimonialização.

O IPHAN defende três diretrizes básicas para salvaguarda que só serão efetivamente viáveis “com o envolvimento dos segmentos sociais que cultivam o bem, com respaldo e consentimento das bases sociais envolvidas” (IPHAN, 2018).

A primeira diretriz propõe investir, prioritariamente, em mapeamento, inventário, documentação e no reconhecimento da diversidade de expressões culturais existentes no território nacional; a segunda busca melhorar as condições sociais, materiais e ambientais que promovem a continuidade desses bens culturais; e a terceira trata do desenvolvimento das bases conceituais, técnicas e administrativas necessárias ao trabalho de salvaguarda, ou seja, ao investimento na capacitação de estruturas institucionais (IPHAN, 2018A).

O registro e o INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais), ambos considerados fundamentais para a documentação, mapeamento e reconhecimento, forma a primeira diretriz. O apoio do Ministério da Cultura nas ações de fomento, através da divulgação e promoção, ocorre com o registro em um dos Livros – segunda diretriz que garantiria a existência das “condições sociais, materiais e ambientais” da produção do bem cultural. A terceira diretriz trata da produção da base material e intelectual do próprio IPHAN: formação e treinamento dos seus quadros e criação e desenvolvimento de instrumentos capazes de viabilizar suas atividades.

A **mobilização social** ao longo da instrução do registro é uma **condição fundamental para o processo**, e permite que a sociedade aceite, ou não, a proposta e, por sua vez, apresente seu ponto de vista, aponta questões que podem ser elaboradas como recomendações para a salvaguarda - item obrigatório na instrução do processo (IPHAN, 2018B, grifo nosso).

A mobilização social pode ocorrer de diversas formas e este é o ponto central desta comunicação. Ao pensarmos a mobilização social devemos ter em conta que a comunidade detentora do bem deve participar de todo o processo de registro? Se a resposta for positiva, de que forma podemos construir uma categoria de comunidade detentora do bem sabendo que cada realidade específica vai nos demonstrar que os interesses, identidades e memórias de cada grupo vai se colocar como projeto único ou projetos diversos? E, no caso da Feira de Campina Grande, quem seria a comunidade detentora do bem?

Propomo-nos a responder a terceira e última pergunta. Quando se fala de comunidade detentora do bem – ou comunidade produtora do bem – o IPHAN trata de estabelecer uma categoria para fins metodológicos. Contudo, cada contexto vai apresentar as suas especificidades, isto é, se há uma unicidade ou uma diversidade de identidades e grupos, por exemplo. No caso da Feira, quem faz a Feira, como um lugar de sociabilidades, são os feirantes e muitos outros grupos: consumidores, passantes, moradores da feira, artistas, etc. Por outro lado, o processo de registro centraliza a ação nos feirantes – o que não é equivocado, porque os feirantes são o que convivem com a maior parte das problemáticas que ocorrem na Feira diariamente (falta de estrutura, sujeira, roubos, furtos, uso de drogas, etc.).

Mas até quando percebemos os feirantes como uma comunidade surge um problema: como estabelecer uma unicidade nessa categoria? Até o momento não foram

feitos estudos antropológicos que pudessem caracterizar esse grupo social. Pesquisando o processo percebemos que existem diversas categorias de feirantes: os que trabalham na Feira há décadas, os que vendem os produtos apenas alguns dias da semana, aqueles que são contratados pelo proprietário do ponto comercial, etc. A segunda problemática surge quando vemos que atualmente a Feira é “organizada” e fiscalizada pela Prefeitura e que antes diversos grupos políticos comandaram o que deveria acontecer com a Feira, inclusive alterando seu local de funcionamento. Será que é a comunidade que detém a Feira ou seria o Estado?

O Estado é resultado de um processo de concentração de diferentes tipos de capital, capital de força física ou de instrumentos de coerção (exército, polícia), capital econômico, capital cultural, ou melhor, de informação, capital simbólico, concentração que, enquanto tal, constitui o Estado como detentor de uma espécie de metacapital, com poder sobre os outros tipos de capital e sobre seus detentores (BOURDIEU, 1996, p. 99).

Este metacapital é chamado por Bourdieu de capital estatal. O Estado que detém o poder de aplicar a legislação, de burocratizar as relações e linguagem, também tem a capacidade de gerir as regras das disputas entre os diferentes agentes que atuam em diferentes campos: feirantes, agentes do patrimônio, vereadores, funcionário da prefeitura, etc. Ele exerce poder sobre todos os capitais.

[...] o Estado contribui para a unificação do mercado cultural ao unificar todos os códigos - jurídico, linguístico, métrico - e ao realizar a homogeneização das formas de comunicação, especialmente a burocrática (por exemplo, os formulários, os impressos etc.) (BOURDIEU, 1996, p. 105).

A patrimonialização aparece como uma forma de burocratização da cultura. A memória passa a ser uma história institucionalizada:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível [*sic*] de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. [...] A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico (NORA, 1993, p. 9)

Esta institucionalização do patrimônio, por outro lado, é ferramenta atual para ajudar os grupos sociais a salvaguardarem suas expressões culturais. O registro é uma ferramenta jurídico-administrativa e burocrática que possui consequências para a realidade social, portanto deve contar com a articulação e mobilização da comunidade que produz o bem. Já no caso da Feira, por haver essa pluralidade de identidades e interesses

que se manifestam nas esferas da política, da economia e das sociabilidades diárias, a participação se restringe a um pequeno grupo de feirantes. A maior parte da mobilização foi liderada por uma equipe de professores da prefeitura que fazia a mediação com a Feira e seus produtores.

## O PATRIMÔNIO COMO CAMPO

Refletir sobre as questões patrimoniais inseridas em um campo específico nos possibilita pensar que dentro deste campo ocorrem processos e situações em que diferentes agentes e instituições interagem na busca da concretização de seus interesses e projetos. O campo do patrimônio é um espaço social relativamente autônomo, na medida em que pensamos que nele busca efetivar práticas de patrimonialização específicas, com regras de socialização introjetadas por seus agentes. Por outro lado, como há uma relatividade na autonomia percebe-se que interesse relacionados a economia de mercadorias, a indústria cultural, a política partidária, ao turismo, entre tantas outras, perpassam o campo, sendo modelado por eles ou influenciando nas regras de outros campos.

Os campos apresentam-se a apreensão sincrônica como espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas) (BOURDIEU, 1983, p. 89).

A noção de campo é há muito utilizada nas Ciências Sociais. Muitos autores, a exemplo de Abreu (2007) e Fonseca (2005) – apenas para me manter no campo da Memória Social e do Patrimônio – utilizam a noção de campo de forma a se referir a uma área de conhecimento ou de relações.

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo da linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos [*sic*] dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir. (BOURDIEU, 1989, p. 69).

Neste sentido, ao refletirmos sobre o processo de registro da Feira de Campina Grande, buscamos compreender a maneira como as questões patrimoniais são apropriadas por indivíduos que veem nele formas de ganhar espaço em outros campos. Daí a autonomia relativa revela que as lutas internas do campo são regidas por lógicas (rituais, procedimentos, profissionais e leis) internas, mas que os resultados dessas lutas podem ser observados no espaço social mais amplo. Da mesma forma, vemos como as questões ambientais são apropriadas por políticos na busca de conquistar espaço eleitoral com discursos midiáticos e nada coerentes com as suas práticas.

No caso da Feira de Campina Grande o prefeito que concluiu a instrução do registro e esteve presente na reunião do Conselho Consultivo conseguiu acumular mais capital do que os indivíduos que atuam diariamente na feira, pois pouco sentiram de resultados práticos com a patrimonialização do bem cultural, a não ser promessas de que as recomendações de salvaguarda serão efetivados. Contudo, a execução deste depende de outros movimentos na política municipal, estadual e federal e diálogos com os políticos locais para que coloquem na pauta as reivindicações da salvaguarda.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Elpídio. *História de Campina Grande*. João Pessoa: Editora Livraria Pedrosa, 1962.
- ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007
- ARAÚJO, Giovanna de Aquino Fonseca. *Múltiplos discursos sobre a Feira de Campina Grande*. Campina Grande: Agenda, 2006.
- ARAÚJO, Giovanna de Aquino Fonseca de. Continuidade e descontinuidade no contexto da globalização: um estudo de feiras em Portugal e no Brasil (1986-2007). *Tese de Douramento em História*. Regime de Co-tutela Universidade do Minho/ Universidade Federal da Bahia. 2011.
- ARAÚJO, Giovanna de Aquino Fonseca. *O global e o local nas feiras contemporâneas: um estudo dos impactos gerados pela globalização em feiras de Portugal e do Brasil (1986-2007)*. Campina Grande: EDUFCG, 2014.
- BECKER, Howard. *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Capítulo 4. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, P. Algumas propriedades dos campos. In: *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.
- BRASIL, 2000. *Decreto nº 3551, de 4 de agosto de 2000*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)>. Acesso em 2 mar. 2017.
- BRUM, Argemiro J. *O desenvolvimento econômico brasileiro*. 20ª ed. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.
- CHUVA, Márcia Regina Romero. *Os arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.
- COSTA, Antonio Albuquerque da. Sucessões e Coexistências do espaço campinense ao meio técnico-científico-informacional: a Feira de Campina Grande na interface desse processo. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Ciências Geográficas. Recife, 2003.
- DOSSIÊ DE REGISTRO da Feira de Campina Grande. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Superintendência do Iphan na Paraíba*. Campina Grande, 2017.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (trad.). 4. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Editora UFRJ; IPHAN: Rio de Janeiro, 1996.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico*, 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/>>. Acesso em 08 set 2017.

IPHAN. *Site da Instituição*. Patrimônio Imaterial - Diretrizes Básicas. 2018A. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/682/>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

IPHAN. *Site da Instituição*. Patrimônio Imaterial – Plano de Salvaguarda. 2018B. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/682/>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>>. Acesso em: 28 jul. 2018.

PATRIMÔNIO IMATERIAL: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: *Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 4. ed, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <[http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf)>. Acesso em: 13 jun. 2018.

UNESCO, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris, 17 de outubro de 2003. Documento originalmente publicado pela UNESCO sobre o título Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October 2003. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2018.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, Apr. 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132006000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 28 jul. 2018.

PEREGRINO, Lucas Neiva. Desvelando as trilhas e tramas de um processo social: diferentes leituras da patrimonialização da Feira de Campina Grande (PB). *Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais*, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais de Campina Grande (PPGCS) na área de concentração Cultura e Identidades, como exigência para a obtenção do título de mestre em Ciências Sociais, sob a orientação da Profa. Dr<sup>a</sup>. Mércia Rejane Rangel Batista. Universidade Federal de Campina Grande: Campina Grande, 2018.

PEREIRA JÚNIOR, Francisco. *Feira de Campina Grande: um museu vivo de cultura popular e do folclore nordestino*. Campina Grande: Editora Universitária/UFPB, 1977.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **O BENTO, OLHARES E VALORES: ATORES, CONTROVÉRSIAS SOCIOTÉCNICAS E UMA DECLARAÇÃO DE SIGNIFICÂNCIA PARA BENTO RODRIGUES**

***Lucas Rocha Salgado***

Mestrando no PPGAS/UFRGS

### ***Resumo***

Com a maior tragédia socioambiental brasileira, o rompimento da barragem de minérios do Fundão, de responsabilidade da mineradora Samarco(Vale/BHP), em Mariana – MG, em novembro de 2015, diversas controvérsias vieram à tona. Uma possível solução dialógica a uma dessas controvérsias é o projeto “*Conservação e Valores: Uma Declaração de Significância para Bento Rodrigues*”, da Escola de Arquitetura da UFMG, solicitado pelo Ministério Público Estadual para embasamento ao patrimônio tombado a nível municipal com a área de Bento Rodrigues, um dos subdistritos atingidos pela tragédia. O projeto almeja construir, com base nos valores da população da área devastada, uma Declaração de Significância para o patrimônio de Bento. Meu trabalho pretende, a partir do acompanhamento do grupo da EA/UFMG, tentar explicitar a rede de agentes e controvérsias sociotécnicas envolvidos em torno ao projeto de patrimonialização, tomando-o como uma proposição cosmopolítica, mais uma consequência da tragédia de 2015.

Palavras-chave: *Actor-Network Theory*; Barragem do Fundão; Bento Rodrigues; cosmopolíticas; patrimônio histórico-cultural.

Na tarde do dia cinco de Novembro de 2015, a cidade de Mariana em Minas Gerais – distante há apenas uma centena de quilômetros da capital mineira, Belo Horizonte – vivenciou a maior tragédia socioambiental da história do Brasil, o rompimento da Barragem do Fundão. Após um vazamento inicial, a barragem se rompeu, dando vazão a uma onda de lama de rejeitos de minério que iniciou sua descida rumo ao mar, seguindo e destruindo o leito do Rio Doce ao longo de 645 quilômetros. No caminho, a destruição inicial assolou os povoados de Bento Rodrigues, Barra Longa, Paracatu de Baixo e Gesteira.

A Barragem do Fundão, assim como a de Santarém e a Mina de Germano, são controladas e de responsabilidade da empresa mineradora Samarco Mineração S.A., um negócio conjunto entre as empresas Vale S.A. e BHP Billiton.

Entre as consequências imensuráveis da tragédia, contabilizam-se 19 pessoas mortas e mais de 600 desabrigados, os quais não poderão regressar ao local onde construíram suas vidas (levando em consideração que o território de Bento Rodrigues passou a estar controlado pela empresa após sua quase total devastação pela lama de rejeitos, como, por exemplo, com o alagamento trazido com a construção do Dique S4).



**Imagem 1.1** – Bento 1 (out/2016)

Quase um ano após o evento da tragédia, no dia 24 de Agosto de 2016, estamos reunidos às 14h da tarde de uma segunda-feira, em uma sala da Escola de Arquitetura da UFMG, em Belo Horizonte. Ali se iniciou a disciplina “Conservação e Valores: Uma Declaração de Significância para Bento Rodrigues”, direcionada aos cursos de mestrado e doutorado do programa de pós-graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável das escolas de Arquitetura e de Belas Artes da UFMG. Eu estou ali, em meio a arquitetos e estudiosos do patrimônio, como graduando em Antropologia na mesma universidade, e bolsista do programa Participa UFMG – Mariana/Rio Doce, coordenado pelo mesmo professor da disciplina Conservação e Valores, e subcoordenador do programa de pós-graduação mencionado, Prof. Dr. Leonardo Barci Castriota.

O objetivo da disciplina e do programa de extensão e pesquisa desenvolvido junto a ela é a reflexão acerca da construção de uma declaração de significância para o patrimônio de Bento Rodrigues; parte da área tombada pelo COMPAT (Conselho Municipal do Patrimônio Cultural) de Mariana a nível municipal em 2016. Já no segundo encontro na Escola de Arquitetura, no dia 30 de Agosto de 2017, com a presença do promotor Marcos Paulo Souza Miranda, quem, naquele momento, coordenava a promotoria de Defesa do Patrimônio Histórico de Minas Gerais, deu-se o tom das expectativas para com aquele projeto, assessorar o MP com estudos sobre o patrimônio de Bento, e, assim, tentar auxiliar no desenvolvimento de políticas públicas para sua proteção.

O projeto da Escola de Arquitetura da UFMG apresenta uma solução prática à construção dialógica de processos que se baseiam no contexto local para criar relações que possam vir a legitimar ações em favor de demandas da comunidade local à academia. Ele tem por objetivo se constituir apoiando-se em práticas que visam integrar os trabalhos da universidade e das instituições responsáveis pelo patrimônio histórico cultural às perspectivas, aos valores e interesses da comunidade local, buscando o empoderamento desta na forma da territorialização em valores e direitos, construindo um patrimônio que fala das relações locais com o território.

Meu trabalho pretende, de certa forma, abrir a *caixa-preta* (LATOURE; 2000; 2001) do processo de patrimonialização, o qual institui o que vem a ter valor como patrimônio a ser reconhecido institucionalmente e conservado. Nesse processo de institucionalização do patrimônio há controvérsias não apenas entre *valores* participantes nos projetos, como é abordado pelos estudos contemporâneos do patrimônio cultural. Mas, ainda: o contexto que envolve o cenário da tragédia de Mariana é capaz de revelar também as controvérsias sociotécnicas existentes em meio ao processo de patrimonialização, as quais tecem um coletivo que emaranha vidas, discursos políticos, perspectivas acerca da conservação e monumentalização, toneladas de minério, os moradores da antiga localidade da vila de Bento, o mercado econômico global, o Rio Doce, a UFMG, a mim, etc.. Buscarei explicitar a rede de agentes e controvérsias sociotécnicas envolvidos no projeto, observando as maneiras pela qual as ciências transformam o mundo em um laboratório – no caso do patrimônio baseando-se no estudo da conservação e valores – e, dessa forma, surgem mecanismos e instituições com discursos legitimados para a institucionalização daquilo a ser oficialmente conservado, e de que modo e onde deve ocorrer conservação e monumentalização, e ainda, principalmente, qual o discurso materializado nessas obras representativas no patrimônio instituído e suas proposições *cosmopolíticas* (LATOURE; 2018. STENGERS; 2018).

## O BENTO

Trato em meu trabalho com pormenores apenas do contexto da tragédia em Bento Rodrigues, não por desconsiderar as demais comunidades afetadas pelo rompimento da Barragem do Fundão, mas sim, pelo fato deste trabalho ter o recorte em um estudo etnográfico do projeto de construção de uma declaração de significância para a patrimonialização de Bento Rodrigues especificamente.

Aqui, não anexo imagens que mostrem como era Bento Rodrigues antes da tragédia de 2015. Na imagem 1.1, por sua vez, trago uma fotografia realizada por mim em visita em 2016, na semana em que completava um ano da tragédia, quando eu e o grupo do

projeto de patrimonialização da UFMG visitamos e tivemos o primeiro contato visual com a área foco do projeto, a vila de Bento já destruída pelo mar de lama de rejeitos, responsabilidade da mineradora Samarco(Vale/BHP). Mas qual é o Bento patrimônio? Ou melhor, qual é o Bento que se quer patrimonializar com o projeto estudado? O Bento o qual quase nenhum dos membros do grupo da UFMG teve a oportunidade de conhecer, o de antes da tragédia, vivo na memória de seus antigos moradores? Ou, o Bento que se quer patrimonializar é essa trama [“híbrido”] de ruínas, barragem, indignação e trauma?

Na resposta a esta pergunta está uma observação importante para esse trabalho, uma controvérsia sociotécnica que envolve o projeto de patrimonialização: por mais que o louvável para os antigos moradores da área tombada de Bento Rodrigues seja o patrimônio existente em sua memória, este serve apenas de base ao que se quer realmente instituir como patrimônio histórico cultural da área tombada, um híbrido das memórias de Bento que se mescla à lama, à tragédia, àquelas ruínas, e, sobretudo, à vontade de que a devastação do patrimônio que antes possuíam seja materializada em um símbolo do descaso para com os atingidos por barragens em um contexto de políticas de incentivo à mineração, como era o caso do Bento mesmo antes de Novembro de 2015, e antes da lama que materializou essa mescla entre esse tipo de contexto (“político”, “econômico”) com as vidas de lugares como Bento, reféns de barragens, de políticos de carne e osso, da oscilação da bolsa de valores, da atenção com a engenharia preventiva, etc..

Em meu contato e conversas somente após a tragédia com os antigos moradores de Bento Rodrigues, estes, ao mesmo tempo em que nos falavam das igrejas, do “Bar da Sandra” e das cachoeiras que ali havia, nos contando com encanto e nostalgia de seu patrimônio, expõem também o medo e a tensão que estar à jusante de um depósito de toneladas de lama de rejeitos exercia sobre suas vidas – por exemplo, nos narrando de eventos nos quais tentavam advertir à empresa de diversas maneiras sobre seus medos e aflições, inclusive expondo estes a seus funcionários. Como aponta Andréa Zhouri, o desastre provocado pela empresa Samarco(Vale/BHP) já era temido pelos moradores antes do rompimento, tendo 68% deles, quando entrevistados, relatado medo em relação ao rompimento das barragens, 94% reclamaram quanto à poluição das águas causadas pelas operações da Samarco, e 64% temiam que suas propriedades pudessem ser desapropriadas pela empresa (Zhouri et al, 2016. p. 49).

Patrimônio histórico cultural, cachoeiras, promotorias, paisagem, memória, política de prevenção de riscos da mineradora, conversas “informais” com funcionários, políticas públicas, toneladas de minério, diques, Sra. Sandra, Sr. Filomeno, capelas, festas. É justamente por notar este emaranhado de humanos e não-humanos, portanto, que me orientam as leituras de Latour para esse trabalho, justificadas por me deparar com um contexto de atores e controvérsias em torno ao estudo do projeto de patrimonialização

de Bento, que por ser assim “híbrido”, cri ser essa a melhor maneira de me apoiar para a observação desse coletivo daquilo que alguns separariam em diferentes esferas: social, tecnológico, político, físico, natural, cosmológico, etc.. Coletivo controverso complexamente mesclado na trama que compõe um projeto de patrimonialização para o território de Bento Rodrigues.

Um fruto admirável dos acordos proporcionados pelo MP/MG às vítimas do rompimento da Barragem do Fundão é o Jornal A Sirene, também outro ator importante no âmbito do patrimônio de Bento. Em sua edição online o jornal traz um subtítulo “*Produzido pelos atingidos da Barragem do Fundão (Samarco)*”. Em sua quinta edição, o primeiro parágrafo do Editorial do jornal traz uma síntese de seu papel, e deixa claro o Bento como esse emaranhado sociotécnico que me foi apresentado com o projeto de patrimonialização, onde a lama de rejeito é um forte ator, mesclado às vítimas (pessoas de carne e osso), à memória de lugares que já não existem, às ruínas, às políticas públicas para o futuro, ao MP, à UFMG, a mim, etc..

Quinta edição do Jornal A SIRENE. Oito meses de rompimento da Barragem de Fundão. Desde o primeiro número, A SIRENE vem cumprindo um importante papel social: ser um espaço de comunicação e de valorização da memória dos atingidos de Mariana e Barra Longa. Um veículo onde divulgamos nossas experiências e relembramos que o rejeito nos levou muitas coisas, mas não a vontade de reconstituir nossas vidas. Sim, somos todos atingidos, estamos aqui, e A SIRENE é um dos nossos sinais. (Jornal A Sirene; 4ª edição- Jul/16. p. 02)

Assim o Bento se mostrou para mim, como um emaranhado sociotécnico em meio ao projeto de patrimonialização estudado. A seguir, contarei um pouco do evento da tragédia de Novembro de 2015 e suas consequências, tentando explicitar outros atores(-rede) também envolvidos em torno à construção de uma declaração de significância para o patrimônio histórico cultural de Bento Rodrigues.

## MINAS

É uma pena, mas as imagens de satélite e os estudos geológicos, que interessam às empresas mineradoras ao se instalarem em determinado lugar, não trazem consigo toda a carga da relação construída com esses territórios por suas populações que têm suas vidas imbricadas àquele solo, àquela paisagem, e ancoradas nas relações que ali construíram e usaram para dar sentido à sua existência, nas suas relações de vizinhos, na sua relação com o rio e com o bar, o que se busca explorar com o projeto de patrimonialização estudado através de uma declaração de significância.

Abolsa de valores de Hong Kong, por exemplo, pode vir a trazer motivos à exploração de determinada reserva mineral na América do Sul, e aquele senhor do campo que nunca

pensou na bolsa; e com o solo se preocupa apenas com a vida (na forma de minhoca, na forma de gado, na forma de comida), e não com a morte (em toneladas de minérios, na ida de uma montanha inteira para a construção de impérios mineiros). De repente, ele se vê tendo que defender, quase sem forças, o direito de continuar ali seguindo a vida que sempre soube e quer seguir. Isso porque agora uma mineradora vem ali explorar minério, e ainda com o apoio do Estado para regulamentar o seu mega negócio.

Como Bento Rodrigues, inúmeras comunidades ribeirinhas da bacia do Rio Doce constituíram historicamente os seus lugares e modos de vida em torno da dinâmica fluvial, e somente com a posterior inserção do mega empreendedor minerário no território é que seus respectivos lugares foram transformados em 'áreas de risco', sujeitas a catástrofes. (Zhouri et al, 2016. p. 51)

Ainda, passado um ano da tragédia, a ONU divulgou no dia 04 de novembro de 2016 um comunicado afirmando que as medidas tomadas pelas autoridades e as mineradoras envolvidas na tragédia não correspondem à dimensão do desastre e às consequências socioambientais, econômicas e de saúde<sup>1</sup>.

Devo ainda ressaltar outro aspecto importante nesse cenário: em um estado da federação que tem sua história imbricada à mineração, com centenas de barragens espalhadas ao longo de seu território, iniciativas legislativas vêm agravar ainda mais as garantias de proteção aos atingidos por esse tipo de empreendimento, como aponta Andréa Zhouri

Nos últimos anos, a intensificação de investimentos extrativos primários voltados para a exportação em Minas Gerais tem resultado em novas fronteiras caracterizadas pela multiplicação dos conflitos sociais e ambientais. A tendência é que este cenário se amplie, principalmente devido à flexibilização dos processos ambientais (SANTOS, 2014), haja vista a PEC 65/2012, aprovada em 27 de abril de 2016 pelo Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania do Senado, a discussão do Novo Código da Mineração proposto pelo Ministério de Minas e Energia, o Projeto de Lei 654/2015, em tramitação no Senado Federal; e a Lei 21.972 de 21 de Janeiro de 2016, aprovada pela Assembleia Legislativa de Minas Gerais em dezembro de 2015. (Zhouri et al, 2016. p. 45)

Todas as iniciativas legislativas trazidas pela citação acima, estaduais e federais, trazem como consequência um relaxamento da fiscalização no planejamento, construção e operação dessas obras desenvolvimentistas (ZHOURI et al; 2016), como o mega empreendimento de Mariana responsável pela tragédia de novembro de 2015. O mais emblemático para o caso de Bento no contexto de Minas Gerais, relacionado às alianças hegemônicas empresas-Estado, me parece o fato de a Assembleia Legislativa de Minas Gerais ter aprovado, e o governador do estado Fernando Pimental sancionou, a Lei

<sup>1</sup> Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/04/politica/1478293515\\_402075.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/04/politica/1478293515_402075.html) Acessado em: 06 de Fev de 2017.

21.927/16, passado pouco mais de dois meses da tragédia, uma lei acusada por muitos de trazer ainda mais flexibilidade aos processos de obtenção de licenças a empreendimentos minerários no estado de Minas Gerais, como aponta Zhouri et al (2016).

A expansão minerária afeta as formas de produzir o espaço, os lugares e os territórios. Afeta, sobretudo, as territorialidades. Seus efeitos se derramam, assim como a lama que se derramou pelo Rio Doce e seus afluentes até às águas capixabas. A exploração minerária extrativista, no seu modo de operar particular, não seria possível, portanto, sem as suas estratégias de atuação: as alianças hegemônicas das empresas com o Estado, as quais legitimam as atividades de exploração através de aparatos legais e burocráticos, flexibilização das normas ambientais e, sobretudo, nos dizeres de que a mineração possui seu caráter de “interesse público”, através de dispositivos discursivos e publicitários utilizados para esse fim, para criar aquilo que é de suma importância para a implantação de um empreendimento desse tipo, a sua licença social.

## A DECLARAÇÃO DE SIGNIFICÂNCIA PARA O PATRIMÔNIO DE BENTO RODRIGUES

*Far from being a clear substance distilled from collective chaos, scientific knowledge is the result of as many contaminations as possible*<sup>2</sup>. (VENTURINI; 2009. p. 260)

Um ponto importante sobre controvérsias sociotécnicas, trazido por Venturini (2009), é o fato dos atores envolvidos em uma controvérsia não discordarem apenas em suas respostas, mas também em suas questões (p. 262). Isso é algo central no projeto de patrimonialização de Bento, e fica evidente no processo de construção da Declaração de Significância – a qual ainda não se tornou uma *caixa-preta* (LATOURE; 2001) para esses processos – uma vez que: o que se privilegiar no discurso e na abordagem; para onde olhar em Bento; ou seja, como se pensar ali o patrimônio histórico e cultural, são questões diversamente postas por diferentes atores, como sobre o que pode ser representativo do patrimônio para o ICOMOS, para o IPHAN, para arquitetos, antropólogos, ou para as vítimas, por exemplo. Em reunião (17 de agosto de 2017, em Mariana), quando perguntados sobre o que gostariam de conservar de Bento, os antigos moradores respondem primeiro que seriam as suas casas, mas estas casas, a princípio, são pensadas diferentemente como patrimônio por esses diferentes atores. Ah! Aí está a incerteza – a suspensão (*uncertainty* [Macospol apud VENTURINI; 2009. p. 260]) – que constitui uma controvérsia quente de um coletivo híbrido, não estabilizado e com falas discordantes, nesse caso sobre o patrimônio histórico cultural de Bento.

<sup>2</sup> Longe de ser uma substância límpida destilada do caos coletivo, o conhecimento científico é o resultado de muitas tantas contaminações possíveis. (Tradução minha)

A Declaração de Significância figura no título desta monografia, junto a atores e controvérsias sociotécnicas, por ser um ator-rede que conecta os demais *olhares* e *valores* que nele se reúnem em um argumento central à patrimonialização de Bento: a significância. Ali as diretrizes contemporâneas para institucionalização e conservação do patrimônio histórico cultural, trazidas por instituições como o ICOMOS/Unesco e o Getty Institute, se conectam à aliança entre a academia – com suporte técnico ao Ministério Público – e as vítimas; questões políticas se transladando em questões técnicas e vice-versa (LATOURE; 2001). Ao mesmo tempo, o instrumento (Declaração de Significância) é também ator-rede no processo de patrimonialização, sendo possível, assim, através dele e de sua construção, explicitar as conexões e atores ali envolvidos. Olhares, valores, atores, controvérsias sociotécnicas e uma Declaração de Significância para o patrimônio de Bento Rodrigues. Instrumento este que também é um ator “da” rede formada em torno à patrimonialização de Bento Rodrigues, o que faz jus e expõe a necessidade do hífen em *Actor-Network Theory* (ANT), *oator-rede*. Todos aí: atores-redes. O trabalho (work) – a ação – desses atores (actors) é responsável por suas conexões em rede (net).

Nesse sentido, a Declaração de Significância funciona tal qual o instrumento do *diagrama* analisado no capítulo 2, sobre referência circulante, do livro “A Esperança de Pandora” de Bruno Latour (2001).

O diagrama [...] não apenas redistribui o fluxo temporal e inverte a ordem hierárquica do espaço como nos revela aspectos invisíveis, posto que estivessem literalmente debaixo dos pés de nossos pedólogos. [...] René [*pedólogo, cientista*] aponta com seu dedo feito de carne e atrai olhar dos vivos para um perfil cujo observador jamais poderia existir. (LATOURE; 2001. p. 83 [*grifo e intervenção meus*])

Se em algum momento se fechar a *caixa-preta* sobre o patrimônio histórico cultural de Bento Rodrigues (mesmo que provisoriamente) – como seria o caso da instituição ali de um museu de território, como vem sendo tomado o rumo das discussões dos outros projetos desenvolvidos pelo grupo – a declaração de significância será um artifício através do qual se poderá fazer o movimento de retorno do objeto (patrimônio) às suas referências, pois

Todas essas qualidades contraditórias – contraditórias para nós, filósofos – lastreiam o diagrama com realidade. Ele não é realista; não se parece com coisa alguma. Todavia, faz mais que *parecer*: ele *assume o lugar da situação original*, que podemos rastrear graças ao livro-protocolo, às etiquetas, ao pedocomparador, às fichas, às estacas e, finalmente, à delicada teia de aranhatecida pelo *pedofil*. Não podemos, contudo, divorciar o diagrama dessa série de transformações. Isolado, ele não teria nenhum significado posterior. **Ele substitui sem nada substituir, ele resume sem conseguir substituir completamente aquele que reuniu. Trata-se de um estranho objeto transversal, um operador de alinhamento confiável apenas enquanto permite a *passagem* daquilo que antecede para aquilo que sucede.** (LATOURE; 2001. p. 84 – *Grifo do original – Grifo meu*)

Portanto, na prática científica – para concluir ainda seguindo os passos de Latour – “conhecer não é apenas explorar, mas conseguir refazer os próprios passos seguindo a trilha demarcada” (2001. p. 91). Daí um dos méritos da empreitada do grupo de pesquisa observado: uma prática científica de uma disciplina que vem buscando se basear na conservação e valores (para o estudo do patrimônio) na tentativa de inscrever no projeto de patrimonialização referências que ligam o seu objeto ao argumento dos cientistas construído sobre o tema *junto às vítimas da tragédia*, primeiramente conectados por meio da construção da Declaração de Significância para o patrimônio de Bento Rodrigues.

Dessa forma, mesmo sem jamais poderem voltar a se reunir no Bar da Sandra e sem poderem realizar suas festas no Bento nos mesmos moldes de antes da tragédia, a relação com esses lugares está inscrita, socializada, argumentada de forma técnica na Declaração de Significância para patrimonialização de Bento Rodrigues. Como dito acima, devido aos rumos observados das discussões geradas a partir da apresentação da declaração às vítimas, surgiu a ideia de um museu de território, motivada pelas próprias vítimas, para conservação do Bento com as marcas da tragédia e dos efeitos desse cenário extrativista minerário e de impunidade (o que está sendo agora trabalhado pelo grupo de pesquisa da EA/UFMG em seus novos projetos).

Justamente por ser tão controverso e permeado de conflitos em suas questões cosmopolíticas que é ainda incerto o futuro do patrimônio histórico cultural de Bento Rodrigues. As casas, que antes figuravam como maior patrimônio à relação que se tinha das vítimas com o território, por exemplo, já são hoje pensadas por estas na sua conservação como ruína da tragédia que não se quer deixar esquecer, e, ainda assim, seu futuro continua incerto. O dedo apontado a estas referências na Declaração de Significância, e o seu maior referente, o Bento (mesmo com as marcas da tragédia), lamentavelmente correm o risco de serem invisibilizados no cenário atual, e não expostos como o seria por um museu de território, por exemplo. E, com toda certeza, o híbrido da imagem 1.1 é mais impactante do que a sua total invisibilidade baixo à lama. Assim sendo, o que busca o projeto de patrimonialização histórico cultural da área de Bento, portanto, é a visibilidade das vítimas, de suas vidas, da tragédia e de seus efeitos, o que creio que pôde ser explicitado através de uma observação do projeto capaz de levar em consideração o coletivo e todos os atores-redes que conformam o patrimônio histórico cultural de Bento, entre eles (e o mais impactante nesse cenário): a lama.

A partir desta observação, espero que possa ficar mais evidente o porquê ao se refletir sobre o patrimônio de Bento não se pode apenas pensar em muros de pedra e capelas inventariados pelo IPHAN, ou em cachoeiras e edifícios com os quais a população tinha forte ligação cotidiana antes da tragédia, mas sim, deve-se pensar no seu patrimônio como uma proposição cosmopolítica, um híbrido entre estes lugares

e toneladas de lama, indignação, trauma pós-tragédia, e inscrição de um discurso construído dialogicamente junto às vítimas, nesse cenário ainda bastante controverso, incerto e repleto de conflitos em torno à instituição e conservação do patrimônio histórico cultural de Bento Rodrigues. Dessa forma, portanto, o patrimônio ali se mostra como uma trama tecida em um processo de patrimonialização de uma equipe de pesquisa científica (grupo da EA/UFMG) junto às vítimas da tragédia, auxiliando no assessoramento técnico a ações de políticas públicas iniciadas pelo Ministério Público (Promotoria de Defesa do Patrimônio Histórico Turístico e Cultural de Minas Gerais) para, assim, buscar soluções de parte das controvérsias surgidas com o evento da tragédia de 2015.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM. 2006.
- ANTONELLI, Mirta A. “Minería Transnacional y Dispositivos de Intervención en la cultura: la gestión del paradigma hegemónico de la ‘minería responsable y desarrollo sustentable’”. In: SVAMPA, Maristella & ANTONELLI, Mirta A. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistências sociales*. Biblos: Buenos Aires, 2009, pp. 51 – 101.
- BRONZ, Deborah. *Empreendimentos e Empreendedores: formas de gestão, classificações e conflitos a partir do licenciamento ambiental, Brasil, sec. XXI*. Tese em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2011 (PARTE I – Por detrás dos panos e na ribalta).
- CATRACA LIVRE. *Samarco tenta resgatar credibilidade em propaganda e gera revolta nas redes sociais*. Vídeo: É sempre bom olhar para todos os lados. 16/02/2016. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/geral/sustentavel/indicacao/samarco-tenta-resgatar-credibilidade-em-propaganda-e-gera-revolta-nas-redes-sociais/> Acessado em 02 de Fev 2017.
- COORDENADORIA DAS PROMOTORIAS DE JUSTIÇA DE DEFESA DO PATRIMÔNIO CULTURAL E TURÍSTICO DO MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. “Rompimento da Barragem de Fundão – Atuação da CPPC e das Promotorias de Defesa do Patrimônio Cultural.” Disponível em: <http://patrimoniocultural.blog.br/rompimentodabarragem/> Acessado em: 20 de Ago de 2017.
- DECRETO Nº 8572 DE 13/11/15. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/decreto/D8572.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/decreto/D8572.htm) Acessado em: 06 de Fev de 2017.
- EL PAÍS. *Um ano do desastre de Mariana: o que foi e o que não foi feito para reparar os danos*. 07/11/2016. Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/04/politica/1478293515\\_402075.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/04/politica/1478293515_402075.html) Acessado em: 06 de Fev de 2017.
- EL PAÍS. *Uma denúncia para cobrar punição pelos mortos no desastre de Mariana*. 21/10/2016. Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/21/politica/1477001822\\_413406.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/21/politica/1477001822_413406.html) Acessado em: 20 de Fev de 2016.

G1 MINAS GERAIS. 'Houve negligência', diz MP sobre rompimento de barragens em Mariana. 10/11/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2015/11/houve-negligencia-diz-mp-sobre-rompimento-de-barragens-em-mg.html> Acessado em: 06 de Fev 2017.

GUDYNAS, E. Extractivismos en América del Sur y sus efectos derrame. In: *BOLETÍN No 76, Societé Suisse des Americanistes*, 2015, p. 13 -23.

HAESBAERT, Rogério. "Concepções de Território para entender a desterritorialização". In: Milton Santos e Bertha K. Becker (Orgs.) *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: PPGG/UFF/DP&A. 2006.

JORNAL A SIRENE. Produzido pelos atingidos do rompimento da Barragem do Fundão (SAMARCO). Disponível em: <https://jornalasirene.wordpress.com/author/jornalasirene/> Acessado em: 30 de Maio de 2016.

JEROME, Pamela. "The Values-Based Approach to Cultural-Heritage Preservation". *APT BULLETIN: JOURNAL OF PRESERVATION TECHNOLOGY* / 45:2-3, 2014. <http://www.jstor.org/stable/23799521>

JOHNSTON, Chris. "Inhabiting Place: Social Significance in Practice in Australia". *APT Bulletin, Vol. 45, No. 2/3, SPECIAL ISSUE ON VALUES-BASED PRESERVATION* (2014), pp. 39-47 <http://www.jstor.org/stable/23799526>

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru. SP. Edusc. 2001.

LATOUR, Bruno. *Ciência em Ação*. São Paulo: UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. "Os anjos não produzem bons instrumentos científicos". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 13-42, jul./dez. 2016.

LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quaiscosmopolíticas? Comentários sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 68, p. 428-441, abr. 2018.

MASON, Randall. "Fixing Historic Preservation: A Constructive Critique of 'Significance'" [Research and Debate]. *Places*, 16(1), 2004. <http://escholarship.org/uc/item/74q0j4j2>

MYERS, David; SMITH, Stacie Nicole; OSTERGREN, Gail (ed.). *Consensus Building, Negotiation, and Conflict Resolution for Heritage Place Management*. Proceedings of a Workshop Organized by the Getty Conservation Institute. The Getty Conservation Institute: Los Angeles, 2016.

MYERS, David; SMITH, Stacie Nicole; SHAER, May. *A Didactic Case Study of Jarash Archaeological Site, Jordan: Stakeholders and Heritage Values in Site Management*. The Getty Conservation Institute: Los Angeles; Department of Antiquities: Hashemite Kingdom of Jordan, 2010.

OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS AMBIENTAIS DE MINAS GERAIS. *Rompimento da barragem de Fundão, Mariana/MG*, 2016. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/conflito/?id=579> Acessado em: 20 de Fev de 2017.

REVISTA PIAUÍ. "A Onda: uma reconstituição da tragédia de Mariana, o maior desastre ambiental do país". In: *Anais da catástrofe*. Edição 118 – 01/07/2016. Disponível em: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-onda-de-mariana/> Acessado em: 20 de Fev de 2017.

RIEGL, Alois. *O culto moderno dos monumentos: essência e sua gênese*. Traduzido do alemão por Leonardo Barci Castriota, Belo Horizonte. 2010. (Cópia de trabalho)

SACHS, Wolfgang. (Ed.) “Introdução”. In: *O dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento do poder*. São Paulo. Editora Vozes. 2000.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

VALENCIO, Norma. “Desastres, Tecnicismos e Sofrimento Social”. In: *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(9), pp. 3631-3644. 2014.

VARGAS, Eduardo; et al. “A Vale em Moçambique: Mapeando controvérsias sociotécnicas em África e alhures”. Projeto apresentado ao Programa de Pro-Mobilidade CAPES/AULP. Mimeo, 2014.

VENTURINI, Tommaso. “Diving in Magma: How to Explore Controversies with Actor-Network Theory”. *Public Understanding of Science*, vol. 19, 3: pp. 258-273. 2009.

VENTURINI, Tommaso. “Building on faults: How to represent controversies with digital methods”. *Public Understanding of Science*, vol. 21, 7: pp. 796-812. 2010.

WALKER, Meredith. “The Development of the Australia ICOMOS Burra Charter”. *APT Bulletin*, Vol. 45, No. 2/3, *SPECIAL ISSUE ON VALUES-BASED PRESERVATION* (2014), pp. 9-16. <http://www.jstor.org/stable/23799522>

ZHOURI, Andrea; et al. “O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social.” In: *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*. Org: Zhouri, Andréa; Bolados, Paola; Castro, Edna. São Paulo. Ed. Annablume. 2016.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **THE STRATEGIES OF SOCIAL CONSECRATION OF “GERMAN” BUSINESS ELITES IN BRAZIL THROUGH THE CONSTRUCTION OF “LIEUX DE MÉMOIRE”: AN INTERDISCIPLINARY APPROACH<sup>1</sup>**

*Lucas Voigt*<sup>2</sup>

Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS) – Brazil

### *Abstract*

This PhD research, at a development stage, aims to analyze the strategies of social consecration of “German” elites families in Brazil through the construction of “memory spaces”, with emphasis on museums and memory centers. As studies on elites have highlighted, self-assertion, self-legitimation and social consecration of elites in the most varied social spheres depends on specific strategies and a consequent investment by the ruling groups. In this context, the social uses of memory gain projection and centrality. Thus, this research proposes an analysis of the strategies of consecration and self-assertion of business elites of “German” origin, through the investment in the spheres of culture, memory and history, by the institutionalization of the trajectory and the “legacy” of “pioneers” businessmen in branches of commerce and industry, through the establishment of memory spaces destined to the consecration of such agents. The research, of an interdisciplinary nature, is based on the fields of the sociology of elites and memory, combining reflections from the fields of anthropology and history, notably discussions about the anthropology of things / objects, material culture and ethnographic museums. For the empirical analysis, three memory institutions located in the state of Santa Catarina are analyzed: the Carl Hoepcke Institute, the Hermann Hering Foundation and the Malwee Museum / Park. The discussion allows, so far, to draw some conclusions: the discursive emphasis on the “pioneering” and “entrepreneurship” of the patrons of the memory institutions; the imbrications between family and business memory and the experience of “Germanity” or “German-brasility”; and the markedly female role in the management of historical patrimony and family memory.

Keywords: Spaces of memory; elites; social consecration; legacy; museums.

---

<sup>1</sup> Paper presented at “Open Panel 077. Ethnographic Collections, Museums and Universities”. This text is an adapted version of a PhD research project, submitted to the Graduate Program of Sociology held at the Federal University of Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS).

<sup>2</sup> Sociologist and Master in Political Sociology at the Federal University of Santa Catarina (UFSC), PhD Student in Sociology at the Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS), Brazil. The author develops researches on the phenomenon of “Germanity” in Brazil, based on some of its main expressions: memory, identity, tradition, folklore and museums. E-mail: lucas\_3106@hotmail.com.

# AS ESTRATÉGIAS DE CONSAGRAÇÃO SOCIAL DE ELITES EMPRESARIAIS “ALEMÃS” NO BRASIL MEDIANTE A CONSTRUÇÃO DE “LIEUX DE MÉMOIRE”: UM ENFOQUE INTERDISCIPLINAR <sup>3</sup>

## Resumo

A presente pesquisa de doutorado, em estágio de desenvolvimento, tem por objetivo analisar as estratégias de consagração social de famílias de elite “alemãs” no Brasil mediante a construção de “lugares de memória”, com destaque a museus e centros de memória. Como os estudos sobre elites têm destacado, a autoafirmação, a autolegitimação e a consagração social de elites nas mais variadas esferas sociais depende de estratégias específicas e de um investimento consequente por parte dos grupos dirigentes. Nesse contexto, os usos sociais da memória ganham projeção e centralidade. Assim, essa pesquisa propõe uma análise acerca das estratégias de consagração e autoafirmação de elites empresariais de origem “alemã”, por meio do investimento nas esferas da cultura, da memória e da história, mediante a institucionalização da trajetória e do “legado” de empresários “pioneiros” de ramos do comércio e da indústria, por meio do estabelecimento de lugares de memória destinados à consagração de tais agentes. A pesquisa, de caráter interdisciplinar, está embasada nos campos da sociologia das elites e da memória, conjugando reflexões oriundas dos campos da antropologia e da história, notadamente discussões acerca da antropologia das coisas / objetos, cultura material e museus etnográficos. Para a análise empírica, são analisadas três instituições de memória radicadas no estado de Santa Catarina: o Instituto Carl Hoepcke, a Fundação Hermann Hering e o Museu/Parque Malwee. A discussão permite, até o momento, esboçar algumas conclusões: a ênfase discursiva no “pioneirismo” e no “empreendedorismo” dos patronos das entidades; a imbricação entre a memória familiar e empresarial e a experiência da “germanidade” ou “teuto-brasilidade”; e a atuação marcadamente feminina na gestão do patrimônio histórico e da memória familiar.

Palavras-chave: Lugares de memória; elites; consagração social; legado; museus.

## ELITES, MEMÓRIA E CONSAGRAÇÃO SOCIAL

Como é de comum acordo no campo da sociologia das elites, ou ao menos na sociologia das elites de vertente *bourdieusiana* (SAINT-MARTIN, 2002; CORADINI, 2001, 1997; SEIDL, 2013; PETRARCA, 2008; REIS, 2010), perspectiva teórico-metodológica que irá embasar e orientar a presente pesquisa, partindo da constatação do processo de autonomização das “esferas” ou “campos sociais”, mostra-se plausível admitirmos a existência de uma vasta gama de elites e de distintos mecanismos de dominação nos variados espaços sociais. Nas palavras de Seidl (2013, p. 183): “[...] o que se tem são diversos grupos de agentes sociais que ocupam posições dominantes em uma ou mais esferas do mundo social, como as elites políticas, jurídicas, religiosas, econômicas, culturais, burocráticas”. Tal proposição se opõe às suposições – muitas vezes maniqueístas – sobre a

<sup>3</sup> Trabalho apresentado no “Open Panel 077. Ethnographic Collections, Museums and Universities”. O presente texto é uma versão adaptada de um projeto de pesquisa de doutorado, submetido ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGS/UFRGS).

existência de uma única elite, integrada e coesa, que deteria o controle sobre as variadas esferas do mundo social. Destarte, pressupondo que a questão da “elite” depende do espaço social referido – isto é, de uma questão de escala e de recorte –, podemos sustentar a existência de elites empresariais em âmbito regional e nacional – isto é, um conjunto de agentes que ocupam as principais posições na esfera econômica –, com ligações históricas e identitárias ao grupo étnico “alemão” no Brasil – isto é, empresários e industriais ligados aos processos de imigração e colonização de origem germânica no Brasil, que reproduzem no contexto familiar os capitais e recursos necessários à manutenção de posições de elite a seus descendentes.

Como os estudos sobre elites têm destacado (HEYMANN, 2011; ABREU, 1996; CORADINI, 1997), a autoafirmação, a autolegitimação e a consagração social de elites nas mais variadas esferas sociais depende de estratégias específicas e de um investimento consequente por parte dos grupos dirigentes. Nesse contexto, os usos sociais da memória ganham projeção e centralidade. As estratégias de consagração social de elites podem envolver, por exemplo, a produção de perfis biográficos de determinados membros de um grupo dirigente visando à sua consagração ou a produção de memória e depoimentos sobre a trajetória de agentes destacados em determinada esfera de atuação social ou profissional (CORADINI, 1997), bem como a criação de instituições de memória visando à organização, documentação e publicização da biografia social de agentes de determinado grupo dirigente, visando consagrá-los e integrá-los às elites e ao conjunto de “homens públicos” de destaque em âmbito local, regional ou nacional (HEYMANN, 2011; ABREU, 1996<sup>4</sup>). De acordo com Heymann (2011, p. 78):

As elites sempre erigiram lugares para preservar a sua memória, tanto coletivamente, em espaços e manifestações consagrados a determinados grupos, como individualmente, situação na qual o foco é colocado sobre uma trajetória pessoal. Se tomarmos esses lugares de memória na acepção que lhes conferiu Pierre Nora (1984) – lugares funcionais, simbólicos e materiais – podemos elencar uma variedade de instituições, celebrações e dispositivos, dos memoriais às biografias, dos livros didáticos aos monumentos, por meio dos quais, de maneira geral, as elites registram, celebram e preservam a sua memória.

As estratégias de consagração de elites são especialmente verificáveis no caso das elites profissionais (CORADINI, 1997; PETRARCA, 2008). No que tange à análise das profissões, a sociologia das elites tem por objetivo central identificar as condições socioculturais e históricas de realização de carreiras bem-sucedidas. Tais estudos têm demonstrado os investimentos na produção de memória e na construção de uma “história

---

<sup>4</sup> O trabalho clássico de Abreu (1996), com introdução assinada por Monique de Saint Martin, representa um dos principais estudos acerca do papel dos museus e das instituições de memória para a monumentalização da memória de elites no Brasil.

oficial” para determinado campo de atuação profissional – com a correlata inserção de agentes consagrados em tal narrativa histórica. Para esse tipo de análise, uma das fontes de pesquisa privilegiadas são os perfis biográficos e a literatura memorialista, que têm por objetivo operar a consagração da trajetória de determinados agentes sociais.

Em estudo sobre as elites médicas no Brasil, Coradini (1997) analisa o recrutamento e a seleção de quadros para as elites da medicina, bem como a trajetória de agentes destacados em tal campo profissional. Tomando como corpo empírico alguns integrantes da Academia Nacional de Medicina, Coradini desenvolve uma análise de três trajetórias de membros da elite médica, que abrangem o período entre os anos de 1829 a 1980. Em seu estudo, o autor destaca a multiposicionalidade dos membros de tal elite – além da medicina, verificam-se inserções nas esferas sociais da política, literatura, burocracia estatal, associações de classe, dentre outras. O princípio básico do recrutamento para a elite médica analisada são relações sociais pautadas na reciprocidade, isto é, relações personificadas de médicos com componentes da elite profissional, com agentes do poder público e das burocracias públicas. Ademais, constata-se a importância do grupo familiar para a acumulação de capital social<sup>5</sup>, e o estabelecimento de relações de reciprocidade e amizade. Segundo Coradini (1997), os diplomas escolares representam um trunfo social central – isto é, o capital cultural institucionalizado<sup>6</sup> mostra-se um trunfo social indispensável ao ingresso nas elites; todavia, os diplomas só adquirem valor com a inserção de determinado agente em relações de reciprocidade. Portanto, pode-se afirmar que, ao contrário da autoimagem construída pelos próprios membros das elites profissionais, um agente não se consagra apenas em função de saberes técnicos e profissionais – posição que expressaria uma “ideologia meritocrática” –, haja vista que uma carreira exitosa depende de um conjunto de condições socioestruturais e da mobilização de um conjunto variado de capitais – social, cultural, político, familiar, etc.. As fontes para a análise desenvolvida por Coradini (1997) – e que representam o objeto de interesse principal à presente pesquisa – constituem-se de documentos e literatura memorialista, compreendendo as atividades literárias memorialísticas dos próprios membros da elite médica, ou biografias elaboradas por terceiros. Nesse sentido, podemos aferir que o uso social da literatura de cunho memorialístico constitui-se como um elemento significativo das estratégias de consagração de elites. Ademais, no caso das elites médicas analisadas por Coradini (1997), verificam-se processos de obtenção de títulos e honrarias oficiais que, de modo geral, representam profícuos indicativos da consagração social de membros das elites.

Em uma análise acerca de duas instituições de memória de elites políticas, o Instituto Fernando Henrique Cardoso (iFHC) e a Fundação Darcy Ribeiro (FUNDAR), Heymann

<sup>5</sup> Capital social, no sentido bourdieusiano (BOURDIEU, 1998a), compreende o conjunto de recursos ligados a uma rede durável de relações, de interconhecimento e inter-reconhecimento.

<sup>6</sup> Sobre os três estados do capital cultural (incorporado, objetivado e institucionalizado), ver Bourdieu (1998b).

(2011) investiga o processo de institucionalização de trajetórias de membros da elite política brasileira contemporânea, por meio da criação de espaços institucionais destinados à consagração da memória e da trajetória de tais agentes. Segundo a autora, trata-se de um investimento na construção de espaços de memória para elites políticas, que fazem parte das próprias estratégias políticas de tais agentes e de seus correligionários. O objetivo dessas entidades é a conversão de acervos pessoais em “patrimônio”, investimento que visa à legitimação e à consagração da trajetória de agentes com atuação na esfera da política. Apesar do investimento memorial no acervo pessoal de tais personagens ter se originado nos próprios titulares – isto é, em Fernando Henrique Cardoso e Darcy Ribeiro –, e não nos herdeiros de tal “patrimônio” – como se verifica de modo mais comum e frequente –, a criação de instituições de memória implica, via de regra, a aquisição de capital simbólico não apenas por parte dos membros das elites que têm sua memória e seu “legado” promovidos por tais instituições, mas também por seus herdeiros e beneficiários<sup>7</sup>.

Ainda segundo Heymann (2011), os espaços de preservação de memórias de elites se beneficiam do movimento recente e disseminado de valorização do passado, e do ímpeto por um “dever de memória” (HEYMANN, 2007). Nas últimas décadas, verifica-se um contexto de reconhecimento e de valorização de memórias que poderíamos definir como “menores”, isto é, memórias ligadas a crimes e à violência de Estado, praticados contra minorias sociais e grupos estigmatizados. O “dever de memória”, debate oriundo do contexto francês e bastante disseminado em âmbito internacional nos dias atuais, refere-se à defesa e à promoção do reconhecimento público, por parte do Estado e das sociedades nacionais, de memórias até então esquecidas ou silenciadas (HEYMANN, 2007).

As instituições de memória destinadas à consagração de elites podem ser compreendidas como “lugares de memória” (*lieux de mémoire*), na acepção formulada por Pierre Nora (1993). Segundo o autor, os lugares de memória são “[...] mixtos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e de morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e do móvel”. (NORA, 1993, p. 22). De acordo com Nora (1993), o ímpeto de construção de lugares de memória se deve ao fato da perda e do desaparecimento da memória enquanto elemento estruturante da experiência social nas sociedades modernas. A tese de Nora pode ser resumida nos seguintes termos: quanto menos uma memória é vivida, mais ela precisa de lugares que a preservem e a consagrem. Deve-se ressaltar que os *lugares* de memória, em tal acepção, referem-se não apenas a *espaços físicos* como museus ou centros de memória, compreendendo também documentos, biografias e demais objetos destinados à preservação e à manutenção da memória.

<sup>7</sup> No que tange à questão da “herança”, é válido lembrarmos a interessante formulação de Bourdieu (1996): uma vez que um herdeiro herda um patrimônio, tal “herança” simultaneamente herda o herdeiro, na medida em que a assunção de uma herança implica a disposição de ocupar certa posição social e reproduzir um habitus específico. Em suma, o ato de herdar se constitui como um processo relacional, e não unidirecional.

No que tange ao fenômeno da memória enquanto unidade da experiência humana, o campo da sociologia da memória (HALBWACHS, 2003; POLLAK, 1989; VOIGT, 2017) tem evidenciado a centralidade dos caracteres sociais para o trabalho de construção da memória. A memória, compreendida como o trabalho de fabricação do “passado” no “presente”, depende de caracteres de origem social e trajetória dos agentes, que irão estruturar e enquadrar as construções narrativas acerca do passado. Em uma chave de leitura clássica no campo da sociologia da memória, o fenômeno da memória se apresenta associado às experiências do “silêncio” e do “esquecimento”. Em determinadas circunstâncias, uma memória pode ser *silenciada*, em função da impossibilidade da sua reverberação em determinado contexto histórico ou político; por outro lado, a memória pode ser alvo de uma experiência psicológica e socialmente construída de *esquecimento*, em função, por exemplo, de experiências traumáticas.

A inserção de agentes de elite na memória histórica – ou “história pública” – por meio da construção de lugares de memória, bem como a definição dos personagens e elementos importantes e dignos de rememoração no presente – isto é, dignos de “memória” – depende de um trabalho social de invenção<sup>8</sup> levado a cabo por “mediadores”, engajados na promoção do legado de homens públicos, na patrimonialização e na atribuição de “valor histórico” aos acervos e objetos depositados nas instituições de memória<sup>9</sup>.

O conceito de “mediação”, largamente mobilizado no estudo de elites políticas – isto é, para a análise dos mediadores (“*brokers*”) entre os recursos do Estado e as bases sociais<sup>10</sup> –, tem sido empregado também na análise de fenômenos da esfera de produção cultural. Em estudo sobre as elites intelectuais eclesiais vinculadas à Igreja Católica do Rio Grande do Sul, Seidl (2007) analisará agentes especialistas na “cultura” e na “história” da imigração e colonização alemã, constituídos enquanto “mediadores culturais” inseridos em diversas esferas sociais – como a religiosa, a acadêmica e a intelectual. De acordo com o autor, de modo semelhante ao que ocorre na mediação política, a mediação cultural contribui para o fluxo de recursos materiais e simbólicos entre os diversos espaços sociais.

Eliana Reis (2010) irá identificar questões semelhantes em seu estudo sobre práticas, recursos e representações dos porta-vozes da “cultura” no Maranhão. No seu objeto de análise, Reis (2010) discutirá o papel dos mediadores na luta pelo monopólio do saber “legítimo” sobre o que constitui um patrimônio. A autora irá definir a mediação cultural como o processo de produção de conhecimento e de produção de normas, isto

<sup>8</sup> Como se sabe, uma vasta gama de práticas culturais passa por processos de “invenção de tradições”. Sobre este ponto, ver o célebre trabalho de Hobsbawm e Ranger (1984).

<sup>9</sup> De acordo com Heymann (2011), o volume de informações integrantes de um acervo, bem como o capital simbólico associado aos titulares dos objetos, são importantes indicadores do grau de consagração de determinada instituição de memória e, de modo correlato, do capital simbólico de seus gestores.

<sup>10</sup> Sobre esse ponto, ver o trabalho de Coradini (2001).

é, de decodificação do mundo (descrição) e recodificação (prescrição). Neste sentido, os mediadores circunscrevem as fronteiras de um lugar singular de inscrição, contribuindo para a afirmação do que lhe é “específico”. Em suma, os mediadores definem aquilo que deve ser preservado, aquilo que é “autêntico”.

Portanto, é mister considerarmos o papel de mediadores nas instituições de memória de elites, que realizam um trabalho de mediação entre os recursos específicos dos titulares de acervos – suas trajetórias e trunfos nas esferas da política, economia ou cultura, materializados em objetos de acervo – e o universo da cultura e da memória, representado pela musealização e institucionalização do legado de homens públicos. A institucionalização de uma trajetória em um lugar de memória se constitui como um processo de mediação entre os recursos sociais de determinado agente e o domínio da memória e da história; dito de outro modo, é por meio de tal mediação, responsável pela construção de instituições de memória, que se dá a consagração social de agentes sociais das elites.

Ademais, pode-se aplicar a concepção de documento formulada por Le Goff (2003) aos objetos e acervos constitutivos das instituições de memória de elites: tais objetos não subsistem apesar de algo – isto é, não são *restos* ocasionais do processo de desenvolvimento histórico –, mas existem apenas em função do investimento de algum indivíduo – isto é, do esforço de preservação de uma memória e de construção de um legado por determinado agente, executado segundo estratégias e objetivos específicos. A proposta de Le Goff, que visa encarar um documento como um monumento, isto é, como um produto de relações de poder – e não como uma herança indubitável do passado –, pode auxiliar no desenvolvimento de uma análise que rompa com a neutralidade de arquivos, acervos e coleções, bem como a naturalidade da exposição museográfica.

De acordo com Heymann (2011), a organização de lugares de memória de elites é uma invenção discursiva de um “legado” associado a um personagem e à sua trajetória. Nedel (2014), discutindo a noção de legado proposta por Heymann, aponta que tal noção, além de compreender o conteúdo substantivo das realizações de determinado agente, envolve a produção de um discurso memorial sobre o indivíduo. Nesse contexto, ganha centralidade na análise não tanto o acervo de determinada instituição, mas seus produtores e usuários. Portanto, uma pesquisa acerca de instituições de memória de elites deve focar não apenas os museus e centros de memórias, mas especialmente as elites e os mediadores responsáveis por sua constituição, promoção e uso social. Como nos adverte Heymann (2011, p. 90): “Não é demais lembrar que a noção de legado alimenta a memória dos mortos aos quais se associa, mas a titularidade das ações empreendidas em seus nomes e os dividendos que sejam capazes de produzir pertencem aos vivos”.

## LUGARES DE MEMÓRIA DE FAMÍLIAS EMPRESARIAIS “ALEMÃS” DE ELITE

Com base na discussão exposta até o momento, é possível introduzirmos e apresentarmos propriamente o objeto proposto para análise nessa pesquisa. Trata-se das estratégias de consagração social de famílias empresariais “alemãs” de elite no Brasil mediante a construção de instituições de memória. Dito de outro modo, essa pesquisa propõe uma análise acerca da consagração, autolegitimação, autoafirmação e reconversão de capitais de elites empresariais de origem “alemã”, por meio do investimento nas esferas da cultura, da memória e da história, mediante a institucionalização da trajetória e do “legado” de empresários “pioneiros” de ramos do comércio e da indústria, através da construção e do estabelecimento de lugares de memória destinados à consagração de tais agentes. Por “instituições de memória” compreendo, em acepção ampla, lugares de memória (NORA, 1993) tais como museus, centros de memória, centros de documentação, bem como conjuntos de arquivos, objetos e coleções reunidos em determinada instituição. Por “famílias *alemãs*” compreendo grupos de parentesco fundados por imigrantes de origem germânica – imigrantes que são, simultaneamente, os precursores do investimento familiar em determinado ramo empresarial –, isto é, o conjunto de descendentes que possuem relações de parentesco com o fundador de determinada genealogia familiar no Brasil. Trata-se de famílias de ascendência germânica que, todavia, são mais apropriadamente definidas como “teuto-brasileiras”, na medida em que as gerações subsequentes do núcleo familiar nasceram e desenvolveram sua trajetória social em território brasileiro. Deve-se ressaltar desde logo que, nessa pesquisa, a variável “família” irá adquirir centralidade. A fabricação e a construção do legado de tais empresários “pioneiros” é um investimento familiar; os descendentes de tais “precursores” e “pioneiros” são os herdeiros do capital econômico familiar e, ao mesmo tempo, os principais agentes envolvidos e engajados na construção de lugares de memória destinados à consagração social da memória e da trajetória de seus antepassados.

Além da análise das estratégias de consagração de elites empresariais “alemãs”, a presente pesquisa propõe uma investigação acerca das definições e apropriações da “germanidade” produzidas em instituições de memória destinadas à consagração de agentes que, segundo o legado construído por seus herdeiros, constituem-se como “pioneiros”, “agentes de desenvolvimento”, “precursores” e “visionários”. Com base na *sociologia das elites* – e de modo complementar, na *sociologia da memória* –, essa pesquisa tem por objetivo analisar de que modo famílias que ocupam posições de destaque na esfera econômica – em âmbitos estadual e nacional – investem e buscam consagração social por meio da “história” e da “cultura”, investindo na construção de lugares e instituições de memória. Espera-se que, ao apresentarmos respostas a tal problema de

pesquisa, possamos explicar de modo satisfatório um objeto empírico delimitado e, ao mesmo tempo, acumulamos elementos que contribuam para esclarecer um conjunto de indagações mais amplas pertinentes à análise do fenômeno da germanidade no Brasil.

Além de representar uma continuidade dos estudos que já venho realizando (ver VOIGT, 2017; VOIGT, 2018), essa proposta de pesquisa se insere em um contexto mais abrangente de estudos sobre as comunidades de descendentes de imigrantes alemães no Brasil. Podemos verificar uma série de trabalhos sobre temas envolvendo a etnicidade, a memória e a tradição no contexto de tais comunidades<sup>11</sup>. No entanto, nenhum estudo debruçou-se sistematicamente sobre as instituições de memória de famílias “alemãs” de elite e as suas estratégias de consagração social. Neste sentido, essa pesquisa original pretende contribuir com o campo de estudos sobre a germanidade no Brasil.

Podemos constatar a existência de alguns estudos acerca da memória de elites empresariais a partir do viés da museologia<sup>12</sup>, bem como alguns estudos de historiadores acerca de instituições de memória de famílias de elite “alemãs” ou sobre a história de vida de seus patronos<sup>13</sup>. Tais estudos, todavia, não estabelecem um distanciamento razoável em relação à narrativa histórica e ao “legado” construído pelas próprias elites e veiculados em suas instituições de memória. No que tange à sociologia das elites, por outro lado, apesar de tal campo teórico-metodológico fundamentar um conjunto abrangente de estudos sobre o tema da consagração social, tal aporte ainda não foi empregado para a análise do objeto proposto – isto é, a memória empresarial e as instituições de memória de elites “alemãs” –, o que explicita a relevância teórica da pesquisa. Em minha visão, a sociologia das elites, estruturada segundo uma perspectiva objetivada e sociológica, pode oferecer subsídios profícuos para a análise da dinâmica social de construção de tais instituições de memória, bem como sobre o fenômeno da dominação social e simbólica por parte de grupos dirigentes, contexto no qual tais entidades de memória se inserem.

Deve-se pontuar que a questão da memória empresarial, no campo da museologia, não se constitui como um tema pacífico. Tenha-se em mente, por exemplo, a repercussão negativa no campo das ciências humanas à exposição encomendada a Maria Cristina Bruno, uma das referências sobre o tema, acerca dos pioneiros da indústria em São Paulo<sup>14</sup>. Trata-se de uma exposição de autoria do ex-reitor da Universidade de São Paulo, Jacques Marcovitch, que contou com a participação e a produção de Maria Cristina Bruno. Por

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, os trabalhos de Seyferth (2002) e Gertz (1987), para mencionar apenas dois dos principais estudiosos do tema.

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, o trabalho de Marcovitch e Bruno (2016).

<sup>13</sup> No que tange ao Instituto Carl Hoepcke, uma das instituições a ser considerada nessa pesquisa, constatamos alguns trabalhos do historiador João Klug a respeito de seu patrono: Klug (1996) e Reis, Oliveira e Klug (1999), sobre a história de vida de Carl Hoepcke; e Klug (1999), sobre uma associação entre Carl Hoepcke e a “identidade marítima” em Florianópolis.

<sup>14</sup> Para uma análise acerca da trajetória da exposição Pioneiros e Empreendedores: A Saga do Desenvolvimento no Brasil, ver Marcovitch e Bruno (2016).

vezes, o investimento acadêmico na memória empresarial acaba tendo um efeito político e social de consagração de membros de elites – destacando o “empreendedorismo”, “pioneirismo” e “inovação” de homens públicos –, ignorando perigosamente as condições sócio-históricas que permitem a atuação profissional bem-sucedida e a consagração de tais agentes. O investimento de elites econômicas na produção e na construção de um “legado” mostra-se, todavia, um empreendimento cada vez mais disseminado e comum. Elites empresariais investem na construção de uma narrativa que busca notabilizar o pioneirismo de agentes ligados à determinada empresa ou família para o desenvolvimento nacional, realizando a inscrição e a consagração de agentes na trajetória histórica de determinado ramo empresarial ou da indústria. Em minha perspectiva, a memória empresarial de elites constitui-se como um objeto privilegiado de análise para a consagração social de elites, bem como para a explicitação dos mecanismos de dominação social nos diversos campos sociais, desde que se empregue uma perspectiva apropriada. Nesse sentido, pautando-se em um ponto de vista objetivado e distanciado, sustento – uma vez mais – que a sociologia das elites pode oferecer um arcabouço teórico-metodológico robusto e profícuo para a análise do fenômeno da memória empresarial e das elites econômicas.

Por fim, além da relevância acadêmica do estudo e da atualidade do debate acerca da memória empresarial, podemos destacar a relevância social da pesquisa. As trajetórias de empresários e famílias de elite “alemãs” no Brasil têm sido alvo de processos de musealização extremamente recentes. Pode-se afirmar que o processo de institucionalização de memórias empresariais representa, atualmente, um investimento disseminado e estratégico às elites e aos grupos dirigentes; ademais, tais instituições de memória mostram-se entidades expressivas na promoção de atividades ligadas à cultura e à memória em seus âmbitos de atuação. Desse modo, um estudo sistemático e abrangente acerca de instituições de memória de elites empresariais pode se mostrar profícuo enquanto uma análise da reconversão de capitais e das estratégias de consagração social de grupos dirigentes, pautadas em um investimento nas esferas da cultura, da história e da memória.

De acordo com o modelo proposto por Heymann (2011), as instituições de memória de elites podem ser resumidas, de modo genérico, a dois tipos básicos: por um lado, instituições que abrigam mais de um arquivo ou fundo documental; por outro, entidades dedicadas exclusivamente à memória de um personagem, isto é, à trajetória de um agente particular. No objeto em análise nessa pesquisa, isto é, nas instituições de memória de famílias empresarias “alemãs” de elite, verificamos um terceiro tipo de instituição de memória, que representa uma espécie de híbrido entre os dois modelos anteriores: trata-se de museus familiares, portanto, coletivos (não individuais), ainda que na maior parte dos casos, tais lugares de memória enfoquem primariamente a trajetória do fundador da

empresa ou ramo de atividade familiar – o que representa, simultaneamente, o fundador da genealogia familiar no Brasil<sup>15</sup>.

Para a análise empírica foram selecionadas, até o momento<sup>16</sup>, três instituições de memória de famílias de elites “alemãs”: o Instituto Carl Hoepcke (Florianópolis), a Fundação Hermann Hering (Blumenau) e o Museu/Parque Malwee (Jaraguá do Sul). Todas as instituições estão radicadas no estado de Santa Catarina, estando localizadas em algumas das principais cidades do estado. Ademais, tais instituições estão situadas em cidades expressivas em termos de imigração e colonização de origem germânica. As entidades constituem-se como museus ou centros de memória fundados por famílias empresariais de origem “alemã” em um período histórico relativamente recente – possuindo, portanto, ligações com empresas de atividade econômica expressiva no cenário catarinense e nacional –, tendo por objetivo a promoção do legado e da memória dos fundadores de tais empresas.

O Instituto Carl Hoepcke (ICH), localizado na cidade de Florianópolis, foi fundado em 7 de junho de 2004. O patrono do Instituto, Carl Franz Albert Hoepcke, nasceu em 1884, em Striesa na Alemanha, e faleceu em 1924. Carl Hoepcke desenvolveu sua trajetória profissional em Desterro (atualmente Florianópolis), atuando nas áreas do comércio, da indústria e da navegação, sendo o fundador da Empresa Nacional de Navegação Hoepcke (ENNH). Segundo a entidade, Carl Hoepcke foi descrito como “[...] o homem mais moderno de Santa Catarina, em todos os tempos, inclusive os atuais”, além de ter estabelecido “[...] as condições necessárias para a industrialização e o desenvolvimento do Estado de Santa Catarina”. O Instituto tem por objetivo promover a cultura geral, além de preservar o patrimônio histórico (material e imaterial) que envolve a memória de seu patrono e, “por consequência a imigração alemã, cenário em que esta história se desenvolveu”. O ICH atua

<sup>15</sup> A oposição entre a criação de um lugar próprio para a guarda de arquivos e objetos ou sua cessão a instituições de memória pré-existent é uma questão importante. No nosso caso, em se tratando de elites na esfera da economia, é relativamente simples compreender a predominância da criação de espaços de memória próprios e privados à guarda de arquivos e objetos, geridos pela própria família, em função da disponibilidade de recursos de tais grupos familiares.

<sup>16</sup> Deve-se salientar que o mapeamento momentâneo de instituições de memória integrantes do corpo empírico a ser analisado nessa pesquisa é parcial, e será complementado. O atual estágio da pesquisa se encontra, precisamente, em tal esforço de mapeamento. As instituições de memória elencadas expressam a relação de maior familiaridade que o presente pesquisador possui em relação ao estado de Santa Catarina. Mostra-se indispensável, todavia, a realização de um levantamento detalhado de instituições de memória ligadas a famílias “alemãs” com atuação na esfera da indústria e do comércio, para o delineamento adequado das entidades que irão integrar o corpo empírico da pesquisa. Pode-se afirmar, por ora, que a pesquisa enfocará instituições localizadas nos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, em que se verificou o fenômeno da imigração de origem alemã de modo expressivo e abrangente. Não obstante, serão mapeadas e avaliadas instituições de memória localizadas em outras unidades federativas em que se constatou a imigração de alemães, tais como Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Após um mapeamento do conjunto de instituições de memória de famílias “alemãs” de elite e uma aproximação maior com o campo de pesquisa, será possível definir com precisão os lugares de memória que possibilitarão uma análise mais profícua à pesquisa – seja por sua exemplaridade ou por sua excepcionalidade –, procedimento que nos permitirá esboçar um quadro representativo e sistemático de tais instituições de memória no território brasileiro.

também na organização de publicações e simpósios sobre a temática da imigração alemã. O Instituto comporta o Centro Cultural Ruth Hoepcke da Silva, centro de documentação e memória, com objetos e documentos ligados à empresa Hoepcke e ao processo de imigração alemã para o Brasil. O Centro fica localizado na antiga residência de Aderbal Ramos da Silva (ex-governador catarinense) e sua esposa Ruth Hoepcke da Silva, neta de Carl Hoepcke. O ICH foi um projeto capitaneado pelas bisnetas do patrono da entidade, Annita e Silvia Hoepcke da Silva<sup>17</sup>.

A Fundação Hermann Hering, localizada na cidade de Blumenau, tem como linhas de atuação o Museu Hering e um Centro de Memória. Além da preservação da memória da família e da empresa Hering, a Fundação atua com projetos educacionais e com o “empreendedorismo.” O Museu, fundado em 30 de novembro de 2010, foi financiado com o apoio da Lei de Incentivo à Cultura e é patrocinado pela Cia. Hering, importante indústria têxtil catarinense. O Museu é nomeado em homenagem a Hermann Hering, fundador da Companhia Hering, que imigrou para o Brasil em 1878. O Museu atua na promoção de debates e na organização de publicações sobre temas relativos à cultura, à museologia e à moda. O arquivo abrigado no Museu abrange dois fundos: “família” e “companhia”, o que demonstra a imbricação entre ambas na constituição desse espaço de memória. Por sua vez, o Centro de Memória possui mais de 24 mil itens no acervo, tais como fotografias, documentos, livros e maquinário. A constituição de tal acervo foi resultado principalmente do trabalho de Ingo Wolfgang Hering, neto de Hermann Hering<sup>18</sup>.

O Parque Malwee, fundado em 1978, e o Museu Malwee, fundado em 1988, são instituições ligadas ao Grupo Malwee, radicado na cidade de Jaraguá do Sul. O Grupo Malwee foi fundado em 1968, a partir da Firma Weege, datada de 1906. A Weege foi fundada por Wilhelm e Bertha Weege, atuando no ramo do comércio de alimentos e frigoríficos. Em 1968, sob a direção de Wolfgang Weege, a empresa adentra no ramo têxtil. O Parque, criado com o objetivo de promover a preservação ambiental e a valorização da natureza, é um espaço amplo que recebe variadas atividades culturais e recreativas. No interior do Parque está localizado o Museu Wolfgang Weege, idealizado por Wandér Weege. O Museu é composto por objetos do cotidiano, direcionando seu foco na “vida doméstica”. Ademais, a Malwee é uma notória incentivadora de práticas culturais germânicas, como se verifica especialmente no tocante à prática da dança folclórica “alemã”<sup>19</sup>. A Malwee é uma empresa fundada em período recente se comparada às duas empresas analisadas anteriormente, embora possua a instituição de memória mais antiga

<sup>17</sup> Informações extraídas do folheto informativo do ICH, de conversas com a presidente da entidade, Annita Hoepcke da Silva, e seu superintendente, Max José Müller. Mais informações estão disponíveis no site da entidade: <<http://www.institutocarlhoepcke.com.br/>>. Acesso em: 7 Jun. 2017.

<sup>18</sup> Informações extraídas do site da entidade: <<http://fundacaohermannhering.org.br/>>. Acesso em: 7 Jun. 2017.

<sup>19</sup> Sobre esse ponto, ver Voigt (2018, p. 193; 217-8).

dentre as entidades analisadas. O pioneirismo da empresa é promovido por meio de um discurso que evidencia a “adoção de práticas sustentáveis”<sup>20</sup>.

## MÉTODOS E TÉCNICAS DE PESQUISA

As principais técnicas a serem empregadas e articuladas nessa pesquisa são a descrição etnográfica de instituições de memória, a entrevista com agentes ligados à administração e gestão de tais instituições e a análise documental. No que tange à descrição etnográfica da narrativa museal e expográfica das instituições de memória, utilizar-me-ei de técnicas e teorias oriundas dos campos disciplinares da história e da antropologia, notadamente os estudos de cultural material (APPADURAI, 2008) e a antropologia dos objetos (GONÇALVES, 2007). A utilização de tais perspectivas metodológicas permitirá o estabelecimento de um diálogo interdisciplinar entre os campos da sociologia, da história e da antropologia.

Os estudos de cultura material (APPADURAI, 2008) enfocam a “trajetória social” e a “história de vida” de mercadorias, arquivos e artefatos culturais, enfocando os usos sociais de acervos e objetos. Tal perspectiva mostra-se profícua para a análise da narrativa expográfica<sup>21</sup> dos lugares de memória de elites, na medida em que enfatiza que acervos e exposições são *construções sociais*. Ademais, a cultura material mostrar-se-á profícua para a identificação dos acervos constitutivos das instituições de memória de famílias empresariais “alemãs” de elite, bem como para a análise dos processos sociais de aquisição e de composição do acervo de tais instituições de memória.

Em tal perspectiva, é central focar a trajetória de objetos que compõem museus e coleções – deslindando as relações sociais adjacentes aos objetos e os mecanismos de produção de valor e sentido associados às “coisas” históricas –, ao invés de centralizar a análise em determinada mercadoria ou objeto museal, como se possuísse um valor intrínseco e em si mesmo – seja econômico, estético ou histórico. A proposta de Appadurai (2008) dirige-se a uma análise da biografia social de arquivos e acervos, analisando sua trajetória e circulação sociais – isto é, sua “vida social”. Tal análise da trajetória social das “coisas” permite a compreensão de seu contexto humano e social correlato. De modo geral, Appadurai (2008) desenvolve uma análise contrária à perspectiva que encara os

<sup>20</sup> Informações extraídas do site da empresa: <<http://www.grupomalwee.com.br/sobre-o-grupo/>> e <<http://www.grupomalwee.com.br/n/parque-malwee-lazer-e-cultura-em-meio-a-natureza-exuberante/>>, acesso em: 7 Jun. 2017; e da página da Fundação Catarinense de Cultura (FCC):

<<http://www.fcc.sc.gov.br/patrimoniocultural/?mod=pagina&id=14766>>, acesso em: 7 Jun. 2017.

<sup>21</sup> Tendo em mente que as narrativas de instituições de memória são, em última instância, narrativas, deve-se levar em conta aquilo que Bourdieu (2006) definiu como ilusão biográfica, isto é, a construção de coerência e linearidade ex post facto às narrativas biográficas.

objetos como entidades inertes, “mudas”, desprovidas de existência social; de acordo com o autor, o sentido e o valor de determinado objeto não podem ser definidos apenas pela mediação de agentes humanos em determinado momento da experiência histórica, na medida em que os objetos têm trajetórias e uma vida social própria.

Na perspectiva de Appadurai (2008), a criação de valor para um objeto depende de estratégias individuais e institucionais, um processo necessariamente *político*. Em tal perspectiva, analisar como um objeto adquire valor é analisar os distintos “regimes de valor” – histórica e espacialmente referenciados – pelos quais o objeto circulou. Na medida em que as instituições de memória de elites empresariais na maior parte dos casos possuem objetos utilizados por indústrias no passado, que possuíam valor *econômico* e *produtivo*, compreende-se que atualmente tais objetos passam por um processo de transfiguração, transformando-se em artefatos de valor *cultural*, o que implica uma reorientação dos sentidos do valor dos objetos em função da mudança de regimes de valor.

No tocante à entrevista enquanto técnica de pesquisa, pode-se defini-la como: “um processo de interação social entre duas pessoas na qual uma delas, o entrevistador, tem por objetivo a obtenção de informações por parte do outro, o entrevistado”. (HAGUETTE, 1999, p. 86). Seguindo a argumentação de Poupart (2008), procurarei compreender o material produzido pela entrevista como uma co-construção entre entrevistado e entrevistador. As entrevistas serão realizadas a partir de um roteiro semiestruturado. Ademais, irei realizar uma negociação com os sujeitos de pesquisa, visando registrar as entrevistas em vídeo, e solicitando a assinatura de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

No que tange à análise da trajetória social e da história de vida dos personagens que são alvo da construção de “legado” por parte das instituições de memória, será necessário cotejar as narrativas produtivas pelas instituições de memória – em exposições museográficas (narrativa museal) e entrevistas (história oral) – com uma análise documental e com a técnica da prosopografia<sup>22</sup>. Nesse sentido, no tocante aos patronos das instituições de memória e demais membros de famílias empresariais de elites, é imperioso identificar elementos como a origem social – se eram alemães natos ou teuto-brasileiros –, como adquiram capitais e recursos, em quais esferas sociais tiveram atuação, se possuíam inserção na política, e assim por diante<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> A prosopografia – ou “biografia coletiva”, ou “análise de carreiras” – é uma técnica que possibilita a análise da origem social e da trajetória dos agentes, isto é, das posições e tomadas de posição dos agentes ao longo do tempo. Para apontamentos sobre a abordagem, ver Stone (2011). Para trabalhos que empregam este tipo de abordagem, ver Love e Barickman (2006) e Canêdo (2013).

<sup>23</sup> Deve-se ter em mente que a consagração social e o êxito em carreiras empresariais não se explicam apenas em termos profissionais – a despeito do “discurso meritocrático” –, o que o próprio investimento nas esferas da cultura e da memória – isto é, a criação de instituições de memória – comprova.

## ALGUNS RESULTADOS PRELIMINARES

Alguns elementos mostram-se estruturantes e recorrentes nas narrativas e nos discursos produzidos pelas instituições de memória de famílias “alemãs” de elite. Em primeiro lugar, destaca-se a ênfase no “pioneirismo”, no “empreendedorismo” e na centralidade atribuída aos patronos das entidades para o desenvolvimento econômico e social da região e do país. Assim, o pioneirismo e o caráter “precursor” e “moderno” dos fundadores das empresas configuram-se como um elemento central ao discurso memorialista produzido por tais entidades, bem como ao “legado” que buscam associar à empresa, à família e ao patrono das instituições. De modo geral, o discurso do pioneirismo é bastante recorrente nas memórias produzidas por teuto-brasileiros<sup>24</sup> e, via de regra, opera um apagamento da história e da participação de agentes de outros grupos étnicos na formação social de cidades e estados<sup>25</sup>.

Em segundo lugar, podemos constatar em tais instituições uma imbricação entre a memória familiar e empresarial e a experiência da “germanidade” ou “teuto-brasilidade”<sup>26</sup>. Como argumenta Heymann (2011) no tocante a seu objeto de análise, a preservação e a institucionalização dos arquivos pessoais de homens públicos se inserem em um esforço mais amplo de inscrição e de preservação da memória nacional; no nosso caso, a institucionalização de arquivos pessoais, familiares e empresariais de elites “alemãs” tem por objetivo a preservação e a promoção da memória sobre a imigração e a colonização germânica no Brasil. Ademais, como argumenta Pollak (1992), a memória e a identidade são experiências indissociáveis. Nesse sentido, o investimento na memória por tais famílias de elite implica simultaneamente a construção de uma identidade – no sentido de *imagem de si, para si e para os outros* – e, ao mesmo tempo, a construção e a promoção de uma definição de “etnicidade germânica” – em que usualmente ressoam elementos como a “ética do trabalho”, o “pioneirismo” e a “ideologia de progresso”; tal investimento, em última instância, representa um esforço de apropriação da “germanidade” e da “teuto-brasilidade” por tais instituições, visando associar tais noções à trajetória social e ao legado dos membros dos grupos dirigentes que tais entidades visam promover e consagrar.

Em terceiro lugar, as instituições de memória de famílias de elite “alemãs” representam um *locus* privilegiado de análise acerca do “dever de memória” em relação a

<sup>24</sup> Sobre esse ponto, ver meu trabalho: Voigt (2017, p. 30-1).

<sup>25</sup> O discurso do pioneirismo dos imigrantes alemães opera um apagamento, notadamente, dos grupos indígenas. Em uma análise enfocando o caso de Santa Catarina, Florit et al. (2016) destacam o processo de invisibilidade de comunidades indígenas no discurso e na memória oficiais, defendendo uma perspectiva de justiça ambiental e de reconhecimento da história dos índios na região do Vale do Itajaí.

<sup>26</sup> A noção de “teuto-brasileiro”, envolta em relações de poder e resultado de um longo processo de definição, institucionalização e invenção, é utilizada para expressar a etnicidade construída pelos descendentes de imigrantes de alemães no Brasil. (ver VOIGT, 2008).

eventos estigmatizadores e traumáticos. Com base no modelo figuracional estabelecidos-*outsiders* proposto por Norbert Elias (ELIAS e SCOTSON, 2000), pode-se afirmar que a condição do grupo étnico alemão no Brasil, bem como os investimentos na consagração da trajetória de membros de elite, situam-se indubitavelmente no polo “estabelecido”. O esforço de consagração social por meio da criação de lugares de memória e museus é, inegavelmente, uma prática de “estabelecidos”, não de *outsiders*. Todavia, como se sabe, durante o Estado Novo (1937-1945), imigrantes e descendentes de alemães foram alvo de uma campanha de nacionalização que, dentre outras iniciativas, proibiu o emprego do idioma alemão em território nacional, operou uma nacionalização forçada dos chamados “quistos étnicos” e disseminou um estigma generalizado que associava a “germanidade” ao nazismo, processos que, em última instância, representaram práticas de violência de Estado e até mesmo tortura em relação a membros do grupo étnico alemão<sup>27</sup>. Utilizando-se da terminologia formulada por Norbert Elias, podemos afirmar que durante o Estado Novo os “alemães” no Brasil constituíram-se como um grupo *outsider*, representando uma ameaça anômica à autoimagem, à coesão social e aos valores estabelecidos<sup>28</sup>. Nas instituições de memória de famílias de elite “alemãs”, o dever de memória em relação às campanhas de nacionalização mostra-se um elemento estruturante da narrativa histórica produzida e veiculada pelas entidades. Tais centros de memória trabalham diretamente com o tema – como é o caso notadamente do Instituto Carl Hoepcke –, visando desconstruir o estigma associado aos imigrantes alemães, bem como produzir memória acerca dos eventos estigmatizantes e traumáticos desenrolados durante o Governo Vargas. Assim, analisar de que modo tais instituições de memória definem e lidam com a questão do Estado Novo, possibilitará explicitar de que modo as elites empresariais do grupo étnico “alemão” enquadram uma memória marcada pela estigmatização, pela perseguição política e pelo trauma.

Em quarto e último lugar, as instituições de memória de famílias de elite “alemãs” possibilitam uma análise profícua acerca das relações e assimetrias de gênero. Em seu estudo sobre o arquivo pessoal de Alzira Vargas do Amaral Peixoto, filha de Getúlio Vargas, Nedel (2014) destaca o papel de Alzira como guardiã da memória de Vargas. Alzira teve uma atuação destacada como arquivista e biógrafa do pai. Ademais, Nedel (2014) salienta a importância do papel feminino, na condição de mulher e filha, para a atuação política de Alzira, considerada uma personagem influente, ainda que sempre tenha atuado nos “bastidores” da política. Segundo a autora, o papel de mulheres na

<sup>27</sup> Há uma extensa bibliografia sobre o tema. Ver, por exemplo, Fáveri (2002), Geraldo (2009) e Gertz (1987).

<sup>28</sup> Para uma aplicação e problematização do modelo figuracional estabelecidos-*outsiders* no tocante ao grupo étnico alemão e à memória do Estado Novo, ver meu trabalho prévio (VOIGT, 2017), especialmente o último capítulo (p. 123-156), que analisa o fenômeno da incorporação e da rejeição do estigma do alemão nazista por parte de teuto-brasileiros.

sustentação do legado de homens públicos e membros de elites está ligado a uma posição historicamente construída de subalternidade nas esferas da política, da economia e no espaço público como um todo. De modo geral, é extremamente habitual verificarmos a atuação de mulheres como gestoras do patrimônio histórico e da memória familiar. No que tange às instituições de memória de elites “alemãs”, pode-se afirmar que tais espaços são destinados à preservação da memória de “homens públicos”, patronos de empresas e fundadores de genealogias familiares. No que tange ao investimento e à gestão de tais instituições, todavia, verifica-se uma forte presença *feminina*, o que pode se explicado se considerarmos que as principais posições na esfera da economia e os cargos diretivos em empresas são destinados e ocupados pelos herdeiros *homens* de famílias de elite.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. *A fabricação do imortal: memória, história e estratégias de consagração no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco / Lapa, 1996.

APPADURAI, Arjun. Introdução: Mercadorias e a política de valor. In: \_\_\_\_ (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói (RJ): Editora da UFF, 2008. p. 15-88.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.

\_\_\_\_\_. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. O capital social – notas provisórias. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998a. p. 65-69.

\_\_\_\_\_. Os três estados do capital cultural. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998b. p. 71-79.

CANÊDO, Letícia B.. Herdeiros, militantes, cientistas políticos: socialização e politização dos grupos dirigentes no Brasil (1964-2010). In: CANÊDO, Letícia B.; TOMIZAKI, Kimi; GARCIA JR., Afrânio R.. (Orgs.). *Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização*. São Paulo: Hucitec, 2013. p. 53-90.

CORADINI, Odaci L.. *Em nome de quem? Recursos sociais no recrutamento de elites políticas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. Grandes famílias e elite “profissional” na medicina no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, Nov./1996 - Fev./1997, p. 425-466.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FÁVERI, Marlene de. *Memórias de uma (outra) guerra: cotidiano e medo durante a segunda guerra em Santa Catarina*. 2002. 392 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, SC.

FLORIT, Luciano F.; OLIVEIRA, Lilian B.; FLEURI, Reinaldo M.; WARTHA, Rodrigo. Índios do “Vale Europeu”: Justiça ambiental e território no Sul do Brasil. *Novos Cadernos NAEA*, Belém (PA), v. 19, n. 2, Maio/Ago. 2016, p. 21-41.

GERALDO, Endrica. O combate contra os “quistos étnicos”: identidade, assimilação e política imigratória no Estado Novo. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, 2009, p. 171-187.

GERTZ, René E.. *O fascismo no sul do Brasil: germanismo, nazismo, integralismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

GONÇALVES, José Reginaldo S.. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura / Garamond, 2007.

HAGUETTE, Maria Teresa Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HEYMANN, Luciana Q.. Memórias da elite: arquivos, instituições e projetos memoriais. *Pós Ciências Sociais*, São Luís (MA), v. 8, n. 15, Jan./Jul. 2011, p. 77-96.

\_\_\_\_\_. O *devoir de mémoire* na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos. In: GOMES, Angela de Castro (Org.). *Direitos e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 15-43.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence O. (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KLUG, João. A “Empresa Nacional de Navegação Hoepcke” e Identidade Marítima de Florianópolis. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 20., 1999. Florianópolis, SC. *História / Fronteiras: programa e resumos*. Florianópolis: ANPUH / UFSC, 1999. p. 452.

\_\_\_\_\_. Fragmentos de Vida: Carl Hoepcke e a Germanidade em Santa Catarina. *Revista Catarinense de História*, Florianópolis, v. 4, 1996, p. 49-59.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: \_\_\_\_\_. *História e Memória*. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 525-541.

LOVE, Joseph L.; BARICKMAN, Bert J.. Elites regionais. In: HEINZ, Flávio M. (Org.). *Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 77-97.

MARCOVITCH, Jacques; BRUNO, Maria Cristina O. (Orgs.). *O Brasil reencontra os pioneiros: textos e contextos regionais*. São Paulo: EDUSP, 2016.

NEDEL, Letícia B.. Da sala de jantar à sala de consultas: o arquivo pessoal de Getúlio Vargas nos embates da história política recente. In: TRAVANCAS, I. S.; ROUCHOU, J. R.; HEYMANN, L. Q. (Orgs.). *Arquivos pessoais: reflexões multidisciplinares e experiências de pesquisa*. Rio de Janeiro: FAPERJ / Ed. FGV, 2014. p. 131-164.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História* (Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP), São Paulo, n. 10, Dez. 1993, p. 7-28.

PETRARCA, Fernanda R.. Elites jornalísticas, recursos políticos e atuação profissional no Rio Grande do Sul. *Tomo*, São Cristóvão (SE), n. 13, Jul./Dez. 2008, p. 169-200.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

\_\_\_\_\_. Memória e Identidade Social. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 215-253.

REIS, Eliana T.. Em nome da “cultura”: porta-vozes, mediação e referenciais de políticas públicas no Maranhão. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 3, Set./Dez. 2010, p. 499-523.

REIS, Sara R. P.; OLIVEIRA, Sandra R. R.; KLUG, João. *Carl Hoepcke: A marca de um pioneiro*. Florianópolis: Insular, 1999.

SAINT MARTIN, Monique de. Coesão e diversificação: os descendentes da nobreza na França, no final do século XX. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2002, p. 127-149.

SEIDL, Ernesto. “Intérpretes da história e da cultura”: carreiras religiosas e mediação cultural no Rio Grande do Sul. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 14, n. 26, Dez. 2007, p. 77-110.

\_\_\_\_\_. Estudar os poderosos: a sociologia do poder e das elites. In: SEIDL, Ernesto; GRILL, Igor G. (Orgs.). *As ciências sociais e os espaços da política no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, Mar./Maio 2002, p. 117-149.

STONE, Lawrence. Prosopografia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, Jun. 2011, p. 115-137.

VOIGT, André Fabiano. *A invenção do teuto-brasileiro*. 2008. 204 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, SC.

VOIGT, Lucas. *O devir e os sentidos das memórias de descendentes de alemães em Santa Catarina: Um esboço de sociologia da memória*. Porto Alegre (RS): Multifoco / Luminária Academia, 2017.

VOIGT, Lucas. *O espaço de práticas do folclore “alemão” autêntico no Brasil: Um estudo de sociologia da cultura e das elites*. 2018. 376 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Florianópolis, SC. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/186102/PSOP0612-D.pdf>>.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## APONTAMENTOS INICIAIS DO PROJETO “MULHERES NA PESCA: MAPA DE CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS EM MUNICÍPIOS DO NORTE FLUMINENSE E BAIXADAS LITORÂNEAS”<sup>1</sup>

*Luceni Hellebrandt*<sup>2</sup>

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro<sup>3</sup>

### *Resumo*

Esta comunicação compila resultados preliminares do projeto “Mulheres na pesca: mapa de conflitos socioambientais em municípios do Norte Fluminense e Baixadas Litorâneas”. Com a proposta de identificar como conflitos socioambientais afetam as mulheres que exercem atividades pesqueiras nos sete municípios de abrangência do projeto, a pesquisa desenvolvida por uma equipe multidisciplinar, teve início em abril de 2017, tendo uma rodada de campo exploratório nos meses de novembro e dezembro. Nesta rodada de campo, metodologicamente estruturada através de observação participante e conversas informais, identificamos algumas interlocutoras que relataram impactos socioambientais que afetam seus cotidianos na atividade pesqueira artesanal. Destacamos alguns exemplos como construção de hidrelétricas, poluição dos corpos d’água por grandes empreendimentos e impacto do turismo, que afetam diretamente o estoque pesqueiro e, conseqüentemente, suas atividades, sejam elas de captura, processamento ou comércio de pescados na região. A pesquisa está em andamento, porém estes primeiros resultados demonstram como os conflitos socioambientais afetam também as mulheres de comunidades pesqueiras, utilizando lentes de gênero para desconstruir uma abordagem convencional que identifica a pesca como atividade masculina.

Palavras-chave: mulheres na pesca; gênero e pesca; conflitos socioambiental; Norte Fluminense

### *Abstract*

This communication compiles preliminary results from the project “Women in fishing: map of socio-environmental conflicts in cities from the North Fluminense and Baixadas Litorâneas”. With the objective of identifying how socio-environmental conflicts affect women who are engaged in fishing activities in the seven cities where the project is taking place, the research

---

<sup>1</sup> Pesquisa desenvolvida para atender ao TAC de acordo com o seguinte parâmetro: “A realização do projeto Mulheres na Pesca é uma medida compensatória pelo Termo de Ajustamento de Conduta de responsabilidade da empresa Chevron, conduzido pelo Ministério Público Federal – MPF / RJ, com implementação do Fundo Brasileiro para a Biodiversidade – Funbio”.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH/UFSC). E-mail para contato: luceni.hellebrandt@gmail.com

<sup>3</sup> A autora desenvolve pesquisa de pós-doutorado junto ao Programa de Pós Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (PPGPS/UENF).

developed by a multidisciplinary team began in April 2017 with a round of exploratory field during November and December. In this field round, methodologically structured through participant observation and informal conversations, we identified some interlocutors who reported socio-environmental impacts that affect their daily lives in the artisanal fishing activity. We highlighted some examples, such as the construction of hydroelectric power plants, pollution of water bodies by large enterprises, and tourism impact, which directly affect the fish stock and, consequently, its activities of capture, processing and fish trade in the region. The research is still in progress, but these first results show how socio-environmental conflicts also affect the women in fishing communities, using gender lenses to deconstruct a conventional approach that identifies fishing as a male activity.

Keywords: women in fishing; gender and fisheries; socio-environmental conflicts; North Fluminense

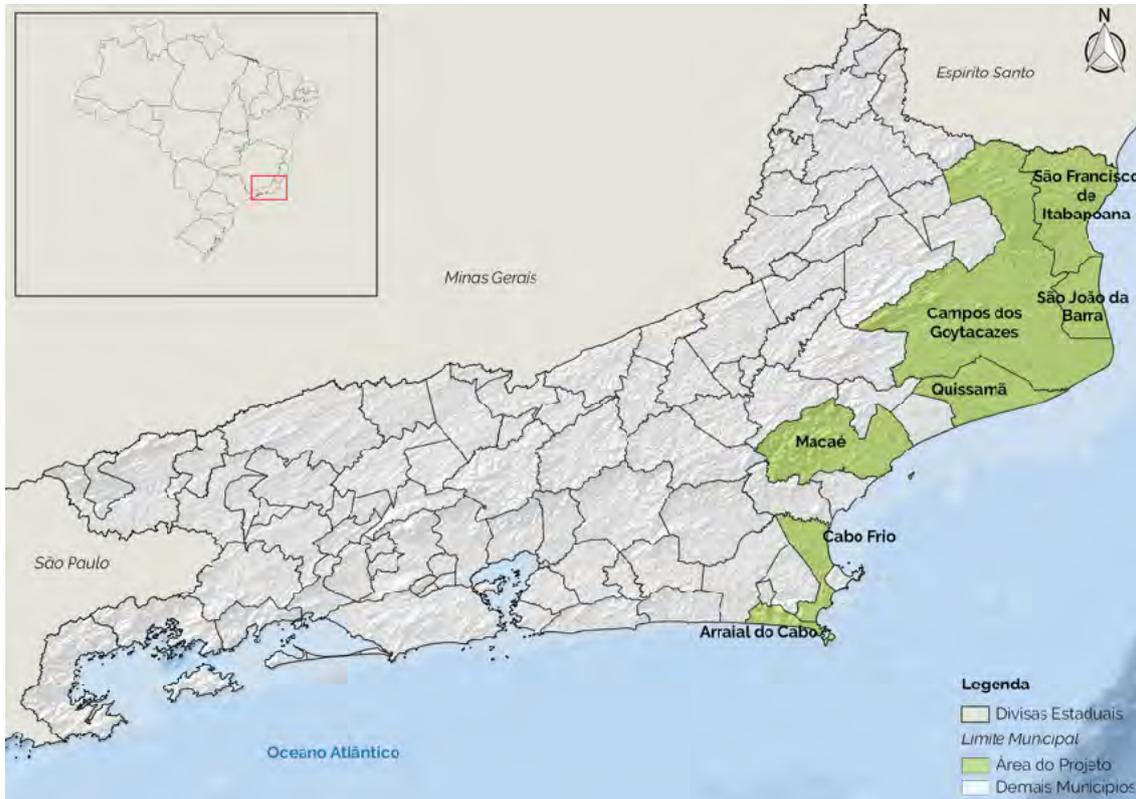
## INTRODUÇÃO

Em novembro de 2011 e março de 2012 ocorreram vazamentos de petróleo no Campo de Frade, Bacia de Campos/RJ, sendo a Chevron Brasil uma das empresas responsáveis pelo derramamento. O vazamento de petróleo impactou diretamente no ambiente, gerando consequências socioeconômicas às populações pesqueiras da região pois, tal como destacam Walter (2010) e Herculano (2012), as populações cujo modo de vida é atrelado à atividade pesqueira artesanal são as mais vulneráveis aos impactos produzidos pela indústria de petróleo e gás natural.

Em setembro de 2013 foi firmado um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) entre a empresa Chevron Brasil e o Ministério Público Federal, Agência Nacional de Petróleo e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis, com gestão financeira do Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO, 2017). A partir dos recursos financeiros oriundos deste TAC, iniciou-se o “Projeto de Apoio à Pesquisa Marinha e Pesqueira no Rio de Janeiro”, composto por 15 subprojetos, entre eles, a pesquisa “Mulheres na pesca: mapa de conflitos socioambientais em municípios do Norte Fluminense e Baixadas Litorâneas”, a qual vou me referir ao longo do texto apenas como “Mulheres na pesca”.

A pesquisa teve início em abril de 2017, sendo desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, no qual ingressei para desenvolver meu estágio de pós-doutoramento atrelado ao projeto “Mulheres na pesca”. Trata-se de uma experiência ainda em desenvolvimento, mas desde seu início teve como proposta de trabalho a formação e atuação de uma equipe multidisciplinar, buscando a discussão interdisciplinar em diferentes níveis, desde estudantes de graduação em iniciação científica, mestrandas, doutorandas, pós-doutorandas e professoras da UENF. Como objetivo geral para investigação, a pesquisa “Mulheres na pesca” busca identificar como conflitos socioambientais afetam as mulheres

que exercem atividades pesqueiras nos sete municípios de abrangência do projeto, a saber: Arraial do Cabo, Cabo Frio, Macaé, Quissamã, Campos dos Goytacazes, São João da Barra e São Francisco de Itabapoana, todos no estado do Rio de Janeiro, conforme pode ser visto na Figura 1.



**Figura 1** - Municípios de abrangência da pesquisa “Mulheres na pesca”  
Fonte: projeto “Mulheres na pesca”

Neste contexto, iniciamos o trabalho de campo visando compreender a dinâmica da pesca artesanal em cada um dos municípios de abrangência da pesquisa, buscando sobretudo a interlocução com mulheres envolvidas na atividade pesqueira das comunidades de estudo. Realizamos uma rodada de campo exploratório, em que passamos de 1 a 2 dias em cada um dos municípios entre os meses de novembro e dezembro de 2017. Iniciamos em maio de 2018 o trabalho de campo mais aprofundado, no qual permanecemos por mais tempo em cada município, realizando observação participante em eventos relacionados à atividade pesqueira, para detectar possíveis informantes-chave para a pesquisa; visitamos as comunidades previamente identificadas em estudo precedente<sup>4</sup>, nas quais contatamos possíveis interlocutoras; e conduzimos entrevistas em profundidade com as interlocutoras,

<sup>4</sup> Nos anos de 2014 a 2016 foi conduzido na mesma região de estudo do “Mulheres na pesca” um survey com o propósito de realizar um mapeamento socioeconômico de indivíduos pertencentes à categoria de pescadores artesanais e seus familiares. O survey foi desenvolvido no âmbito do Programa de Educação Ambiental PESCARTE e pode ser conferido em detalhes em Timóteo (2016).

utilizando como técnica a investigação da história de vida. Até o momento deste texto, conseguimos fazer este campo mais intenso em 3 dos 7 municípios de abrangência da pesquisa, que tem previsão de término em abril de 2019. Destas atividades de campo, algumas reflexões já foram possíveis, as quais discorro neste texto.

## DESAFIOS DA PESQUISA

Observar a pesca de pequena escala e compreender sua importância cultural e socioeconômica pela ótica das mulheres é uma proposição que diferencia a proposta da pesquisa “Mulheres na pesca” e tem vistas a contribuir nos estudos sobre gênero e pesca. O universo pesqueiro é socialmente e legalmente percebido como um universo masculino (HELLEBRANDT; RIAL; LEITÃO, 2016; LEITÃO, 2013; MANESCHY; SIQUEIRA; ÁLVARES, 2012), no qual as mulheres são invisíveis e a pesquisa científica, quando *gender-blind*, contribui para a manutenção desta invisibilização, seja através da falta de registros estatísticos que pontuem a atuação das mulheres na atividade pesqueira, ou ainda mesmo pela postura de pesquisadores quando de seus trabalhos de campo, ignorando a atuação das mulheres no universo de estudo (BENNET, 2005). Além destas questões que invisibilizam as mulheres na atividade pesqueira, um fato que contribui para a percepção da pesca como universo masculino é o foco da gestão nas atividades de captura, onde a presença predominante é de homens.

Diversos são os fatores que explicam a presença masculina predominante na atividade de captura, sobretudo quando é feita em ambiente marítimo. Furtado (2004), por exemplo, atribui esta divisão sexual à questão da masculinidade e da honra. As mulheres não adentram ambientes *arriscosos*<sup>5</sup> como o mar, “espaço de heroização dos homens”, eles sim, devem fazê-lo. Assim, as mulheres pescam em ambientes menos perigosos, tais como ecossistemas ribeirinhos. Estabelece-se um modelo bipolar de divisão do trabalho relacionando em opostos mar *versus* terra. Por um lado “o mar aparece como um espaço principalmente ou exclusivamente masculino, onde ocorrem as atividades tidas como as mais significativas para a economia do grupo” e no seu oposto “em terra, o elemento que se destaca é a mulher, atuando num espaço onde são realizadas as atividades consideradas de importância ‘menor’, as do espaço doméstico [...] e até mesmo aquelas realizadas nas beiras de praia.” (ALENCAR, 1993, p. 66).

A economia do cuidado (*care*) explica também a predominância de mulheres em atividades que podem ser executadas em/ou próximo às casas (FAO, 2018). Trabalhar em casa permite o trabalho doméstico.<sup>6</sup> Na divisão sexual do trabalho, que divide e

<sup>5</sup> Grifo no original: Furtado (2004).

<sup>6</sup> Trabalho doméstico é “um conjunto de tarefas relacionadas ao cuidado das pessoas e que são executadas no contexto da família - domicílio conjugal e parentela - trabalho gratuito realizado essencialmente por mulheres” (FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, 2009, p. 257).

hierarquiza as atividades, atribuindo a esfera produtiva e valorizada aos homens, o espaço em que mulheres executam suas atividades pesqueiras é invisível. Logo, o trabalho é invisível. Quando o trabalho é realizado “fora”, outras pessoas podem ver, é uma marca, um trabalho executado, diferente do trabalho doméstico e daquele realizado no âmbito do lar, que deve ser constantemente refeito e é “marcado pela transitoriedade, pela repetição e pelo não-reconhecimento”, permanecendo invisível aos olhos das outras pessoas. Mesmo quando é um trabalho produtivo - aquele que gera renda (LAGO, 2006, p. 249).

Uma outra explicação é a regulamentação da atividade no caso brasileiro. Somente em 2009 passa a se considerar toda a cadeia produtiva como atividade pesqueira artesanal, executada em regime de economia familiar. Maneschy (2013) destaca que a Lei nº 11.959 de 29 de junho de 2009, conhecida como “Lei da Pesca”, traz no Artigo 4º a definição de atividade pesqueira como aquela que compreende “os trabalhos de confecção e de reparos de artes e petrechos de pesca, os reparos realizados em embarcações de pequeno porte e o processamento do produto da pesca artesanal”. Em 2015<sup>7</sup>, estas atividades passam a serem legalmente denominadas de “atividades de apoio a pesca” e com o Decreto nº 8.967, de 2017 estas atividades desaparecem enquanto categoria de inscrição no Registro Geral da Atividade Pesqueira (HELLEBRANDT, 2017, p. 49).

Estas três explicações corroboram a dificuldade para o reconhecimento das mulheres enquanto trabalhadoras na atividade pesqueira, de forma que o primeiro grande desafio da pesquisa foi ampliar a percepção das pessoas envolvidas sobre a participação das mulheres no universo pesqueiro. A terminologia inicialmente utilizada de “mulheres pescadoras” foi expandida para “mulheres na atividade pesqueira”, com o intuito de englobar também aquelas trabalhadoras da pesca em etapas de pré e pós captura, como conserto de petrechos de pesca, beneficiamento de pescados e comercialização.

Também, logo nos primeiros contatos com as interlocutoras foi possível identificar uma necessidade de adaptação metodológica para responder ao objetivo teórico do projeto. Na fase inicial da pesquisa, anterior ao trabalho de campo, fizemos diversos encontros da equipe para a realização de um grupo de estudos com a finalidade de entendermos os conceitos de “conflito” e “conflito socioambiental”, centrais ao proposto pela pesquisa.

Uma vez em campo logo contatamos que o termo “conflito” é um conceito acadêmico, identificado e discutido como tal entre colegas do meio teórico das seguintes formas:

---

<sup>7</sup> O termo “atividade de apoio à pesca” surge no Art. 2º - categorias de inscrição do RGP do Decreto nº 8.425, de 31 de março de 2015 (base para a Lei 13.134, de 16 de junho de 2015), mas é revogado pelo Decreto nº 8.967, de 23 de janeiro de 2017:

[texto revogado] VIII - trabalhador e trabalhadora de apoio à pesca artesanal - pessoa física que, de forma autônoma ou em regime de economia familiar, com meios de produção próprios ou mediante contrato de parceria, exerce trabalhos de confecção e de reparos de artes e petrechos de pesca, de reparos em embarcações de pesca de pequeno porte ou atua no processamento do produto da pesca artesanal; (Revogado pelo Decreto no 8.967, de 2017) (BRASIL, 2015)

Segundo Acselrad (2004), devemos entender por conflito socioambiental aquelas disputas que envolvem grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem ameaçada a continuidade de suas formas de apropriação, por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – em decorrência do exercício das práticas de outros grupos.

Para evitar o uso impreciso da categoria conflito, recorrente nas ciências sociais, faz-se necessário diferenciar a *simples existência de expectativas sociais divergentes* – como a mera existência de modos e padrões diferenciados de uso e significação dos recursos naturais – da *comunicação efetiva destas expectativas contraditórias na prática social* (LUHMANN, 1997). O uso impreciso da categoria tende a chamar de conflito a mera existência de expectativas divergentes, lançando mão do adjetivo “latente” para dar conta do fato de que esta divergência não chega a se constituir em prática social de negação mútua. Portanto, para evita-lo, é imprescindível entender por conflito apenas as situações sociais em que um conjunto determinado de expectativas de conduta comunicadas na prática social é confrontado com outro conjunto de expectativas. O conflito é uma prática social que só existe quando alguém diz “não” às pretensões do outro. (MARTINEZ et. al, 2016, p. 6 - 7)

Anthony Giddens, por exemplo, apresenta em seu livro “Sociology” uma definição de conflito como “antagonismo entre indivíduos ou grupos na sociedade” (GIDDENS, 2000, p. 732). No Dicionário de Política organizado por Norberto Bobbio, conflito é definido como “o choque para o acesso e distribuição de recursos escassos”, e este se dá a partir da “interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades” (PASQUINO, 2002, p. 225). Esta definição nos remete a observar que Pasquino define conflito como uma forma de interação. Da mesma forma que a cooperação, o conflito é uma interação entre atores sociais. Ao interagirem em busca de seus objetivos, que podem incluir o controle sobre recursos escassos, estabelecem-se os conflitos.

Na prática, conflitos podem se manifestar em situações não descritas pelos teóricos citados acima. Nas conversas com as mulheres, a palavra “conflito” não vem surgindo de forma espontânea e, quando motivada, acaba sendo interpretada como uma expressão física de uma disputa. Assim, passamos a entender que precisamos identificar nos discursos (através da análise das conversas gravadas com as interlocutoras) a forma como a disputa pelos recursos se materializa no cotidiano destas mulheres, mesmo que elas não explicitem como um conflito, e não necessariamente também estando latente, ou existindo uma interação entre atores sociais facilmente perceptível, tampouco que tenham dito um “não”, conforme defendido por alguns teóricos.

Há um grande desafio nesta pesquisa de conseguir apontar exclusivamente quais situações do cotidiano das mulheres estão relacionadas aos conflitos socioambientais, ou talvez conseguir mensurar a relação, uma vez que muitas situações cotidianas podem ter relação com conflitos socioambientais. Cito como exemplo a questão da saúde ocupacional

na atividade pesqueira que exploro em outros momentos<sup>8</sup>. Num primeiro olhar, talvez não consideraria um relato de depressão de uma pescadora como um conflito socioambiental, porém ao aprofundar na conversa e perceber que ela associou a depressão com a preocupação de segurança alimentar para si e seus filhos, em decorrência da escassez de pescado no ambiente lagunar em que vive, a relação se estabelece. Neste caso específico, uma das causas da escassez de pescado em Beira de Lagoa - comunidade pesqueira do município de Quissamã - é o controle da água por parte de fazendeiros que operam comportas de barragens de acordo com suas necessidades, em detrimento à população que depende de um ambiente aquático sadio e abundante para garantir a produção pesqueira. Isso que nem estou considerando nesta breve observação os contaminantes químicos provenientes de outras atividades e que, certamente, impactam diretamente na saúde daquela população.

## RESULTADOS PRELIMINARES

Aponto aqui algumas observações sobre o trabalho de campo realizado até o momento, sobretudo nos municípios de Quissamã e São Francisco de Itabapoana, onde tive oportunidade de conduzir a equipe e as atividades de investigação. A condução da pesquisa de campo em São João da Barra está vinculada ao desenvolvimento de uma tese de doutoramento<sup>9</sup>. Os outros municípios tiveram até o momento somente a rodada de campo exploratória, como fiz referência anteriormente.

Quissamã é um município que dista 240 Km da capital do estado do Rio de Janeiro. No censo de 2010 possuía 20.424 habitantes (IBGE, 2010), dos quais foram identificados 437 pescadores(as) pelo PEA-PESCARTE (confira nota de rodapé 4). Em nosso campo entrevistamos 8 mulheres que desenvolvem atividade pesqueira artesanal, em três comunidades do município: Barra do Furado, Beira de Lagoa e Centro. Barra do Furado é a única das três onde ocorre a pesca marítima, mas onde também ocorre pesca de água doce, assim como em Beira de Lagoa e Centro. Como destaquei anteriormente, apoiada em estudos prévios sobre gênero e pesca, as mulheres pescam mais em águas

<sup>8</sup> Aponte aqui apenas a depressão, das questões de saúde identificadas até o momento em nossa pesquisa. Outros relatos apontaram ainda problemas relacionados à exposição ao sol e altos a extremo índices de raios ultravioleta, bem como a relação com a dor crônica nos casos de problemas de coluna e lesões por esforço repetitivo decorrentes da atividade pesqueira. Uma reflexão inicial sobre estas questões pode ser conferida em Hellebrandt; Martinez (2018).

<sup>9</sup> “A cooperativa ‘Arte Peixe’ beneficia e processa pescados (camarão e tilápia), transformando-os em linguça de camarão, linguça de peixe, hambúrguer de peixe, croquete de camarão, croquete de peixe e quibe de peixe.” - trecho retirado do projeto de pesquisa apresentado à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação (Doutorado) em Políticas Sociais, da Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF, em abril de 2018, de autoria de Suelen Ribeiro de Souza.

interiores. Todas as três comunidades enfrentam questões ambientais que impactam diretamente a pesca. O rio onde pescam encontra-se assoreado por conta de instalações de PCHs (Pequenas Centrais Hidrelétricas) ao longo do Rio Itabapoana. Somado a isto, os fazendeiros da região desviam água para seus interesses e/ou controlam as comportas das barragens existentes. O controle do acesso e uso da água enquanto recurso natural é uma questão forte neste município. Outra forma de controle se dá através do cercamento elétrico da Lagoa Feia. Para acessar o corpo d'água e poder pescar, nossas interlocutoras precisam negociar com o fazendeiro “dono” da propriedade que margeia a lagoa, pedindo passagem, ou, se bem relacionada, obtendo a posse de uma chave da porteira, e assim não correndo o risco de ser eletrocutada (Figura 2).



Figura 2 - Propriedade rural cercando e impedindo o acesso à lagoa em Beira de Lagoa - Quissamã / RJ.  
Fonte: arquivo pessoal

Em São Francisco de Itabapoana, a escassez do pescado também é fato. Distante 325 Km da capital do estado do Rio de Janeiro, o município faz divisa com o estado do Espírito Santo e tinha 41.354 habitantes no censo de 2010 (IBGE, 2010), sendo 3.055 pescadores(as) identificados no *survey* do PEA-PESCARTE (confira nota de rodapé 4). Lá entrevistamos outras 15 mulheres, nas comunidades de Lagoa Feia, Barra de Itabapoana, Quilombo da Barrinha, Guaxindiba e Gargaú. O impacto da construção de PCHs ao longo do Rio Itabapoana é tal que o braço do rio que margeia a comunidade de Lagoa Feia foi tão assoreado que raramente consegue-se pescar algo, mesmo para subsistência. Esta comunidade talvez seja a mais vulnerável em termos de infra-estrutura acesso a serviços e oportunidades. Para acessá-la dirigimos por quase 1 hora, saindo do centro do municípios, trajeto feito em parte em estrada de chão. A população local, que antes tinha na roça e na pesca as únicas fontes de renda, sem o rio para pescar agradece quando alguma das 11 peixarias traz a tilápia de cultivo para que possam “cortar o peixe”. Uma

jornada de trabalho que se inicia as 7:00h da manhã e segue, sem interrupção até acabar o produto, geralmente por volta das 14:00h. Neste tempo é possível entregar de 6 a 10 caixas, de filé de tilápia e receber R\$8,00 por caixa. O trabalho, realizado em pé, no exterior da casa, exige estratégias tais como o uso de um pano para proteger o pescado do sol e amenizar o calor (Figuras 3 e 4).



**Figuras 3 e 4** – Atividade de “cortar o peixe” e ambiente de trabalho em Lagoa Feia - São Francisco de Itabapoana / RJ.  
Fonte: projeto “Mulheres na pesca”

## REFLEXÕES FINAIS

A pesquisa “Mulheres na pesca” ainda está em fase inicial de análise de informações coletadas em campo e, em alguns municípios, o campo ainda está por iniciar. Este status de “em desenvolvimento” impossibilita aprofundar análises de resultados, porém já aponta

algumas reflexões relevantes tanto aos estudos sobre gênero e pesca, como aos estudos sobre conflitos socioambientais.

Problematizar conceitos teóricos a partir da prática de pesquisa é uma destas reflexões. Quando nos deparamos com o universo pesqueiro cotidiano de nossas interlocutoras, de cara percebemos que “conflito” é uma palavra distante, que deixa a desejar na tradução de um modo de vida marcado pela escassez. A apropriação indevida de recursos naturais, como os casos citados de controle de acesso à água, ou da contaminação de ambientes como o derramamento de óleo descrito na introdução deste texto, são apenas alguns exemplos que colaboram para a condição precária das mulheres na atividade pesqueira artesanal.

Com o avanço da pesquisa, pretendemos responder ao proposto e conseguir mapear os conflitos socioambientais que afetam as mulheres das comunidades pesqueiras, de forma a diminuir a invisibilização das mulheres e desconstruir uma abordagem convencional que identifica a pesca como atividade masculina.

## REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. (org.). *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Böll. 2004.
- ALENCAR, Edna F. Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras. In: FURTADO, Lourdes Gonçalves; LEITÃO, Wilma; FIÚZA DE MELO, Alex (Org.). *Povos das águas: realidades e perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG, 1993. p. 63-81
- BENNET, Elizabeth. Gender, fisheries and development. *Marine Policy* 29. 2005. p. 451–459.
- BRASIL. *Lei nº 11.959, de 29 de junho de 2009*. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca, regula as atividades pesqueiras, revoga a Lei no 7.679, de 23 de novembro de 1988, e dispositivos do Decreto-Lei no 221, de 28 de fevereiro de 1967, e dá outras providências.
- FAO. 2018. *The State of World Fisheries and Aquaculture 2018 - Meeting the sustainable development goals*. Rome. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Trabalho Doméstico. In: HIRATA, Helena et al. (Orgs.) *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 256 - 262.
- FUNBIO - Fundo Brasileiro para a Biodiversidade. *Website* <<www.funbio.org.br>> 2017.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves. Dinâmicas sociais e conflitos da pesca na Amazônia. In: ACSELRAD, Henri. (org.). *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Böll. 2004.
- GIDDENS, Anthony. *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial S.A, 3ª edición revisada. 2000.
- HELLEBRANDT, Luceni. Mulheres da Z3 - o camarão que “come” as mãos e outras lutas: contribuições para o campo de estudos sobre gênero e pesca. *Tese* (doutorado). Universidade

Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Florianópolis, 2017. 173 p.

HELLEBRANDT, Luceni., MARTINEZ, Silvia Alicia. Health issues and difficulties for women in small-scale fishing activity in cities from the North Fluminense in Brazil. Comunicação apresentada durante *IFISH 5 - The Fifth International Fishing Industry Safety & Health Conference*. St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada. June 10–13, 2018.

HELLEBRANDT, Luceni; RIAL, Carmen; LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade. Pesca e Gênero: reconhecimento legal e organização das mulheres na “Colônia Z3” (Pelotas / RS - Brasil). *Vivência: revista de antropologia*. UFRN/DAN/PPGAS v. I., N 47 (jan/jun. de 2016),- Natal: UFRN. 2016. p. 123 - 136.

HERCULANO, Selene. PESCA E PETRÓLEO NO LITORAL FLUMINENSE. *Revista Nordestina de Ecoturismo*, n5 v. 1, p. 01-14, 2012.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo*. 2010.

LAGO, Mara Coelho de Souza. Sobre trabalho, casas, mulheres... ainda. In: MINELLA, Luzinete Simões; FUNCK, Susana Bornéo.(Orgs.) *Saberes e fazeres de gênero: entre o local e o global*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006. p. 245 – 257.

LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade. Gênero, Pesca e Cidadania. *Amazônica*. Rev. Antropologia. (Online) 5 (1): 98-115, 2013.

MANESCHY, Maria Cristina. Mulheres na pesca artesanal: trajetórias, identidades e papéis em um porto pesqueiro no litoral do estado do Pará. In: NEVES, Delma Passanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de. (Orgs.) *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013. p. 41 – 64.

MANESCHY, Maria Cristina., SIQUEIRA, Deis. ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. Pescadoras: subordinação de gênero e empoderamento. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(3): 384, setembro-dezembro, 2012.

MARTINEZ, Silvia Alicia (coordenadora). Apresentação geral do projeto “Mulheres na pesca: mapa de conflitos socioambientais em municípios do Norte Fluminense e Baixadas Litorâneas” para a *Chamada de Projetos 05/2016 FUNBIO - Projeto de Apoio à Pesquisa Marinha e Pesqueira no Rio de Janeiro*. 2016. Não publicado.

PASQUINO, Gianfranco. Verbete: Conflito In: BOBBIO, Norberto. (org.). *Dicionário de Política* vol. 1: Brasília: UNB, 12ª ed. 2002.

TIMÓTEO, Geraldo. (coord.). *Educação Ambiental com Participação Popular: Avançando na Gestão Democrática do Ambiente*. Campos dos Goytacazes, Fundenor, 2016.

WALTER, Tatiana. Novos usos e novos mercados: qual a sua influência na dinâmica da cadeia produtiva dos frutos do mar oriundos da pesca artesanal? *Tese* (Doutorado) –CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro. 2010. 343 p.

## [ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## O JUDICIÁRIO E A ATUALIZAÇÃO DA POLÍTICA DE DROGAS NO BRASIL: O CASO DA “MACONHA MEDICINAL” E A CONSTRUÇÃO JURÍDICA DOS USOS DA MACONHA

*Lucia Lambert*<sup>1</sup>

Universidade Federal Fluminense

*Luana Martins*<sup>2</sup>

Universidade Federal Fluminense

### *Resumo*

A regularização do uso da maconha para fins medicinais é um tema que está em pauta no Brasil. Essa questão vem sendo discutida em diversos âmbitos, e a distinção entre este tipo de uso aponta para distintas formas de tratamento dos usuários pela sociedade. Esse debate ganha relevância a partir do ano de 2015, com a retirada do CDB, um dos canabinóides presentes na planta Cannabis, do rol de substâncias proibidas pela Anvisa. O judiciário, por sua vez, já concedeu alguns salvo-condutos para que pacientes pudessem plantar maconha para a produção artesanal do óleo em suas residências, fabricando seu próprio remédio. Ao mesmo tempo, esse mesmo órgão aponta resistências, quando, por exemplo, pesquisadores da maconha são chamados pelo Ministério Público para depor por “apologia ao crime”. Nosso objetivo, então, pensando a partir desse cenário, e da heterogeneidade discursiva, é expor a maneira pela qual a categoria “uso medicinal” da maconha vem sendo articulada pelo judiciário para legitimar um salvo conduto para que uma pessoa possa ter a sua própria plantação de maconha. Buscamos pensar sobre as fronteiras tênues marcadas por termos como drogas e medicamentos, legal e ilegal, usos recreativo e medicinal e discutir como essas distintas categorias articuladas no âmbito dos processos relativos ao uso de maconha, mais do que meras categorias jurídicas que têm um significado específico para o direito e o processo, falam de uma moralidade que está associada a essas distinções.

Palavras-chave: maconha medicinal; usos; drogas; judiciário.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF), na linha de pesquisa “Políticas de Segurança Pública e Administração institucional de conflitos”. E-mail: lucia\_lambert@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutoranda em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF), na linha de pesquisa “Políticas de Segurança Pública e Administração institucional de conflitos”. E-mail: luanamartins@hotmail.com.br

## Abstract

The regularization of the use of marijuana for medical purposes is a topic that is on the agenda in Brazil. This issue has been discussed in several areas, and the distinction between this type of use points to different forms of treatment of users by society. This debate gains relevance as of the year 2015, with the remove of the CBD, one of the cannabinoids present in the Cannabis plant, of the list of substances banned by Anvisa. The judiciary, in turn, has already granted some safeguards so that patients could plant marijuana for the artisanal production of oil in their homes, making their own medicine. At the same time, this same organ points to resistance, when, for example, marijuana researchers are called by the Public Ministry to testify for “apology to crime”. Our goal, then, thinking from this scenario, and the discursive heterogeneity, is to expose the way in which the category “medicinal use” of marijuana has been articulated by the judiciary to legitimize a safe conduct so that a person can have his own plantation of marijuana. We seek to think about the tenuous boundaries marked by terms like drugs and drugs, legal and illegal, recreational and medicinal uses, and discuss how these distinct categories articulated within marijuana use processes rather than mere legal categories that have a specific meaning for the law and the process, speak of a morality that is associated with these distinctions.

Keywords: medical marijuana; uses; drugs; the judiciary.

## 1 INTRODUÇÃO

Discussões acerca da lei de drogas, a Lei nº 11.343/06, têm sido recorrentes em diversos segmentos, tais como pesquisas acadêmicas, jornais, redes sociais, e, ainda, nos poderes públicos, entre eles o legislativo e o judiciário, cada um com questões e problematizações específicas. Dentre todas as discussões, talvez as de maior destaque sejam as que giram em torno da legalização – ou não – do uso das drogas, principalmente no que se refere a questões de segurança pública.

Uma das críticas recorrentes a esta lei diz respeito ao tratamento distinto conferido ao “traficante” e ao “usuário”, tendo em vista que a lei não estabelece um critério objetivo para classificar um ou outro. Assim, cabe ao juiz de cada caso qualificar o que seria “tráfico” ou “uso”, tendo por base o §2º do artigo 28 da referida lei, que diz: “para determinar se a droga destinava-se a consumo pessoal, o juiz atenderá à natureza e à quantidade da substância apreendida, ao local e às condições em que se desenvolveu a ação, às circunstâncias sociais e pessoais, bem como à conduta e aos antecedentes do agente”, o que terá consequências muito distintas, já que não há previsão de pena de privação de liberdade para o “usuário”, e a pena mínima para o “traficante” é de cinco anos de reclusão.

Essa qualificação, antes de chegar ao juiz, passa pelo policial militar que realizou a apreensão da droga. Posteriormente, pela Polícia Civil que é responsável pelo inquérito civil, e, ainda, há um parecer de um promotor de justiça, membro do Ministério Público. Todos eles têm de distinguir o “uso” do “tráfico”, seguindo os critérios do artigo anterior. Assim, serão, sobretudo, as “circunstâncias sociais e pessoais” que serão levadas em conta para estabelecer essa distinção, em termos jurídicos.

Sem querer incorrer no risco de apresentar essa distinção como algo simples e puramente legalista, apenas apresentamos essas pequenas questões para chegarmos ao ponto que nos interessa, e para deixar mais claro as discussões atuais sobre a lei de drogas. Neste artigo, nos preocupamos em pensar de que maneira outra distinção vem se construindo no judiciário, a que legitima um determinado uso chamado *medicinal* e proíbe um uso considerado *recreativo*, distinguindo *droga* de *medicamentos*, acreditando que essas classificações, mais do que meras categorias jurídicas que têm um significado específico para dentro do direito e do processo, falam de uma moralidade que está associada a essas distinções.

Toda essa questão ganhou relevância, principalmente, a partir do documentário “Illegal” (2014) que retrata a vida de pessoas com doenças graves, ou com dores fortes, que faziam uso *medicinal* da maconha, dando enfoque ao uso do canabidiol (CBD), um dos canabinoides presentes na planta, por crianças portadoras de síndromes raras, que causam um número altíssimo de convulsões diárias. O filme revela, nesse ponto, a eficácia, observada pelos pais dessas crianças, na redução das convulsões diárias e na melhora da qualidade de vida após o uso da substância, e, por outro lado, acompanha a dificuldade de acesso a ela.

Essa dificuldade acabou por gerar uma articulação de familiares que pressionaram os órgãos públicos para permitir que o CBD fosse retirado da lista de substâncias proscritas da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), o que ocorreu em janeiro de 2015, como resultado dessas mobilizações, por meio da Resolução 3/2015. No ano seguinte, uma nova Resolução (66/2016), reclassificou outro canabinoide importante da planta, o tetraidrocanabidiol (THC), retirando-o da lista de proibição, o que possibilitou a sua importação, desde que atendidos os procedimentos estabelecidos pela ANVISA.

Isso tudo poderia ser considerado um grande ganho, tendo em vista que foi a primeira vez que foi reconhecido, no Brasil, o efeito terapêutico de um derivado da maconha. Contudo, foram muitas as dificuldades encontradas com a importação, seja por conta da burocracia demasiada, seja em virtude do alto custo do óleo contendo os canabinoides. É nesse sentido que o poder judiciário começa a se apresentar como um “balcão de direitos” para que seja garantido o uso *medicinal* da maconha, em um contexto no qual se fala em “judicialização da saúde”, diante da alta demanda por medicamentos na Justiça, principalmente após a Constituição Federal de 1988 que menciona o direito à saúde como um direito fundamental a todos.

Nesse ponto, retomamos a lei de drogas, e as referências aos crimes de uso e tráfico de drogas a que ela faz menção para indicar um interessante contraponto que se pode observar atualmente no judiciário. Para que uma conduta seja considerada um crime, em termos jurídico-legais, ela precisa ofender um “bem jurídico tutelado”, ou seja, ela

de alguma maneira deve ofender algo tutelado pelo direito. A lei de drogas apresenta crimes nos quais o “bem jurídico tutelado” é a “saúde pública”, conforme é ensinado tanto nas faculdades de direito quanto nas práticas compartilhadas no judiciário – claro que não de forma unânime –, assim, o “tráfico” e o “uso” – ilegal – são considerados crimes por ofenderem à “saúde pública”. Por outro lado, quando se fala em uso *medicinal* da maconha, acionando-se o judiciário para garantir o seu acesso, a demanda se constrói justamente no sentido de “garantir a saúde”, como um direito previsto na Constituição Federal, e que não deve ser negado a ninguém.

Dessa maneira, se constituem judicialmente dois usos distintos de uma mesma substância – no caso a maconha – um deles é *ilegal e criminoso*, tendo em vista a ofensa à saúde pública; e o outro, *legal e medicinal*, que o judiciário legitima como forma de garantir o direito constitucional à saúde. Essa questão, de alguma maneira, antecipa a discussão que será apresentada ao longo do artigo, ao mesmo tempo em que torna mais clara a nossa proposta exposta no resumo de entender de que maneira o judiciário vem tratando as questões relativas à regularização do uso da maconha para fins *medicinais*. Assim, pensando a partir deste contexto, pretendemos expor neste artigo, dados introdutórios sobre a maneira pela qual estas questões vêm sendo tratadas no judiciário, a partir da análise dos documentos jurídicos produzidos por advogados, promotores e juízes, e com base em algumas entrevistas realizadas com esses operadores.

## 2 A PESQUISA

Antes de explorarmos essa questão de forma mais objetiva, reservamos esse espaço para apresentar a pesquisa em que estamos engajadas que deu origem a esse artigo, apresentando também, desde já, as estratégias jurídicas que têm sido exploradas para garantir do uso *medicinal* da maconha pela via do judiciário.

Nesse projeto de pesquisa<sup>3</sup>, aprovado na Chamada CNPq/ MCTI Nº 25/2015 Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, compreendemos a reclassificação do CBD como um passo importante para o acesso ao direito à saúde, mas que apenas indica a série de desafios a serem enfrentados pelo paradigma médico-jurídico em que se apoia a lei de drogas brasileira. Afinal, ainda são muitas as restrições ao acesso ao medicamento.

Para além das restrições, como a produção da planta cannabis, de onde é extraído o CBD, continua proibida, a única via de acesso é a importação, que é altamente

---

<sup>3</sup> Projeto coordenado pelo Prof. Dr. Frederico Policarpo de Mendonça Filho, da Universidade Federal Fluminense, e contando com a participação de outros pesquisadores dessa mesma universidade, também vinculados ao Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT- InEAC).

burocratizada e com alto custo para o solicitante. Assim, o problema é que, embora sejam vários os pedidos à Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), que regula as substâncias de uso controlado e proscritas no país, essas restrições representam um entrave ao acesso. Nesse cenário, um dos principais problemas identificados é a resistência da Anvisa em considerar aspectos exteriores ao paradigma médico-jurídico em que se apoia. Por conta disso, redes de apoio compostas por familiares, pacientes e simpatizantes têm surgido para ampliar o debate e garantir o acesso ao CBD e outros extratos da planta cannabis.

Este estudo, ainda em andamento, surgiu a partir de um grupo de pesquisa que busca pensar de que maneira as questões que giram em torno da *maconha medicinal* têm se articulado em diferentes grupos: ativistas, médicos, pacientes, e também o judiciário. Dessa maneira, apesar do nosso foco ser aqui no judiciário, isso não significa que desconsideramos os outros atores que movimentam este debate. Neste momento, nos preocupamos, sobretudo, em apresentar dados referentes a decisões escritas, ou seja, documentos que servem aos processos judiciais que tratam do uso *medicinal* da maconha e mais alguns dados produzidos a partir de entrevistas com os profissionais da área jurídica envolvidos na administração desses processos, que revelam a maneira pela qual o judiciário funciona e é capaz de *torcer a lei para fazer acontecer*.

### 3 AS ESTRATÉGIAS JURÍDICAS

Diante desse cenário, perguntamos: como essas questões têm chegado ao Judiciário? E, mais: como é possível um uso ser legitimado em detrimento de outro, mesmo que não previsto em lei?

Como explicamos na introdução, a ANVISA reclassificou o CBD e o THC de forma a permitir a sua importação para fins *medicinais*, desde que atendidas as determinações específicas. No entanto, como há muitos entraves burocráticos e, sobretudo, financeiros, o acesso não é simples, e por essa razão, surgem demandas judiciais para garantir o acesso aos *medicamentos*, mobilizando advogados e defensores a interpelarem pelos pacientes seus direitos.

Considerando que há um direito “certo” que não está sendo garantido, tendo em vista a impossibilidade financeira – e por vezes burocráticas – as demandas começaram a surgir com o pedido de que o Estado pudesse arcar com os custos da importação e do provimento do óleo, o que deveria vir instruído com um laudo médico que prescrevesse o uso do CBD ou do THC. Entretanto, apesar de muitos terem seus pedidos julgados favoráveis, a demora para a chegada do *medicamento* é constante, e a espera que se prolonga pode ser determinante para o agravamento de uma situação de saúde.

E é assim que surge uma nova estratégia mais ousada, o *habeas corpus*. O pedido agora não é pela importação, mas sim pelo autocultivo, tendo em vista que o medicamento pode ser obtido por meio da extração do óleo da planta, que pode ser cultivada dentro de casa. Assim, o que se começa a alegar é que não faz sentido esperar pela importação, quando a demora é crucial, de algo que pode ser obtido em sua própria casa. No entanto, essa prática pode levar o indivíduo à prisão, tendo em vista a proibição expressa na legislação brasileira em relação ao cultivo de maconha. Nesse sentido, o *habeas corpus* preventivo se estabelece como uma estratégia de defesa, que busca garantir ao usuário um “salvo conduto” para que ele possa cultivar a erva para o seu uso medicinal próprio, de forma que não seja gerada a prisão do cultivador e a apreensão das plantas. Entendimento que vem sendo aceito pelos juízes que foram acionados por advogados ativistas representando mães, pais e pacientes<sup>4</sup>.

Exposto de forma breve o cenário – de algo que está em constante atualização – o nosso objetivo é lançar luz sob a forma pela qual o judiciário vem legitimando esse uso medicinal da maconha, em oposição a outros usos. Para isso, nosso foco será na análise de casos que chegaram na justiça por meio do *habeas corpus*, um “remédio constitucional” que visa garantir a liberdade das pessoas que estão sendo privadas do direito de ir e vir, ou que estão em situação que podem ensejar uma prisão, como é o caso das pessoas que cultivam em suas casas plantas de maconha. Apesar de já existirem casos de concessão de um salvo conduto para o cultivo em todo Brasil, focaremos nossa análise nos casos do Rio de Janeiro, de forma a delimitar a pesquisa. Dessa forma, queremos compreender como o judiciário constrói usos legais ou ilegais de uma mesma substância por meio da análise dos documentos produzidos judicialmente.

#### 4 O SALVO CONDUTO PARA CULTIVO

O *habeas corpus* é um instrumento jurídico que tem por escopo garantir a liberdade de ir e vir do indivíduo, que é um direito constitucionalmente declarado. A partir dos materiais analisados, pretendemos observar como o Judiciário vem atuando nesses casos, diferenciando os tipos de usuários de maconha e, na prática, construindo usos legais e ilegais de uma mesma substância.

A partir da análise dos documentos, optamos por separar em subtópicos os pontos mais recorrentes nos textos observados. Esclarecemos, dessa forma, que não iremos analisar caso a caso, tampouco identificar cada peça jurídica, mas agrupar as principais

---

<sup>4</sup> Hoje, no Rio de Janeiro, dos doze casos envolvendo um pedido de *habeas corpus*, embora ainda não tenham sido concedidos os salvos condutos para todos eles por ainda estarem tramitando, somente um foi completamente negado, e mesmo assim, os impetrantes não foram presos em virtude do cultivo caseiro da maconha.

questões nos pontos centrais que estruturam as peças que observamos: o “direito à saúde”, “o princípio da dignidade da pessoa humana” e “a doença”<sup>5</sup>. Assim, expomos as principais questões que vêm sendo apontadas para legitimar juridicamente o uso *medicinal* da maconha, nos casos em que a demanda se deu por meio de um *habeas corpus*<sup>6</sup>.

#### 4.1 O direito à saúde

Como desde a introdução observamos, o uso medicinal da maconha tem sido legitimado pelo Poder Judiciário, sobretudo, como uma forma de “garantia do direito à saúde”, que está expresso na Constituição em seu artigo 196. Todos os documentos que observamos, de alguma maneira, mencionam este direito, de forma a justificar a concessão do salvo conduto como maneira de garantir “o acesso à saúde”. Nesse sentido, retomamos o interessante contraste: os crimes da lei de drogas que “ofendem a saúde pública” e o uso *medicinal* que “garante o direito à saúde”.

Aproximando-nos dos documentos analisados, fazemos menção a um dos pareceres do Ministério Público opinando sobre o possível direito envolvido neste caso, onde o promotor diz que “existe um aparente conflito entre a norma penal proibitiva do art. 33, §1º, inciso II<sup>7</sup> da Lei Federal nº 11.343/06; e os direitos fundamentais à saúde e à dignidade da paciente”. O membro no Ministério Público conclui que diante desse “aparente conflito”, “merece guarida a dignidade da pessoa humana em detrimento do tipo penal proibitivo insculpido na Lei de Drogas”.

Além disso, ele cita o art. 25, §1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como o artigo 196 da Constituição Federal: “O Poder Público Federal incorre em **omissão inconstitucional ao não garantir saúde** ‘mediante políticas públicas e econômicas que visem a **redução do risco de doença** e de outros agravos” (grifo nosso).

<sup>5</sup> Esclarecemos que esse agrupamento não é bem delimitado nos textos, já que cada um desses pontos aparece muito conectado ao outro. Nossa divisão foi feita apenas para tentar tornar a discussão mais clara.

<sup>6</sup> Como já dissemos, na ocasião em que analisamos os documentos, eram doze casos de *habeas corpus* no Rio de Janeiro. Esclarecemos que aqui não identificaremos os juízes, promotores ou advogados porque não é nosso objetivo identificar a fala de cada um, neste momento. Todos os textos que nos referiremos foram retirados dos documentos jurídicos destes *habeas corpus*, seja na forma de um parecer, seja na forma de uma decisão.

<sup>7</sup> “Art. 33. Importar, exportar, remeter, preparar, produzir, fabricar, adquirir, vender, expor à venda, oferecer, ter em depósito, transportar, trazer consigo, guardar, prescrever, ministrar, entregar a consumo ou fornecer drogas, ainda que gratuitamente, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar: Pena - reclusão de 5 (cinco) a 15 (quinze) anos e pagamento de 500 (quinhentos) a 1.500 (mil e quinhentos) dias-multa.

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem:

I - importa, exporta, remete, produz, fabrica, adquire, vende, expõe à venda, oferece, fornece, tem em depósito, transporta, traz consigo ou guarda, ainda que gratuitamente, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar, matéria-prima, insumo ou produto químico destinado à preparação de drogas;

II - semeia, cultiva ou faz a colheita, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar, de plantas que se constituam em matéria-prima para a preparação de drogas; [...].”

O promotor destaca no parecer que, embora seja uma questão relativamente recente, já ecoam em nossa jurisprudência decisões vanguardistas que, em casos semelhantes já deferiram o direito postulado pelas pacientes. Ele destaca, ainda, que o Ministério Público Federal do Distrito Federal ajuizou Ação Civil Pública com pedido de antecipação de tutela para permitir o uso medicinal e científico da cannabis no Brasil, com o objetivo de assegurar o direito à saúde de diversos brasileiros que sofrem de doenças graves, incapacitantes e degenerativas cujos sintomas, em muitos casos podem ser aliviados apenas com o uso de substâncias derivadas da planta.

Além disso, ele acrescenta, retomando os argumentos do pedido posto pelos advogados, que “o cultivo doméstico e terapêutico próprio do paciente não ofende a saúde pública, ao contrário, traz-lhe dignidade e bem-estar, bem como não onera os órgãos públicos.”

Levando em conta esta última afirmação, passamos para o próximo ponto, que está associado à “dignidade e bem-estar”.

#### **4.2 A “dignidade da pessoa humana”**

Diretamente associado ao direito à saúde, o “princípio da dignidade da pessoa humana” – um princípio também exposto na Constituição – aparece de forma recorrente nos documentos analisados. Por ser um enunciado abrangente, ele aparece em diversas formas. Nesse sentido, destacamos as seguintes referências: qualidade de vida, dignidade, bem-estar, direito à vida, condições essenciais mínimas para uma vida saudável. Todo esse conjunto engloba o referido princípio da “dignidade da pessoa humana”, considerado “inafastável e irrenunciável”.

Em um dos processos, um juiz cita a Declaração dos Direitos Humanos e grifa os direitos que ele considera aplicáveis ao caso que ele analisa: “A Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu parágrafo 1º do art. 25 afirma:” “Todo o homem tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade.”

Em seguida, ele cita um texto constitucional referindo-se à “dignidade da pessoa humana” como sendo um dos fundamentos do “Estado Democrático de Direito”: “assegurar ao homem um mínimo de direitos que devem ser respeitador pela sociedade e pelo poder público, de forma a preservar a valorização do ser humano”.

Destacamos também o fato de que a maioria das demandas nestes casos dizem respeito a pais que requerem o uso para seus filhos “doentes”. Nesse sentido, encontramos

uma decisão em que o juiz faz referência a “qualidade de vida da *criança*”: “A presente medida se faz necessária para garantir a qualidade de vida da criança conforme estudos e documentos juntados”.

Outro juiz, indo mais além, destaca a função dos pais – determinada pela Constituição – de assegurar à criança o direito à vida e à saúde: “A Constituição Federal, **em seu artigo 227 atribui à família assegurar à criança o direito à vida e à saúde**. E, nesse caso, além desses valores, há a incidência **do princípio da dignidade da pessoa humana**. Todos eles sobrelevam à proibição legal que obstará a pretensão dos pacientes. Desta forma, os genitores, ora pacientes, estão cumprindo o dever fundamental de assegurar com absoluta prioridade o **direito à vida com melhor qualidade**, dentro de suas possibilidades, à sua filha” (grifo nosso).

Ele acrescenta: “Conforme bem elucidado pelo I. Representante do MP, cujas razões adoto como fundamento da presente, a conduta perpetrada pelos pacientes encontra limite em seu próprio âmbito familiar e na sua finalidade de **uso medicinal** daquela substância de maneira exclusiva da menor de idade. Ademais, a finalidade da Lei de Drogas é o combate ao tráfico de narcóticos e não o **impedimento de se buscar o eficaz tratamento da saúde**” (grifo nosso).

### 4.3 A “DOENÇA”

Por fim, ainda gostaríamos de acrescentar outro ponto interessante que também perpassa todos os documentos que analisamos: “a doença”. Toda construção do “direito à saúde” está estruturada na “doença”, atestada pelos laudos médicos que são anexados às demandas. Assim, para se legitimar o uso *medicinal*, deve haver uma “doença”, para que a “maconha” deixe de ser “droga”, ela precisa ser “remédio” (FIGUEIREDO, POLICARPO, VERISSIMO, 2017), e, por sua vez, proporcionar “bem-estar”, “saúde”, “qualidade de vida”, “dignidade”.

Por sua vez, quem realiza a demanda, não se qualifica como um mero “usuário”, mas sim como um “doente”. Destacamos, mais uma vez, a decisão de um juiz, que explica: “Ressalta-se que este juízo não acolhe qualquer alegação de inconstitucionalidade do tipo penal do art. 28 da Lei 11.343/06<sup>8</sup>, mas sim analisa a questão sob a ótica da atipicidade

---

▪ “Art. 28. Quem adquirir, guardar, tiver em depósito, transportar ou trazer consigo, para consumo pessoal, drogas sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar será submetido às seguintes penas:

I - advertência sobre os efeitos das drogas;

II - prestação de serviços à comunidade;

III - medida educativa de comparecimento a programa ou curso educativo.

§ 1º Às mesmas medidas submete-se quem, para seu consumo pessoal, semeia, cultiva ou colhe plantas destinadas à preparação de pequena quantidade de substância ou produto capaz de causar dependência física ou psíquica. [...]”

da conduta do ora paciente, uma vez que a conduta de plantar para fins estritamente medicinais não encontra-se abrangida no tipo penal em questão.”

Neste caso, é destacado o uso *medicinal*, que, de acordo com a decisão, não estaria relacionado ao “tipo penal” do artigo 28, que é exatamente o que diz respeito ao “uso” de *drogas*. O indivíduo para se legitimar como um “usuário” específico deve acionar um determinado tipo de uso, o *medicinal*, que deve estar ancorado, minimamente, em um laudo com prescrição médica. Ou seja, ele se legitima perante o poder público, não a partir da interpretação da polícia no ato da sua apreensão, que é posteriormente referendada pelo poder judiciário, como nos casos em que se distingue o “tráfico” do “uso”, mas previamente, a partir de uma interpretação favorável do juiz que lhe concede um salvo conduto para o cultivo para consumo pessoal.

Em outras palavras, o judiciário por meio do julgamento desses *habeas corpus* legitima um determinado tipo de uso da maconha, isto é, um determinado tipo de usuário, não qualquer um. Além de demarcar as distintas moralidades envolvidas no tratamento dessas questões, esse tratamento diferenciado conferido pela justiça aos pacientes que fazem uso *medicinal* da maconha denota a importância do paradigma médico, ao lado do paradigma jurídico, na definição aplicação das políticas de drogas no Brasil. Afinal, para ser legitimado enquanto usuário pelo Estado, o indivíduo deve possuir, no mínimo, um laudo médico responsável pela prescrição do tratamento, ou seja, deve ser “doente”. É a primazia do paradigma médico-jurídico na definição da política de drogas no Brasil a que fizemos referência anteriormente.

Nesse sentido, e explicando melhor o que queremos expor:

É, portanto, o exercício arbitrário do saber biomédico, bem como do direito, que até o momento foram decisivos. No primeiro caso, isso se deve ao fato de que são profissionais da área da saúde que definem que apenas dois, o CBD e o THC, dentre uma centena de canabinoides presentes na planta, ou ainda seu uso em conjunto, que têm propriedades terapêuticas. Já no caso do direito, é a área que define os usos permitidos – e proibidos – da maconha como também quem pode e não pode ter acesso à planta. Portanto, é a articulação entre essas duas áreas, o direito e a biomedicina, que permanece definindo o que é “remédio” ou “droga”, quem é o “doente-paciente”, distinguindo-o ou não do “doente-dependente químico”, bem como quem é o “usuário” e quem ganha o rótulo de “traficante”. (FIGUEIREDO; POLICARPO; VERISSIMO, 2017, p. 20)

Dessa forma, retomamos as distinções que exploramos no início deste texto, retomando a classificação entre quem é “usuário” ou “traficante”, no sentido de que, da mesma maneira, o judiciário é o órgão que vem legitimando o uso *medicinal* em detrimento de outros tipos de “uso”. Ao *doente*, pela ausência de sua *saúde*, é concedido o uso legítimo, o uso para fins *medicinais*, como forma de se garantir o direito à saúde, dever do Estado.

## 5 "AQUI A GENTE TEM QUE TORCER A LEI PARA FAZER ACONTECER"

A promotora nos explicava que o direito funciona pela “sensibilidade” dos operadores. “O direito é assim! Para o bem ou para o mal!”, ela afirmou. Em seguida, ela nos explica a atuação dos juízes e promotores a partir da lógica dos “fins que justificam os meios”. Assim, ainda que tenha enfatizado que ela não faz as coisas dessa forma, a promotora reconhece como legítimas as práticas dos colegas que, não raro condenam a pessoa porque ela “tem cara de bandido”. A partir dessa percepção inicial, apreendida pela “sensibilidade” do operador do direito, ele “torce a lei para fazer acontecer”.

Para aprofundar a análise dos documentos processuais apresentadas, acrescentamos breves comentários sobre a produção prática desses textos, levando em conta entrevistas e relatos sobre percepções dos juízes, promotores e advogados que vêm construindo essa discussão no judiciário, como no trecho descrito acima. Com isso, apontamos alguns pontos que são relevantes para compreensão deste cenário, tendo em vista que os relatos apresentados são produzidos por atores que têm convicções pessoais, percepções e sentidos que orientam suas práticas. Essas reflexões partem da questão que colocamos acima: como é possível um uso ser legitimado em detrimento de outro, mesmo que não previsto em lei? É o *torcer a lei para fazer acontecer*, que além de revelar moralidades dos promotores e juízes que atuaram nestes casos, tornam clara a forma pela qual o judiciário funciona, seguindo uma tradição jurídica brasileira, que ao invés de repelir a “*torção da lei*”, compreende que o *direito* funciona pela *sensibilidade* de seus operadores, para o *bem ou para o mal*.

Para isso, separamos em dois aspectos para apresentar nossa análise, o primeiro é o que chamamos de fragmentação do judiciário e a subjetividade por parte de promotores e juízes, e o segundo é o escalonamento de doenças dos casos envolvendo a maconha medicinal.

Acrescentamos, novamente, que não interessa aqui identificar esses autores e por isso mesclamos alguns relatos em nossa análise, já que somente buscamos descrever práticas que fazem parte da forma organizacional do órgão judiciário. Além disso, acrescentamos que as análises aqui trazidas são pequenas ponderações e ensaios reflexivos, tendo em vista que fazem parte de uma pesquisa ainda em curso. Assim, o que mais interessa nesta seção é descrever “como o judiciário funciona”, de forma a aprofundar as reflexões dos documentos escritos analisados.

### 5.1 “O tribunal não existe, esse que é o barato.”

A fala que nomeia este tópico também foi retirada de uma entrevista na qual um juiz explicava, no contexto da discussão sobre a maconha *medicinal*, que não

encontrava constrangimentos por parte de um tribunal superior a ele para tomar suas decisões. Para ele o *tribunal não existia*, e isso era o *barato*, tendo em vista que cada juiz poderia tomar sua decisão, sem se preocupar com a construção de consensos, tanto no que diz respeito a demais membros do órgão judiciário quanto em relação aos fatos apresentados no processo. Assim, o juiz destacou a fragmentação do órgão judiciário e a subjetividade do juiz para decidir como fatores positivos, *isso que é o barato*.

Dizemos isso não como objetivo de denunciar uma prática como ilegítima, mas de forma a exemplificar a importância da descrição da maneira pela qual o judiciário funciona para a compreensão de um modelo jurídico brasileiro de administração de conflitos. Cito, nesse sentido, Lima (2010), que há muitos anos vem se dedicando a descrever a tradição jurídica brasileira.

Ora, no direito brasileiro, por exemplo, o processo não se volta para consensualizar os fatos, para estabelecer quais são os fatos, nem o que ficou provado efetivamente. Pelo contrário, através da lógica do contraditório, que propõe um dissenso infinito e veda qualquer consenso entre as partes, os fatos e as provas são determinados pela autoridade interpretativa do juiz: é ele quem vai escolher dentre os inúmeros *indícios* contraditórios trazidos ao processo quais o convencem e quais não. (p. 31)

Assim, o que se observa na fala do juiz que abre esta seção não é simplesmente uma fala autoritária e isolada, mas uma compreensão que encontra lógica em um modelo jurídico brasileiro que se constrói pela “autoridade interpretativa do juiz”. O *barato* não é o consenso, mas a possibilidade de que o juiz tenha uma interpretação autônoma e subjetiva. Dessa forma, *torcer a lei para fazer acontecer* é o *barato* da atuação do judiciário, o que possibilita que uma mesma conduta possa ser classificada como uma ofensa à saúde pública ou como uma garantia ao direito constitucional à saúde. Nos limites tênues entre essas práticas e os possíveis *usos* de uma substância, a autoridade do juiz, considerada um saber especializado, constrói essa distinção, condenando um *uso* e legitimando o outro.<sup>9</sup>

## 5.2 “A doença é grave a ponto de justificar o afastamento da Lei de drogas?”

A promotora comenta conosco que o pedido pelo salvo conduto para o uso medicinal da maconha foi um caso atípico, raro, afinal nunca tinha chegado

<sup>9</sup> Ainda me referindo a Lima (2010): “Aqui, dada a desigualdade legal e explícita entre os interlocutores, é o argumento de autoridade que prevalece na administração dos conflitos e não a autoridade do argumento, que convence as partes envolvidas. Isto se reflete também nos debates jurídicos e políticos, que levam a que decisões coletivas se constituam na soma de decisões singulares, mesmo quando elas são proferidas em espaços coletivos, como os tribunais de segunda e terceira instâncias. Os saberes particulares não precisam do consenso, e nem o desejam, para concordar, porque o consenso não legitima, pelo contrário, “contamina” suas formas particularizadas de acessar o conhecimento jurídico.” (grifo nosso, p. 43-44)

para ela nada parecido. Ainda assim, ela e o juiz expressaram em diversos momentos durante essa nossa interação o “medo” de que “vire um movimento sem retorno”, que as pessoas “comecem a pedir habeas corpus para o tratamento de qualquer doença”, como “dor de cabeça” ou “dor de barriga”.

O Juiz brincou: “Imagina! Vai todo mundo querer terapia!”

A Promotora, em seguida, ponderou: “A doença é grave a ponto de justificar o afastamento da Lei de drogas?”. De acordo com ela, a ponderação deve ser feita no caso concreto. O problema, como ela aponta, é que esse tipo de decisão “abre a porta” para outros tipos de demandas e por isso é importante que essa questão seja logo regulamentada.

O diálogo narrado acima também ocorreu durante uma entrevista registrada entre uma promotora e um juiz. Destacamos este trecho para discutir ainda um ponto específico que diz respeito à atuação do judiciário em relação à construção da maconha medicinal: o escalonamento de doenças *dignas* ou não para afastar a lei penal. Nossa hipótese aqui é de que há uma relação inversamente proporcional entre a gravidade da doença e a aplicação do chamado *princípio da dignidade da pessoa humana*. Causa estranheza esta nomenclatura que associa a caracterização da *pessoa como humana*, já que parece construir, em sentido oposto, uma classificação de *pessoa não humana*.

Tomando por base a fala a promotora, não é *qualquer doença* que deve afastar a aplicação da Lei de Drogas, como uma “dor de cabeça ou de barriga”, mas somente aquelas que forem graves o suficiente para deixá-la de lado. Assim, para que seja aplicado o *princípio da dignidade da pessoa humana*, que como apontamos, aparece como fundamentação para a concessão do salvo conduto nos processos analisados, tem de haver uma *doença grave*.

Acontece que a *dignidade* é um conceito que se constrói de forma igualitária entre todos os cidadãos e a associação deste conceito a determinadas pessoas e não há outras, distancia-se de seu próprio sentido e se aproxima da “honra”. Nesse sentido, Lima (2013) esclarece que:

Ora, o conceito de honra nos reporta, novamente, a uma concepção estamental da estrutura social, na qual a desigualdade jurídica é explícita, e a honra distribui-se desigualmente sobre seus membros, diferentemente do conceito de dignidade, que se aplica a todos os cidadãos de maneira uniforme. (p. 556)

Acrescentamos que o caso a que a promotora se referia era a de uma criança que apresentava diversas crises epiléticas em um só dia, o que a fez considerar uma *doença grave* o suficiente para afastar a Lei de Drogas. Em uma sociedade desigual com a nossa, não é qualquer indivíduo que será amparado pela *dignidade da pessoa humana*, e aqui, chama a atenção o fato de que deve haver uma *doença grave*, principalmente se acomete uma criança, para se construir a *dignidade*.

Assim, a partir desses breves relatos de campo, notamos que o uso *medicinal* da maconha, mais do que uma categoria abstrata, é uma construção que tem de se observar em contextos específicos, levando em conta que o Direito não é simplesmente um conjunto de normas e leis.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do *habeas corpus*, os pacientes caracterizam a necessidade do uso *medicinal* da cannabis, pleiteando um salvo conduto para que possam cultivar a planta em casa, sem que elas sejam apreendidas, e sem que eles possam ser privados de sua liberdade por uma eventual caracterização de um crime – seja como “usuário” ou “traficante”. No âmbito desses processos, os juízes, apoiados em laudos (médicos e jurídicos) e prescrições médicas, vêm permitindo que, em casos específicos, as pessoas que necessitam de algum tipo de tratamento terapêutico com a cannabis possam cultivar as plantas em casa, que devem ser voltadas exclusivamente para o seu uso pessoal e *medicinal*.

É um grande passo, diante do cenário por nós descrito anteriormente, em que os pacientes tinham o direito reconhecido pela justiça de importarem a substância para o seu consumo pessoal, mas continuavam enfrentando dificuldades de acesso ao medicamento, diante dos entraves burocráticos e altos custos financeiros da importação.

A judicialização do direito à saúde é um fenômeno no Brasil que aponta para o protagonismo do poder judiciário na distribuição de bens relativos à saúde, tais como o fornecimento de medicamento, disponibilização de exames e cobertura de tratamentos para doenças. Ele se insere em um fenômeno mais amplo, da progressiva constitucionalização dos direitos sociais na década de 1980, entre eles o direito à saúde que se torna com a Constituição Federal de 1988 um “direito fundamental de todos e dever do Estado”. Isto é, todos os brasileiros, independente de vínculo empregatício passaram a ser titulares do direito à saúde.

Diante de uma realidade em que a proibição do cultivo pessoal representa uma barreira para que uma série de pacientes tenham acesso aos medicamentos e tratamentos à base de cannabis, apenas alguns desses casos chegam ao judiciário e, por meio do *habeas corpus*, alguns juízes e promotores vêm intervindo de maneira pontual nessa questão, que está diretamente ligada à política de drogas implementada no Brasil hoje. E nesse sentido, abrimos um parêntese para destacarmos o papel de ativistas, tanto na figura dos advogados, quanto dos pais e *pacientes*, nesta articulação, tendo em vista que eles são os principais responsáveis pelas demandas ao judiciário, fazendo com que este órgão lide com estas questões.

Assim, de maneira pontual e prévia, juízes e promotores vêm sendo chamados a analisar demandas desse tipo, que chegam à justiça despertando a atenção e empatia dos operadores jurídicos. As solicitações se dão para convencê-los acerca da legitimidade de um pedido que envolve a garantia da saúde, dignidade e bem-estar de pessoas, incluindo de crianças, que vivem um dia a dia tão difícil em razão de serem portadoras de doenças graves<sup>10</sup>.

Dito isso, a maneira como o judiciário vem tratando essas questões diz muito sobre a sua forma de constituição e funcionamento. Pensar nos casos dos *habeas corpus* preventivos para a garantia do cultivo pessoal da maconha para uso *medicinal* é, nesse sentido, pensar em uma forma de atuação pontual do judiciário, em que ele exerce previamente, ou seja, não no contexto de um processo judicial instaurado pelo estado contra alguém, um juízo acerca da legitimidade de um pedido que envolve a garantia do direito à saúde e, nesse caso específico, uma prática proibida pela legislação brasileira, especificamente na Lei de drogas.

A análise das decisões judiciais nesses casos específicos revela que, apesar de serem diversas as interpretações judiciais possíveis nos casos ligados ao tráfico de drogas, o judiciário, reproduzindo as suas práticas cotidianas, ancoradas no “livre convencimento” (FONSECA, 2011), atua subsidiariamente na execução das políticas públicas do estado, como no caso da política de droga.

Ou seja, atuando de forma antecipada, e de alguma forma reinterpretando uma legislação que mostra resistência e dificuldade de ajuste a uma realidade de fatos que se traduz, para dentro do judiciário, nas diversas demandas pelos medicamentos à base de cannabis, o magistrado, em conjunto com o promotor do Ministério Público, define que o indivíduo é um usuário legítimo, com base em um determinado tipo de uso – o uso *medicinal* da maconha –, concedendo-lhe o direito de cultivar a substância para uso próprio.

Como já falamos, no caso mais comum do indivíduo ser apreendido com plantas de maconha, caberia ao policial realizar, em primeira mão, um juízo de valor acerca da classificação desse indivíduo como “usuário” ou “traficante”, de acordo com os critérios subjetivos da Lei nº 11.343/06. Essa classificação deve ser posteriormente confirmada pelo juiz, que na maior parte dos casos privilegia a percepção do policial responsável pela apreensão da droga. Essa diferenciação de classificações significa na prática: produção de mais desigualdade, através da reprodução pelo estado de práticas desiguais. Em outras palavras, mais criminalização de determinadas pessoas, a quem é atribuído pelo estado, de antemão, o papel de criminoso. Nesse caso, de traficante.

Contudo, no caso do *habeas corpus* é o juiz que, desde o início, realiza esse exame, definindo, no âmbito do processo, se a pessoa é usuária de cannabis, conquistando para si

---

<sup>10</sup> Neste sentido, aparece a ideia de “compaixão”, que não trabalharemos aqui, mas fazemos menção a um artigo já referido: “Nesses casos, prevaleceu a tese de que não se pode negar ao “doente” o acesso ao “remédio”. Em suma, prevaleceu a ideia de compaixão.” (FIGUEIREDO; POLICARPO; VERISSIMO, 2017, p. 20)

o direito de cultivá-la, sem a possibilidade de a qualquer momento, diante de uma possível repressão policial, receber o tratamento conferido a um “traficante”. Como vimos, o que é determinante no âmbito desses processos para a inserção da pessoa (pleiteante) dentro da categoria de usuária legítima é a reivindicação de um determinado tipo de uso – em detrimento de outros.

O uso *medicinal* que é reivindicado está ancorado nas autoridades e nos saberes médicos, que são também definidores, ao lado dos saberes jurídicos, da política de drogas em vigor no Brasil hoje. Essa é uma forma de demonstrar que os paradigmas médicos e jurídicos continuam sendo aqueles preponderantes no que diz respeito às questões relativas à política de drogas no Brasil. Ou seja, essa questão continua sendo abordada de forma normativa, e num tipo de conhecimento reputado como científico, mas que não dialoga com as diversas pesquisas científicas disponíveis sobre o tema atualmente, que apontam para a eficácia do uso terapêutico da maconha.

Assim, aqui buscamos apresentar como estas questões vêm sendo tratadas no judiciário e como usos de uma mesma substância são classificados como “legais” ou “ilegais”. Dessa maneira, passando da ofensa à saúde pública à garantia do direito à saúde, conquista-se o salvo conduto para o autocultivo, e legitima-se determinado uso da maconha.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, T., ERICHSEN, R (direção) *ILEGAL: a vida não espera*. Brasil: 3FilmGroup.tv e Superinteressante, 2014.

BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. *Paradoxos e Ambiguidades da Imparcialidade Judicial*. Porto Alegre: Sergio Fabris Ed, 2013.

BOITEUX, Luciana. Tráfico e Constituição: um estudo sobre a atuação da justiça criminal do Rio de Janeiro e de Brasília no crime de tráfico de drogas. *Rev. Jur., Brasília*, [online] v. 11, n. 94, p. 1-29, jun./set. 2009. Disponível em: < [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/boiteux\\_trafico\\_-constituicao\\_-rev\\_juridica\\_2009-1.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/boiteux_trafico_-constituicao_-rev_juridica_2009-1.pdf) > (acessado em 23/08/2017)

BRASIL (2015). Anvisa, RDC 3, de 26 de janeiro de 2015. *Diário Oficial da União*, 28 jan. 2015, fls. 53–57.

\_\_\_\_\_ (2016). Anvisa, RDC 66, de 18 de março de 2016. *Diário Oficial da União*, 21 mar. 2016, fls. 28–32.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado, 1988.

\_\_\_\_\_ (2006). Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 ago. 2006.

FIGUEIREDO, E.; POLICARPO, F.; VERISSIMO, M. A “fumaça do bom direito”: demandas pelo acesso legal à maconha na cidade do Rio de Janeiro. In: *Revista da Plataforma Brasileira de Política de Drogas*. v. 1. n.1. p.13-38, set., 2017.

FIORE, Maurício. Prazer e Risco: uma discussão a respeito dos saberes médicos sobre uso de ‘drogas’. In: LABATE, Beatriz et al (Org.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. [online] 2008. Salvador: EDUFBA. p. 141-153 Disponível em: < [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/drogas\\_e\\_cultural.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/drogas_e_cultural.pdf) > (acessado em 23/08/2017)

FONSECA, Regina Lúcia Teixeira Mendes da. *Do princípio do Livre Convencimento Motivado: Legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros*. Rio de Janeiro, Brasil: Lumen Juris, 2011.

GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: \_\_\_\_\_. *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 249-356.

GERALDO, P. H. B.; BARÇANTE, L. F. de S. A (des)confiança na Polícia: uma comparação entre a relação do Ministério Público e a Polícia no Brasil e na França. In: *Anais do 38º Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais)*. Caxambu, Minas Gerais, 2014.

LEITÃO, Luana Couto Assis. et al. Judicialização da saúde na garantia do acesso ao medicamento. *Revista de Salud Pública*, Bogotá, v. 16, n. 3, maio-jun, 2014.

LIMA, Roberto Kant. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, 2009-2, 2010. p. 25-51

\_\_\_\_\_. Entre as leis e as normas: Éticas corporativas e práticas profissionais na segurança pública e na Justiça Criminal. *Dilemas*, Vol. 6, n. 4, out/dez 2013.

PAMPLONA, Fabrício. Quais são e pra que servem os medicamentos à base de Cannabis? *Revista da Biologia*, v. 13, n. 1, pp. 28–35, 2014.

POLICARPO, Frederico. Os discursos acerca das drogas e os idiomas experienciais de consumidores na cidade do Rio de Janeiro: apontamentos sobre a continuidade e descontinuidade no consumo de drogas. *Cuadernos de Antropología Social*. nº 31, pp. 145–168, 2010.

TORCATO, Carlos Eduardo Martins. O uso de drogas e a instauração do proibicionismo no Brasil. *Sau. & Transf. Soc.* Florianópolis, v. 4, n. 2, p.117-125, 2013.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: LABATE, Beatriz et al (Org.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. [online] 2008. Salvador: EDUFBA. p. 41- 64. Disponível em: < [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/drogas\\_e\\_cultural.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/drogas_e_cultural.pdf) > (acessado em 23/08/2017)

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **“MICROCEFALIA NÃO É O FIM”: CORPO, AFETO E NOÇÃO DE PESSOA NO CONTEXTO DA SÍNDROME CONGÊNITA DO ZIKA VÍRUS**

*Luciana Campelo de Lira*

*Russell Parry Scott*

*Fernanda Meira de Souza*

PPGA da Universidade Federal de Pernambuco, Núcleo Fages

### *Resumo*

A realidade de mães/cuidadoras e crianças afetadas pela Síndrome Congênita do Zika vem sendo alvo de pesquisas nas ciências sociais, bem como de outras incursões por parte dos veículos de comunicação nacionais e internacionais. Tudo isso voltado à compreensão, descrição e exibição dessa realidade. As pesquisas biomédicas das quais mães e crianças vêm participando desde o início do quadro emergencial de Síndrome Congênita do Zika, tornou a vida dessas famílias parte de uma narrativa investigativa/experimental com base na condição específica de seus diagnósticos. Especialmente, tratando-se de uma condição emergente, com repercussões desconhecidas e alarmantes. Nesse contexto, os corpos e afetos, no sentido das definições e vínculos vividos na relação mãe/cuidadora-filho/filha, se constituem e se expressam a partir de uma narrativa biopolítica da existência, marcadamente medicalizada e atravessada pelo discurso científico, mas também pela perspectiva midiática e política. Essas narrativas ajudam a construir um mosaico de definições que atuam sobre os sujeitos que vivem e experimentam suas vidas a partir de um diagnóstico e suas repercussões, mesmo quando esses sujeitos, no caso das mães/cuidadoras, procuram construir noções contrastantes que expressem resistência diante de tal processo. Esse trabalho busca refletir a partir de elementos basilares como o corpo, os afetos e suas significações sobre narrativas que traduzem distintas noções de pessoa no contexto da Síndrome Congênita do Zika. Falamos de uma noção de pessoa atravessada pela perspectiva de “vida em experimento” promovida pela narrativa científica, biomédica e midiática em contraste com as concepções das mães/cuidadoras, que ora se orientam, ora se rebelam contra tais narrativas. A reflexão proposta resulta de pesquisa etnográfica<sup>1</sup> realizada em Pernambuco pelo Núcleo de Fages (Família, Gênero e Sexualidade), da Universidade Federal de Pernambuco.

Palavras-chave: corpo; afetos; noção de pessoa; microcefalia

---

<sup>1</sup> A pesquisa “Etnografando Cuidados e Pensando Políticas de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológicos Relacionados com Zika em Pernambuco, Brasil” sob a coordenação de Russell Parry Scott da FAGES (Núcleo de Família, Gênero, Sexualidade e Saúde) da Universidade Federal de Pernambuco, tem o apoio de CAPES (8888.130742/2016-01), CNPq (440411/2016-5), DECIT-MS e, sob o título “Action Ethnography on Care, Disability and Health Policy and Administration of Public Service for Women and Caretakers of Zika vírus affected Children in Pernambuco, Brazil, tem o apoio de FACEPE/Newton Fund (APQ 0553-7.03/16

## **“MICROCEPHALY IS NOT THE END”: BODY, AFFECTION AND NOTION OF PERSON IN THE CONTEXT OF THE CONGENITAL SYNDROME OF THE ZIKA VIRUS**

### *Abstract*

The reality of mothers / caregivers and children affected by Zika's Congenital Syndrome has been the subject of research in the social sciences, as well as other incursions by national and international media. All this focused on the understanding, description and exhibition of this reality. The biomedical researches that mothers and children have been participating in since the beginning of the Zika Congenital Syndrome emergency situation have made the life of these families part of a research / experimental narrative based on the specific condition of their diagnoses. Especially as this is an emerging condition with unknown and alarming repercussions. In this context, the bodies and affections, in the sense of the definitions and bonds lived in the mother / caregiver-child / daughter relationship, are constituted and expressed from a biopolitical narrative of existence, markedly medicalized and crossed by scientific discourse, media and political perspective. These narratives help to construct a mosaic of definitions that act on the subjects living and experiencing their lives from a diagnosis and its repercussions, even when these subjects, in the case of the mothers / caregivers, try to construct contrasting notions that express resistance to such process. This work seeks to reflect from basic elements such as the body, the affections and their meanings about narratives that translate different notions of person in the context of the Zika Congenital Syndrome. We speak of a notion of person crossed by the perspective of “life in experiment” promoted by the scientific, biomedical and mediatic narrative in contrast to the conceptions of the mothers / caregivers, who are now oriented, or rebel against such narratives. The proposed reflection results from an ethnographic research carried out in Pernambuco by the Núcleo de Fages (Family, Gender and Sexuality) of the Federal University of Pernambuco.

Keywords: body; affections; notion of person; microcephaly

A partir da segunda metade de 2015 um aumento significativo no número de casos de crianças nascidas com microcefalia e outras alterações neurológicas e motoras chamou atenção dos especialistas em Pernambuco e outros estados do Brasil, especialmente na região nordeste, gerando grande comoção na comunidade acadêmica e nas instituições de saúde, tanto públicas e quanto privadas. Recursos humanos e tecnológicos importantes foram alocados para desvendar aquele que se tornaria um dos problemas de saúde pública mais importantes no país nas últimas décadas.

Para entender e atuar sobre esse quadro, uma rede de pesquisadores e profissionais de saúde de diferentes especialidades se constituiu em caráter também emergencial, com capacidade para fornecer importantes chaves de compreensão do fenômeno, tais como a constatação de que o surto de microcefalia estava associado à contaminação da mulher durante o período gestacional pelo vírus Zika, transmitido pelo mosquito *Aedes Aegypti*. A descoberta ocorreu ainda em novembro de 2015, e a partir dessas constatações, o Ministério da Saúde decreta estado de emergência de saúde pública nacional em dezembro do mesmo ano. Naquele momento, vários ministérios integraram uma política intersetorial para enfrentar a epidemia, incluindo a atenção às crianças e famílias afetadas pelo vírus (LIRA,

SCOTT & MEIRA, 2017:208). Diferentes grupos de pesquisadores, desde profissionais médicos que atendiam essas mulheres e seus filhos em seus consultórios e nos hospitais, bem como pesquisadores mais distantes da prática clínica e assistencial, passaram a integrar equipes, núcleos de pesquisa ou ainda realizar pesquisas individuais para melhor compreender e intervir sobre a epidemia. Além disso, toda essa movimentação no campo médico/científico foi acompanhada e, diversas vezes, promovida pela gestão pública em saúde no âmbito nacional e estadual, com forte atuação de seus segmentos específicos

De uma forma muito específica, assistência à saúde e pesquisa caminharam juntas desde o início da crise, sendo o tratamento ofertado condição para a pesquisa e vice-versa, nos mutirões de consulta e exames, no cotidiano dos consultórios e nas terapias, profissionais de saúde realizam atendimento e pesquisa de forma concomitante. Essa relação de reciprocidade e interdependência entre pesquisa, vigilância em saúde e atenção à saúde se justifica tendo em vista o interesse produzido num contexto de crise em saúde pública, como é o caso de um quadro epidêmico considerado risco à saúde global, que se alinha às pressões da globalização para assegurar a saúde como bem público global (DAS, 2016).

No obstante, mirar más de cerca la manera em que hoy em día se ejection las visiones de la salud pública platea nuevos problemas: no son llevan la firma del contexto contemporáneo de la globalización y las nuevas preocupaciones sobre la propagación y el manejo de la enfermedad, com una mayor circulación mundial de gente, agentes patógenos y tecnologías. (DAS, 2016, pg.105)

Realidade que ganha expressão, por exemplo, na linguagem usada para classificar as crianças entre casos confirmados, descartados, em investigação ou inconclusivos, com suas implicações distintas para categoria. Assim como no cotidiano de atendimento nas unidades de saúde do Estado, seus corpos e desenvolvimento são alvo de escrutínio da ciência, quase numa condição de vida em laboratório.

Segundo Rabinow & Rose (2006), podemos perceber a emergência de “[...] um ou mais discursos de verdade sobre o caráter ‘vital’ dos seres humanos, e um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar aquela verdade [...]; estratégias de intervenção sobre a existência coletiva em nome da vida e da morte [...]” (RABINOW & ROSE, 2006, p. 29), os quais produzem modos de subjetivação. Nesse sentido, a vida, em condição dupla de tratamento/experimento, tem lugar num continuum que sugere a desconexão com formas de vida traduzíveis em signos de normalidade, e ainda sugerem a ausência de controle e poder por parte dos sujeitos em investigação/terapia e suas mães. A vida definida em nomenclaturas e números nas tabelas epidemiológicas se processa em modos de subjetivação específicos, constituídos a partir dos sujeitos, mas com material fornecido pelas instituições em limites bem mais rigorosos que aqueles experimentados

em condições de existência que se enquadram na noção de normalidade em vigor. O “poder sobre a vida” do qual fala Rabinow & Rose, transpõe a passa a operar no âmbito das relações entre os pólos micro e macro, que podem de um lado, enfatizar “[...]os modos de pensar e agir ao nível dos grupos populacionais e coletividades, variavelmente definidos; e, do outro lado, a individualização de estratégias biopolíticas.” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 38).

São 470 casos confirmados, 89 inconclusivos, 213 em investigação e 1.787 descartados. Como parte desse experimento e controle em saúde, todos os casos permanecem sendo acompanhados, e há uma disputa entre Estado e pesquisadores em torno dos encaminhamentos práticos direcionados a essas categorias, para os confirmados, tem-se como efeito um processo de construção e reelaboração das suas identidades a partir do diagnóstico, na constituição do que chamamos bioidentidades (RABINOW, 2007), por um complexo identitário entre mãe-filhos/filhas, nomeados socialmente como bebês de micro e mães de micro, anjos e mães de anjos. Para aqueles que permanecem em investigação, e continuam alvo do escrutínio da ciência, não se disponibiliza ainda a noção de normalidade ou de alta, eles não se encaixam nessa classificação, e tampouco se oferece um repertório capaz de produzir o reconhecimento e reelaboração de noção de pessoa a partir de uma condição especial, de anjos ou micro, mães de anjos e mães de micro, o que ocorre no caminho de entre a confirmação do diagnóstico e a experiência cotidiana a partir dele (bioidentidade).

Dos primeiros casos, descobertos e confirmados em meio ao primeiro momento do surto, aos diagnósticos seguintes, já amparados pela descoberta da síndrome, uma conjuntura de aparatos técnicos, tanto materiais quanto conceituais (com a elaboração de protocolos de atendimento e diagnose, por exemplo, políticas específicas constituídas através de portarias ministeriais responsáveis pela implementação de diversas políticas públicas (como a prioridade no acesso ao BPC, ao Programa Minha Casa, Minha Vida, ao Vem Livre acesso, entre outras), procedimentos, práticas e uma linguagem específica passou a permear o cotidiano dessa comunidade de mulheres e crianças. São vidas que passaram a lidar, do momento do diagnóstico em diante, com a condição simultânea de vida em tratamento, mas, especialmente, de vida em experimento.

O mal-estar produzido por essa condição aparece nas narrativas de cansaço e falta de acesso às informações, na percepção de vivenciarem essa relação com essa técnica e esse saber na qualidade de cobaias, e se ressentirem por isso. Tais experiências, por sua vez, são amenizadas pelo reconhecimento da necessidade da produção de conhecimento sobre a condição de seus filhos/filhas, especialmente, a partir da noção pragmática de aperfeiçoamento das técnicas e tecnologias empregadas nos tratamentos ofertados. Por isso, em diversos momentos em campo ouvimos afirmações categóricas sobre seus filhos/

filhas não serem cobaias, numa clara demonstração de que era assim que se sentiam percebidas e tratadas. Em uma dessas situações, a coleta de sangue realizada por parte de uma equipe de pesquisa acarretou numa situação clara de desconforto e sofrimento para mães e filhas que acompanhamos em seus itinerários terapêuticos. Era uma coleta de sangue para pesquisa genética realizada em formato de mutirão, após 4 tentativas de coleta, Letícia estava aos prantos, chorava muito alto nos braços de Andréa, sua mãe, que também não segurou o choro, e pediu para interromper aquele procedimento, mesmo diante da insistência da equipe. Não era a primeira vez que era muito difícil coletar sangue de Letícia, os relatos de outras mães se somavam ao de Andréa, seria mais difícil coletar sangue dos bebês de micro, segundo contavam. A pressão era enorme e era possível ver todo o dilema de Andréa em continuar ou não a se submeter a esse processo. Por fim, ela solicitou que interrompessem a coleta, já que havia, na percepção dela, sangue suficiente para realizar exames, no que a equipe concordou. Luísa, por sua vez, já sentou na cadeira com muita desconfiança e mal-estar. Ela não chorou quando duas tentativas de coleta sem sucesso foram realizadas em Maria, mas sua expressão tinha uma outra conotação de sofrimento, tinha uma substancialidade que mais se aproximava do sentimento de indignação ou revolta. Maria foi furada três vezes, Luísa se ressentia a cada tentativa e expressava isso em palavras e expressões faciais bastante intensas, ela não permitiu mais furadas em Maria, mas, diante da insistência da equipe, avisou que voltaria para outra tentativa após assistir à palestra que acontecia no auditório ao lado. Andréa perguntou ainda quando receberia os resultados, porque lembra que há 1 ano atrás passou pelo mesmo processo com a mesma equipe e nunca recebeu os resultados. A resposta é evasiva, não transmite firmeza e nem certeza por parte da equipe se e quando elas receberão esses resultados. Nos gestos e expressões faciais, no controle tenso dos corpos de suas filhas que choravam e se debatiam, toda a angústia e desconfiança moral e emocional de estar ou não fazendo a coisa certa. Corporalmente pareciam reprovar toda aquela situação. Outras mães chegavam com seus filhos/filhas no colo, algumas com menos desconfiança, mas com expressões sutis de desconforto. Todavia, resilientes, cumpriam o protocolo. Veena Das (2016) chama atenção para os princípios gerais da bioética: o consentimento informado, dizer a verdade, oferecer a informação necessária, garantir a autonomia do paciente. O que não impede que surjam fissuras morais entre tais princípios, como as que são produzidas a partir da relação entre pesquisa e atendimento, entre o atendimento e os pacientes, entre suas respectivas posições de poder e vulnerabilidade. Giorgio Agamben (2004), nos fala sobre o Estado de Exceção no qual a vida é colocada em suspensão porque retirada do âmbito da norma e incluída por uma exclusão.

Hoje, como no mundo grego, a política ainda se define em função de uma exclusão fundamental, a daqueles que tem o único estatuto de “corpo espécie” ou “vida nua”. Assim como o espaço da necessidade era a precondição da vida

comunicativa e ativa da polis, na biopolítica da população é a vida nua, a pura corporeidade se considera a precondição que possibilita a existência propriamente humana da cidadania e dos direitos.

É no domínio sobre a corporeidade dos sujeitos que o biopoder se expressa. Nas coletas de sangue, em mutirões de exames para diagnóstico, mas, especialmente para pesquisa, nas articulações entre atendimento e experimento.

Nesse horizonte, as experimentações com seres humanos podem ser analisadas a partir de uma perspectiva que permita integrar os estudos provenientes da bioética com a análise das estratégias biopolíticas referidas às populações situadas nas margens do mundo político regido por leis, normas e estatutos aceitos e discutidos por todos. A partir do momento em que essas populações situadas nas margens da sociedade são reduzidas ao estatuto de “vida nua”, elas deixam de ser pensadas como sujeitos de direito para passarem a ser pensadas exclusivamente como corpos vivos. Assim enquanto existem sujeitos que não são reconhecidos como cidadãos com direitos e deveres mas como pura e nua corporeidade, eles podem passar a ocupar esse espaço politicamente perigoso e ambíguo de uma “vida nua”. (CAMPONI, 2004, p. 453)

Realidade que se expressa, por exemplo, nos limites das notificações, em alguns casos, esses limites e direcionamentos são reconhecidos pelas próprias mulheres em suas interpretações sobre como a inserção no sistema privado ou público acarreta em registros e controle distintos sobre a condição de saúde das crianças com SCZ. Em momento de conversa com as mulheres, elas chamam atenção para o fato de que os casos de crianças com os mesmos sintomas e nascidos no período reconhecido dentro do espectro do surto de microcefalia nos hospitais particulares da região não passam pelos mesmos procedimentos para diagnóstico e controle por parte do Estado. Existe, de acordo com essa percepção, um procedimento flexibilizado em relação ao controle efetivo nas unidades públicas e privadas, que gera, por sua vez, desconfiança ou suposição sobre uma possível subnotificação de casos nesses espaços, advinda da falta de controle do Estado sobre as famílias de classe média e alta. De modo semelhante, as crianças das camadas sociais mais privilegiadas diagnosticadas com a Síndrome não estão presentes nas salas de atendimento dos serviços de terapia e reabilitação das instituições públicas, e quando estão, trata-se de uma presença mais pontual e menos afeita a gama de relações intensas com outras famílias afetadas, com algumas exceções notórias de mães que mesmo não frequentando o serviço público de atendimento, se engajam nas associações (alguns poucos casos, de fato). O controle sobre os corpos e rotinas de crianças com SCZ, e conseqüentemente, suas mães-cuidadoras, a partir da noção de corpos e identidades extensivas (LIRA, SCOTT & MEIRA, 2018), assume um viés de classe importante e definidor.

Para Das (2016), de hecho, los conceptos centrales de persona razonable, lo que es mejor para alguien y el interés terapéutico se han elaborado em contextos nacionales

específicos em el marco legal y juridico proporcionado tanto por la legislación como por la jurisprudencia (DAS, 2016, p.102). Contudo, o arcabouço legal e ético correspondente não parece dar conta das fissuras produzidas em contextos de vulnerabilidade específicos, como os que tratamos aqui. E apontam para a complexidade da relação entre o marco jurídico, que toma por base o aparato conceitual da bioética, e as realidades concretas nas quais estão os sujeitos estão inseridos.

## NAS TRILHAS DO DESCONHECIDO

A experiência dessas mulheres passa a ser informada, especialmente no contraste com experiências anteriores de maternidade, pelo signo da ausência de atributos de normalidade marcado pela presença constante desse aparato técnico-científico, tornada elemento principal para a constituição de uma experiência de anormalidade, para além de qualquer diferença corporal/comportamental vivenciada no cotidiano e nas relações.

Para expressar um pouco do significa a experiência de descoberta do diagnóstico e da reconfiguração da vida a partir disso, as mães costumam compartilhar nas redes sociais um texto que fala sobre essa descoberta se assemelhar a alguém que compra uma passagem de avião para conhecer a Itália, adquire os mapas, aprende o idioma e cria uma série de expectativas e, ao aterrissar, escuta do comandante do avião um sonoro “Bem-vindo à Holanda”

*Bem-vindo à Holanda*

*Quando você vai ter um bebê, é como planejar uma fabulosa viagem de férias - para a Itália. Você compra uma penca de guias de viagem e faz planos maravilhosos. O Coliseu. Davi, de Michelangelo. As gôndolas de Veneza. Você pode aprender algumas frases convenientes em italiano. É tudo muito empolgante.*

*Após meses de ansiosa expectativa, finalmente chega o dia. Você arruma suas malas e vai embora. Várias horas depois, o avião aterrissa. A comissária de bordo chega e diz: “Bem-vindos à Holanda”.*

*“Holanda?!? Você diz, “Como assim, Holanda? Eu escolhi a Itália. Toda a minha vida eu tenho sonhado em ir para a Itália.”*

*Mas houve uma mudança no plano de vôo. Eles aterrissaram na Holanda e é lá que você deve ficar.*

*O mais importante é que eles não te levaram para um lugar horrível, repulsivo, imundo, cheio de pestilências, inanição e doenças. É apenas um lugar diferente.*

*Então você deve sair e comprar novos guias de viagem. E você deve aprender todo um novo idioma. E você vai conhecer todo um novo grupo de pessoas que você nunca teria conhecido.*

*É apenas um lugar diferente. Tem um ritmo mais lento do que a Itália, é menos vistoso que a Itália. Mas depois de você estar lá por um tempo e respirar fundo, você olha ao redor e começa a perceber que a Holanda tem moinhos de vento, a Holanda tem tulipas, a Holanda tem até Rembrandts.*

*Mas todo mundo que você conhece está ocupado indo e voltando da Itália, e todos se*

*gavam de quão maravilhosos foram os momentos que eles tiveram lá. E toda sua vida você vai dizer “Sim, era para onde eu deveria ter ido. É o que eu tinha planejado.”*

*E a dor que isso causa não irá embora nunca, jamais, porque a perda desse sonho é uma perda extremamente significativa.*

*No entanto, se você passar sua vida de luto pelo fato de não ter chegado à Itália, você nunca estará livre para aproveitar as coisas muito especiais e absolutamente fascinantes da Holanda.*

*Emily Perl Kingsley*

É assim a narrativa de dezenas de mulheres com as quais temos convivido, conversado e seguido em seus percursos de vida. Foi assim para Marcela, depois de uma gravidez tranquila, mas também cheia de expectativa por estar esperando seu segundo filho, dessa vez um menino (Mateus), 10 anos após o nascimento da sua primeira filha. Uma gravidez tão tranquila que o trabalho que fazia no pedágio 8 horas por dia não lhe pesava. Mãe de segunda viagem é mais tranquila também, ela pensava. Marcela já tinha o repertório acumulado da primeira filha, e por mais que a vinda de um filho sempre traga expectativas, anseios e incertezas, tudo ia bem e dentro do esperado. Pré-natal em dia, todas as vacinas, quartinho pronto, só a espera. Entre o 7º e 8º mês de gestação, Marcela vai fazer uma ultrassonografia. O médico faz uma cara estranha e balbucia alguma coisa, demora muito nas medições, até que fala para assistente, *anote aí fulana, microcefalia*. Marcela pergunta o que há de errado, ele repete *microcefalia, mãe... O que é isso?* pergunta Marcela e ele levanta da cadeira e diz: *Tá me vendo desse tamanho?*, Marcela diz que era um homem grande, alto e bem forte, ela olha e ele complementa, *pronto, seu filho é como se fosse eu com a cabeça de um bebê recém-nascido*. Esse foi o “Bem-vindo à Holanda, Marcela”

Os relatos variam entre o choque, a descrença no diagnóstico, o medo, a tristeza que toma conta e engole tudo, o desespero que imobiliza, seguidos por um resgate emocional de si mesma que pode levar algumas horas, alguns dias, meses, mas que expressam a luta e superação diante da condição anunciada, seja no período gestacional, seja na após o nascimento do/da filho/filha.

É nesse contexto que essas mães vão se reorganizar, comprar novos guias de viagens o que significa aqui entender a dinâmica do serviço de saúde, compartilhar conhecimento específicos com outras mães de crianças com Microcefalia, e organizar suas práticas cotidianas a partir de um outro repertório de interações. É isso que vai permitir o reconhecimento dessa “paisagem” de ser uma “mãe de micro” como uma paisagem possível, com seus desafios, dores e prazeres.

Elas vivem no seu cotidiano uma série de práticas, linguagens, significados, emoções que envolvem o cuidado com seu filho ou filha com SCZ e que passa a orientar a própria percepção dessas mulheres sobre si, seus projetos de vida, identidades e demais dimensões da sua existência.

Apesar dessa experiência ser comum a outras mães com filhos/filhas que nascem com condições especiais, com alguma deficiência, seja por qual motivo for; podemos dizer que o contexto da Síndrome congênita do Zika trouxe um elemento a mais para essa equação. Trata-se de uma doença nova, com efeitos e prognósticos pouco conhecidos, sem lastro nas experiências terapêuticas correntes, sem referências históricas outras para dar suporte ao novo cenário. Além disso, essa doença e suas sequelas se apresentam de forma coletiva, em meio a um surto sem precedentes e que abre caminho para muitas perguntas e respostas que vão emergindo paulatinamente no curso em que suas experiências como mães também se desenvolvem.

Na esfera do cuidado, permeado por adaptações, é necessária a apropriação de técnicas e conhecimentos específicos. Incluem a necessidade de lidar com aparatos e tecnologias, administrar uma série de medicamentos, sondas gástricas, bandagens, *bottons*, parapódios, cadeiras especiais, talas, adesivos, órteses, balão de oxigênio em alguns casos, entre outros. E inclui também a necessidade de lidar com a diversidade de sintomas e comprometimentos que a síndrome impõe a seus filhos e filhas com graves comprometimentos neurológicos, motores e fisiológicos. Os prognósticos são pessimistas quanto ao desenvolvimento (falar, andar, etc), mas tudo muito incerto ainda. Crises convulsivas; disfagia, risco de engasgar e bronco-aspirar, algumas com histórico de internações frequentes;

De uma hora para outra, essas mulheres precisaram se apropriar de códigos próprios à área médica, precisaram se apropriar a sua maneira de conhecimentos especializados e utilizados pelos profissionais de saúde para atuarem sobre a condição de seus/suas filhos/filhas, esse cuidado também assume um viés medicalizado, norteado pela concepção e técnica biomédica. São submetidas a rotinas de exames e mutirões de diagnóstico e pesquisa, as quais pouco tem acesso em termos de resultados.

Contudo, para além dos diagnósticos e da condição de “anormalidade” imposta pela presença constante desses aparatos, as mães reelaboram os limites e oferecem escapes importantes e noções contrastantes de normalidade, de progresso, desenvolvimento e valor da vida. Num esforço constante de reconhecer a diferença, sem ampará-la em critérios exclusivistas em relação à condição de seus filhos e filhas. Pois a mesma imprevisibilidade da condição de seus filhos/filhas também orienta no sentido de proporcionar experiências extremamente positivas no processo de reelaboração de noções como as de desenvolvimento, sendo esse percebido, não mais a partir dos parâmetros conhecidos e trilhados em outras experiências de maternidade (delas mesmas e de outras mulheres), mas no contexto específico da deficiência, e mais especificamente da Síndrome Congênita do Zika, em critérios próprios e cambiantes, que permitem comemorar cada conquista (por menor e incerta que seja) com grande entusiasmo. Ressaltam-se as pequenas vitórias,

os fluxos descontínuos, com ganhos e perdas de habilidades sem sequência certa, a partir também do reconhecimento de outros ritmos e de outra temporalidade e novas possibilidades para compreender a própria noção de desenvolvimento infantil.

Por sua vez, o engajamento das mulheres nas associações de mães de crianças com microcefalia ou outras síndrome raras, reforça a noção de identidade extensiva, em afirmações do tipo “*se meu filho não andar, andarei por ele, se não falar falarei por ele, se não pode lutar lutarei por ele*”, remete a uma noção de pessoa constituída relacionalmente e que mobiliza também a luta por direitos, bem como se constitui através de uma sociabilidade fundada no compartilhamento da condição biológica de seus filhos e filhas e de todas as implicações dessa condição em seus cotidianos.

A vida também tem potencial para Agamben de se constituir em espaço de resistência. No sentido de operar uma resistência ao biopoder. O que pode significar a produção de novos modos de subjetivação, de acordo com Camponi (2004), atuando sobre a produção e exercício da biopolítica. É o que ocorre no processo de reelaboração das noções de normalidade e desenvolvimento, no engajamento político das mulheres (as mães de anjos, mães especiais, mães raras), articuladas em torno de uma experiência comum de submissão e resistência aos modos de subjetivação produzidos institucionalmente, por quem exerce o controle sobre a vida nua e a define enquanto tal. Uma nova subjetividade emerge a partir das relações constituídas com essas instâncias de poder, produzidas pela ciência e pelo sistema de atenção à saúde, por seus aparatos técnicos e sua linguagem, por uma lógica institucional que passa a organizar suas vidas em função do tratamento, controle e investigação sobre as crianças e suas cuidadoras.

Como exemplo do contraste entre esses processos e suas possibilidades de subversão, duas situações podem ajudar a entender. Em uma delas, no contexto de um grande evento que reuniu os principais cientistas do Brasil e de outros países dedicados a pesquisas sobre a SCZ, com participação bem reduzida de mães de crianças com micro, selecionadas previamente, assistíamos a uma mesa com representantes de diferentes áreas da saúde, quando uma das palestrantes com largo sorriso afirmou que o Zika é um fato extraordinário para ciência, e representa um grande avanço para as pesquisas na área, podendo ajudar em muito o desenvolvimento da ciência no país. Ao nosso lado, as poucas mães ali presentes mudaram de expressão, a afirmação soou como um soco no estômago para nós diante delas. Seus corpos, sem nenhuma palavra pronunciada, denunciaram todo desconforto que uma afirmação daquele tipo causara. Para quem está no campo, e possui sensibilidade suficiente para entender o significado daquela afirmação para essas famílias, um constrangimento sem medida tomou conta por todas as implicações desse comentário. O desenvolvimento da ciência parecia ser mais importante do que qualquer sofrimento causado por essa realidade àquelas famílias. Os sentidos acionados naquela

narrativa positivada “dos avanços da ciência” com o Zika, se apresentavam quase como uma realidade fantástica às mães ali presentes. Em outro momento, a notícia proliferada nas capas de jornais locais e compartilhada nas redes sociais de uma possível relação entre as pesquisas com o vírus Zika e a cura do câncer produziu uma ambiguidade nas reações. De um lado, as pessoas estarem associando “esse vírus que destruiu o cérebro do meu filho” a uma coisa boa, tomou a proporção semelhante à afirmação da cientista no evento citado anteriormente. Ao passo que, o fato do vírus produzir alguma coisa boa, parecia atribuir um sentido inesperado para além dos demais processos de posituação do fenômeno produzidos pelas mães-cuidadoras, normalmente associados à ideia de uma missão divina, de uma demonstração fé e força por parte da “mães-guerreiras”, “lutadoras”, “especiais”. Não apenas a subversão dos termos e da lógica que orienta os interesses das instituições de saúde e pesquisa, como a apropriação distinta de termos como desenvolvimento, que flexiona e modifica os padrões normatizados e institucionalizados. Diferentes significados são mobilizados, e a afirmação de que “meu filho não é cobaia” pode reverter-se para “tá vindo, meu filho é a chave para a cura do câncer, o jornal tá dizendo”. A estratégia biopolítica, nesse caso, não foi operada pela mudança de perspectiva que poderia significar uma submissão ao termo “cobaia”, mas relaciona-se ao desdobramento que desestabiliza qualquer processo de objetificação; ele é sujeito, é a cura para o câncer. A excepcionalidade dessa condição é frequentemente revertida e mobilizada por conjuntos de princípios contrastantes aos que tradicionalmente associamos à produção de desigualdades e de exclusão.

A condição ambivalente que permeia a relação dos sujeitos (crianças acometidas pela SCZ e sua mãe-cuidadora) nas experiências de relação com o Estado e seus aparatos institucionais e conceituais e no exercício do biopoder sobre seus corpos e subjetividades, a apropriação e ressignificação desse processo a partir da inversão ou flexibilização dos seus termos, conduz a uma biopolítica capaz de produzir novos modos de subjetivação e uma noção de pessoa que subverte, em termos simbólicos e políticos, as relações de poder, ainda que inextricavelmente emaranhada nas redes institucionais dessas relações, mas conscientes de dessas relações, apontam para elas, as desvendam e reorganizam de acordo com seus parâmetros. Assman *et al.* (2007), cita Judith Ravel quando afirma que:

Não é fundamentalmente contra o poder que nascem as lutas, mas contra certos efeitos de poder, contra certos estados de dominação, num espaço que foi, paradoxalmente, aberto pelas relações de poder. E inversamente: se não houvesse resistência, não haveria efeitos de poder, mas simplesmente problemas de obediência. (RAVEL 2005, p.76 apud ASSMAN *et al.*, 2007).

Esse processo de reconfiguração da identidade a partir de noções de empoderamento, da posituação das experiências cotidianas com as conquistas fora dos índices preconizados, novos critérios de desenvolvimento, bem como a subjetificação das crianças realizadas

pelas mães em suas narrativas (a partir a atribuição de agência, estados emocionais e intencionalidade comunicativa reconhecidos por elas no curso das interações íntimas entre corpos e afetos de mães e filhos) são usados para caracterizar a noção de pessoa de seus filhos/filhas, como especiais, anjos, normais em sua diferença, flexibilizando e rompendo com concepção de sujeito centrado na razão que se expressa em signos padronizados de comunicação, intencionalidade e desenvolvimento corporal. Há o esforço para resgatar a noção de pessoa fundada em uma condição especial valorizada enquanto diversidade inerente à vida e não uma anormalidade.

Nesse sentido, a viagem para um lugar inesperado é vivida diariamente, permanecem sem mapa, sem manual ou noções prévias de infância e outros ciclos de vida, ainda é permeada por inseguranças e sofrimento, não só pelo cansaço físico, mais emocional e vivido socialmente nas interações com familiares que não ajudam, falhas no sistema de atenção em diferentes níveis, falhas na vida em sociedade experimentada na precariedade de condições ou no preconceito, ao passo que, essa mesma condição difícil, incerta e muitas vezes precária, conduz a uma ressignificação da própria experiência da maternidade e da infância vivida enquanto superação, garra, força, de uma dignidade maior diante de todos os enfrentamentos, de conquistas sentidas e comemoradas como extraordinárias mesmos parecendo pequenas no contexto mais amplo, tais como ganhar peso, apesar da sonda, não precisar da sonda, apesar da dificuldade de deglutir, menor número de crises, algumas noites de sono, sentar-se por alguns segundos, segurar a cabeça com alguma firmeza, independentemente do tempo, e as vezes até sorrir...é um lugar novo, árduo, difícil, inseguro, mas repleto de experiências extraordinárias de uma existência comum de ser “mãe de micro”, “mãe rara” “mãe especial”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. (2004) Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Ed. UFMG,

ASSMAN, SELVINO J.; PICH, SANTIAGO; GOMES, IVAN M., & VAZ, ALEXANDRE F. (2007). Do poder sobre a vida e do poder da vida – lugares do corpo, biopolítica. Temas & Matizes, Dossiê Biopolítica, n. 11.

CANGUILHEM, G. (2006) O normal e o patológico. 6ª ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CAMPONI, S. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. Ciência & Saúde Coletiva, 9(2):445-455, 2004

LIRA, L. C de; SCOTT, R. P; SOUZA, F. M; Cuidando de Corpos: trocas, gênero, assimetrias e alinhamento na experiência etnográfica com mães e crianças com síndrome congênita do Zika. Revista ANTHROPOLÓGICAS, Ano 21, 28(2):206-237, 2017

SCOTT, Parry; SOUZA, F. M; LIRA, L.; MATOS, S.; RODRIGUES, A.C.; QUADROS, M. T. ; SARAIVA, J. A Epidemia de Zika e as Articulações das Mães num Campo Tensionado entre Feminismo, Deficiência e Cuidados. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 3, p. 73-92, 2017.

RABINOW, Paul. Afterword: concept work. In: *Biosocialities, genetics and the social sciences: making biologies and identities* (GIBBON, S. & NOVAS, C. orgs). Routledge, 2007.

RABINOW, P. e ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. In: *Política e Trabalho – Revista de Ciências Sociais*. nº 24, abril de 2006. p.27-57.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## DA MORTE ARTESANAL À MORTE INDUSTRIAL. ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS PARA A NATURALIZAÇÃO DO ABATE

*Luciano Félix Florit*<sup>1</sup>

Universidade Regional de Blumenau, Brasil

*Diego da Silva Grava*<sup>2</sup>

Universidade Regional de Blumenau, Brasil

### *Resumo*

O debate em torno da relação com os animais na sociedade contemporânea afeta os mais diversos âmbitos e contextos sociais. No entanto, há regiões que parecem blindadas a esta discussão, mesmo tendo o “especismo” no centro de sua dinâmica socioeconômica. É o caso de regiões desenvolvidas em torno de firmas voltadas à indústria da carne, na qual o abate de animais é a atividade estruturadora do território e das relações econômicas e políticas. A partir do caso da microrregião de Concórdia-SC, na qual nasceu a empresa Sadia (hoje Brasil Foods), analisaremos as relações sociais e políticas que dão sustentação, naturalizam e reproduzem o uso meramente instrumental de seres sencientes não-humanos na forma de um padrão de desenvolvimento territorial. Em particular, buscaremos examinar como a experiência de colonos na lida com animais para a subsistência é apropriada pelo discurso da indústria, obliterando as possíveis objeções morais para a atividade. Parece-nos que, assim como a luta antiespecista pode ser incorporada pela dinâmica social com diversos vieses, inclusive, por vezes, socialmente segregadores e elitistas, o bloqueio ideológico desta questão pode significar um acirramento da exploração entre humanos.

Palavras-chave: Especismo; animais de abate; relações sociais; naturalização.

## FROM ARTISANAL DEATH TO INDUSTRIAL DEATH. DISCURSIVE STRATEGIES FOR THE NATURALIZATION OF SLAUGHTER

### *Abstract*

The debate around the relationship with animals in contemporary society affects the most diverse spheres and social contexts. However, there are regions that seem to be shielded by this discussion, even though “speciesism” is at the center of its socioeconomic dynamics. This is the

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia (UFRGS). Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da FURB. E-mail: lucianoflorit@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia (UERJ). Estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da FURB. E-mail: diego.grava@gmail.com

case of regions developed around firms focused on the meat industry, in which the slaughter of animals is the structuring activity of the territory and the economic and political relations. Analyzing the case of the Concórdia-SC micro-region, in which the Sadia company (now Brasil Foods) was born, we will investigate the social and political relations that sustain, naturalize and reproduce the merely instrumental use of non-human sentient beings in the form of a territorial development pattern. In particular, we shall seek to examine how the settler experience in dealing with animals for subsistence is appropriated by industry discourse, obliterating possible moral objections to activity. It seems to us that, just as the anti-speciesism fight can be incorporated by social dynamics with various biases, sometimes even socially segregating and elitist, the ideological blockage of this question can mean a deepening of exploitation among humans.

Keywords: Speciesism; slaughter animals; social relationships; naturalization.

## INTRODUÇÃO

O artigo apresenta reflexões embasadas em trabalhos realizados entre 2005 e 2007 em abatedouros artesanais próximos ao município de Blumenau, na Região do Vale do Itajaí, em Santa Catarina, e em um trabalho desenvolvido intermitentemente em diversas fases, desde 2013, na microrregião de Concórdia, sede original da empresa Sadia/BRF, na Região Oeste do mesmo estado. Nesta ocasião, tentamos compreender os mecanismos discursivos que facilitam a justificação moral da atividade de abate rotineiro nos trabalhadores de frigoríficos industriais, permitindo sua naturalização.

Nesta reflexão partimos do relato de experiências no contexto de abatedouros artesanais voltados ao mercado local para, em seguida, apresentar o caso da microrregião de Concórdia que constitui um exemplo emblemático do padrão de desenvolvimento socioeconômico e territorial existente em Santa Catarina, apoiado na indústria da carne. Deste caso, ao qual rotulamos de Região de Especismo Intensivo (REI), apresentamos sucintamente as conexões entre a dinâmica sociopolítica e econômica com a questão animal, o que nos permitirá revelar especificidades do processo de naturalização do abate, agora num contexto industrial, voltado para o mercado externo.

O objetivo geral no qual esta análise se insere é o de fazer uma reflexão crítica sobre esse padrão de desenvolvimento, incluindo nela uma discussão da questão animal, tentando compreender como esse fenômeno vem se dando em termos de suas relações de poder e condições de reprodução, tentando evidenciar, como as relações sociais contribuem a esse processo ideológico de coisificação radical de animais.

As análises apoiadas em exprimir o papel da lógica capitalista para explicar o processo de industrialização da produção animal, embora com enorme pertinência para o exame de vários aspectos, deixam de considerar uma especificidade crucial deste setor, que é o fato de que as mercadorias decorrem do processamento de seres sencientes.

O obscurecimento desta questão está presente não apenas nos relatos históricos e nas explicações socioeconômicas, mas também nas reflexões críticas sobre os aspectos

socialmente perversos desse modelo. Nosso caminho é o da tentativa de incorporar a questão da senciência como uma dimensão de análise social, o que, presumimos, nos coloca numa posição que, embora não repercuta o discurso animalista, também não diminui o sério problema moral que a categoria coloca.

Uma premissa da nossa análise é que a questão animal sempre provocou nos seres humanos fortes dilemas morais. Em contextos não industriais estes dilemas são reconhecidos, processados e tratados de acordo com as condições culturais. Já em condições industriais, esses dilemas são obliterados, com forte ajuda da tecnologia e do desenho de configurações produtivas fortemente assentadas em estratégias territoriais, que reforçam o processo de objetificação. Assim, nosso argumento neste trabalho é que no caso da REI-Concórdia essa obliteração acontece por conta dos condicionantes objetivos (pressão econômica e política) e um discurso de apropriação simbólica das formas de processamento moral típicas da condição pré-industrialização. Esta apropriação simbólica viabilizaria uma artimanha discursiva que simula ter resolvido os dilemas morais de forma equivalente a como os resolvem os criadores tradicionais.

## **O PROCESSAMENTO SUBJETIVO DO ABATE EM CONDIÇÕES ARTESANAIS**

Entre 2005 e 2007 realizamos alguns trabalhos de caráter etnográfico que, entre outros objetivos, buscavam compreender como se davam os mecanismos de processamento subjetivo da atividade de abate de animais. Num contexto em que a discussão sobre a questão animal estava eclodindo, surgiu a pergunta: como os trabalhadores/as que tinham o abate de animais como um aspecto rotineiro de seu modo de vida lidavam com estas questões? Já havíamos realizado algumas observações em campo, que sugeriram não ser difícil presumir de antemão que, nesses contextos, a atividade de matar seres sencientes, ao contrário do que os argumentos animalistas tentam provocar, tende a passar por um processo de naturalização. Contudo, o primordial era tentar compreender como ocorria esse processo de naturalização, ou seja, de que modo e lançando mão de que recursos (cognitivos, simbólicos, experienciais, etc.) os/as trabalhadores/as que realizam esta atividade justificam a si mesmos a legitimidade da mesma<sup>3</sup>.

Dentre esses trabalhos, destacamos dois, viabilizados por meio de editais de iniciação científica, realizados em locais próximos a Blumenau: uma etnografia realizada por Grava e Teixeira (2006) em um abatedouro de marrecos e um estudo realizado por Imianowsky e Florit (2007) num abatedouro de bovinos e suínos.

---

<sup>3</sup> Esses trabalhos foram realizados pelo Grupo Interdisciplinar de Pesquisas em Desenvolvimento e Meio Ambiente (GIPADMA), vinculado ao Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional da FURB. Esse grupo foi reformulado e hoje se denomina Grupo Interdisciplinar em Pesquisas Socioambientais (Grupo IPÊS).

Tratava-se de estabelecimentos de pequeno porte, voltados a atender o comércio local, muito diferentes daquilo que constitui o importante setor de carne em Santa Catarina, organizado com padrões industriais, de alta produtividade, voltados a atender mercados não locais, seja do Brasil ou mesmo da exportação internacional, e de reconhecida expressão do ponto de vista econômico, político e territorial.

Era justamente esta diferença com o padrão dominante que lhes conferia, a nosso ver, uma relevância singular. De certa forma, eles ocupavam uma situação intermediária entre aquele padrão dominante, ao qual nos referiremos com mais detalhes na próxima seção, e a condição de produção animal anterior à modernização agrícola. Esta era realizada em contextos de pequenas propriedades oriundas da colonização europeia e outros processos migratórios que resultaram em uma configuração territorial composta, fundamentalmente, por pequenas propriedades dedicadas a atividades agrícolas e a criação de animais com finalidade de subsistência. Estas tinham uma integração ao mercado que era apenas incipiente e trabalhavam com técnicas tradicionais resultantes da combinação de saberes trazidos da Europa com conhecimentos ancestrais de povos indígenas e caboclos.

O trabalho de Grava e Teixeira (2006) em um abatedouro de marrecos, além de mapear as etapas do processo produtivo, identificou as justificativas das pessoas envolvidas na atividade, em especial em relação ao abate. Tratava-se de uma granja de pequeno porte, com Selo de Inspeção Municipal (S.I.M.) e uma média de 800 abates mensais, à época. O empreendimento não contava com tecnologias de insensibilização, como eletrochoque, e os animais eram abatidos em um funil, tendo os pescoços cortados com faca. Os proprietários, com idade acima de 60 anos, relataram que apenas eles e uma funcionária mais antiga realizavam o abate. A proprietária revelou que já abatia animais em idade muito precoce, desde criança, enquanto o proprietário há muito tempo realizava a caça. Ambos relataram que seus filhos não aceitavam realizar o abate, apesar de trabalharem em outras etapas do processo produtivo. Quando indagados sobre a questão, sobre seu sentimento em relação à morte e ao sofrimento dos animais no abate, a proprietária afirmou, sem hesitação, que não sentia pena, pois “*Deus fez eles para isso*” (Grava; Teixeira, 2006, p. 8).

Mais especificamente, em um episódio, ao abater um marreco em frente ao pesquisador, a proprietária chegou a afirmar, ironicamente: “*Eu vou para o inferno*”. Posteriormente, após algumas risadas, disse que: “*Não, brincadeira, eles são criados para isso*”, justificando sua atitude e atividade, com base em um critério religioso cristão (se declararam católicos) (Grava; Teixeira, 2006, p.8). É preciso citar, contudo, que a proprietária afirmou acreditar que o método de abate adotado por eles, a partir do corte do pescoço, causaria menos sofrimento do que outro método tradicional, o de estrangulamento.

Assim, a aparente atitude de indiferença se justificava pela crença de que os animais teriam funções específicas para servir aos seres humanos. Mas isto não denotava uma negação da existência de sofrimento e sensibilidade naqueles animais. Com efeito, em um episódio, o proprietário do estabelecimento repreendeu seu neto, com então dois anos, por “brincar” desajeitadamente com um marreco, demonstrando preocupação em machucar o animal desnecessariamente. Naquele estabelecimento, outros animais eram tratados de forma singular, como cães e um gato que foi “adotado” pela família, e aos pássaros silvestres oferecia-se livremente a ração dada aos marrecos, sem que fossem vistos como pragas (Grava; Teixeira, 2006).

Deste modo, o estudo revelou que, ainda que haja um uso instrumental dos marrecos, o uso deles, mesmo sendo seres sencientes, é justificado moralmente por sua finalidade de servir de alimento aos seres humanos. Esta justificativa se assenta, em última instância, em premissas teológicas. Isso não impede, todavia, que haja algum tipo de preocupação com os animais destinados ao abate e, também, um tratamento mais benevolente ou até mesmo afetuoso com outras espécies, como cães e gatos (Grava; Teixeira, 2006).

O estudo de Imianowsky e Florit (2007) foi realizado com trabalhadores de um abatedouro de bovinos e suínos. Tratava-se de um estabelecimento que possuía Selo de Inspeção Estadual (S.I.E.). Um dos objetivos do trabalho era conhecer a trajetória profissional e as justificativas dos trabalhadores do abatedouro sobre suas atividades.

Os autores notaram que a preocupação dos proprietários do estabelecimento estava focada exclusivamente no produto final, não havendo investimentos em equipamentos ou adoção de técnicas e práticas que minimizassem o sofrimento animal. A técnica de “insensibilização” utilizada para os bovinos é a “marreta”, método não previsto na legislação nacional ou estadual (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento [MAPA], 2000; Santa Catarina, 2003). De acordo com as observações de Imianowsky e Florit (2007), eram necessárias, em média, nove marretadas para derrubar um bovino. Já os suínos recebiam um eletrochoque, no entanto, como relatam os autores, o choque parecia não atordoar completamente os animais. Eles revelam ainda que o abate não era feito de modo preciso, causando a morte imediata dos suínos, mas de forma que permitia realizar o maior número de abates em um espaço de tempo curto, mesmo que isto significasse deixar alguns animais morrendo aos poucos enquanto realizavam outras tarefas.

Este estudo também revelou que a maioria dos trabalhadores do abatedouro eram provenientes de contextos rurais, tendo anteriormente desenvolvido atividades relacionadas ao abate de animais nas pequenas propriedades ou comunidades de que eram oriundos. Dos seis empregados envolvidos no abate, quatro já haviam realizado atividades relacionadas à lida com animais no campo, embora em escala muito reduzida. Os demais eram dois jovens de 16 e 17 anos, respectivamente, sendo aquele o primeiro emprego de

um deles, e o outro filho de um dos trabalhadores já mencionados (Imianowsky; Florit, 2007).

Assim, quando indagados sobre seu trabalho, os funcionários o relacionaram às atividades que realizavam anteriormente, como se fossem a mesma coisa, ainda que o contexto e a escala de produção fossem muito diferentes. De forma semelhante ao observado no abatedouro de marrecos, quando questionados sobre a morte dos animais, os trabalhadores respondiam que eles (os animais) foram feitos para isto e que sempre foi assim (Imianowsky; Florit, 2007). Contudo, importante observar que neste caso tratava-se de trabalhadores assalariados, o que não lhes impedia enunciar apenas que os animais teriam sido criados para satisfazer necessidades humanas, e que aquilo que ajudavam a produzir era destinado à alimentação da comunidade. Esta fala se apresentava sem qualquer referência à motivação de lucratividade que marcava o estabelecimento, motivação esta que, em tese, poderia ser canalizada através de atividades diversas, não necessariamente a de abater animais.

## **MORTE, PODER E SUBJETIVIDADE NUM CONTEXTO INDUSTRIAL<sup>4</sup>**

Se a questão animal, como nos lembra Lévi-Strauss (2009), sempre confrontou os seres humanos com difíceis dilemas morais, resulta pertinente se perguntar como ocorre o processamento destes dilemas nos contextos de produção industrializada dos quais provém a parte mais expressiva dos produtos de origem animal que são consumidos no capitalismo global contemporâneo.

Em Santa Catarina, que ocupa um lugar proeminente neste setor, em particular na produção de carne de aves e suínos, observa-se um padrão de desenvolvimento socioeconômico e territorial no qual é possível verificar como a questão animal aparece correlacionada com outras condições sociais. Nestas, um ator hegemônico é vetor da territorialidade urbana-capitalista, através de um padrão desenvolvimentista que radicaliza a racionalidade instrumental na natureza até o extremo de operacionalizá-la em torno da vida de centenas de milhões de seres sencientes. Faz isto, num território limitado, com características definidas.

Esse tratamento *meramente* instrumental dos animais se realiza mediante padrões de desenvolvimento e de produção do território que observam intensificação crescente nas últimas décadas. Paradoxalmente, enquanto em alguns grandes centros consumidores certas atividades se tornam objeto de questionamentos e polêmicas em função de diversos

---

<sup>4</sup> Esta seção recupera argumentos já apresentados em (Florit e Grava, 2016; Florit e Sbardelati, 2016 e Florit, Sbardelati e Grava, no prelo).

desdobramentos da questão animal e da luta antiespecista, regiões periféricas se dispõem a absorvê-las, constituindo territórios especializados. A segregação espacial protege esses territórios dos questionamentos extraeconômicos, favorecendo o livre desenvolvimento dos métodos de racionalização instrumental e o aumento da produtividade, com menos restrições ambientais e sem empecilhos de ordem moral.

A microrregião de Concórdia, no Oeste de Santa Catarina, é um exemplo destas formações sociais, cujo processo de construção está associado à exploração industrial intensiva de animais, mediada por relações específicas entre os seres humanos. Ela expressa uma dinâmica própria, onde aspectos inerentes à modernização da produção e o especismo, que de modo geral permeiam as relações sociais, aparecem de uma forma especialmente intensa, cuja naturalização resulta num processo sociopolítico e econômico que acontece tanto na subjetividade quanto na dimensão objetiva da vida social.

Pelo lado subjetivo, opera um processo de redução simbólica da animalidade a um estatuto meramente instrumental, associado à construção de identidades de trabalhadores que ensamblam a atividade ligada à criação e abate de animais à sua identidade regional. Do lado objetivo, ocorre a legitimação política de modelos econômicos que viabilizam, de modo subordinado, a sustentação econômica de trabalhadores industriais pouco qualificados e de produtores rurais que encontram viabilidade econômica na integração com as agroindústrias. Essa conjunção transforma-se em um sistema sólido na medida em que se apoia nas “vocações regionais”, supostamente naturais e autoevidentes, que tendem a desconsiderar outras possibilidades produtivas. Essas supostas vocações encontram esteio em relações sociais e políticas, vinculadas a atores específicos, beneficiários da concepção de natureza que elas exprimem. Entre esses atores, encontram-se grupos econômicos (os grandes frigoríficos) e grupos políticos, que participam das administrações estaduais e municipais e que efetivam as articulações políticas com as esferas federal e global.

A conformação dessa região evidencia o enorme papel dos frigoríficos e da cadeia agroindustrial da carne na produção do território. Nele, a atividade produtiva com animais está associada a condições de trabalho insalubres e deprimentes para uma grande proporção de pessoas, em circunstâncias que habitualmente não são evidenciadas nos indicadores oficiais. A rotina nos frigoríficos e abatedouros inclui trabalho repetitivo em “linhas de desmontagem animal”<sup>5</sup>, nas quais são frequentes os acidentes, a depressão e os traumatismos.

Em outros trabalhos, rotulamos a esta região como Região de Especismo Intensivo (REI), como uma forma de dar centralidade analítica à questão do especismo como uma

---

<sup>5</sup> Diferentemente da linha de montagem de automóveis, em que o processo inicial é composto de peças separadas que vão sendo dispostas para, no final, formar um produto completo, na linha de desmontagem, o animal ingressa vivo, inteiro, chegando ao fim do processo em “peças” separadas, acondicionadas para processamento.

dimensão da dinâmica social em jogo nessa região (Florit e Grava, 2016; Florit e Sbardelati, 2016; e Florit, Sbardelati e Grava, no prelo). A delimitação da mesma é estabelecida tendo como base os dados relativos à quantidade de abates *per capita* no território. O índice de abate *per capita* aponta a densidade de seres não humanos sencientes abatidos em um território específico com relação ao tamanho da população humana desse mesmo território. Esse índice se diferencia dos cálculos que expressam o peso total das carcaças ou seu valor monetário, que não revelam a quantidade de seres abatidos.

**Tabela 1 – Abates *per capita* de aves, bovinos e suínos, Brasil, região sul, e microrregião de Concórdia, em 2016.**

	População (*)	Abates (**)	Abate per capita
Brasil	206.081.432	5.932.338.421	28,43
Paraná	11.242.720	1.841.810.469	163,82
Santa Catarina	6.910.553	881.819.015	127,60
Rio Grande do Sul	11.286.500	843.158.430	74,70
Microrregião de Concórdia	146.847	111.601.639***	759,98

Fonte: Elaboração própria a partir de dados do \*IBGE, 2016, \*\*IBGE, 2017a e \*\*\* Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento [MAPA], 2016 (inclui todos os bovinos, suínos e aves. Não especifica se inclui inspeção estadual e municipal).

A tabela 1 mostra como o abate *per capita* apresenta uma expressiva diferenciação regional, sendo mais pronunciado na microrregião de Concórdia. Enquanto no Brasil esse índice é de 28,43 abates per capita, na microrregião de Concórdia esse número chega a 759,98.

Esta segregação territorial constitui uma marca importante desse fenômeno. Tal segregação favorece a uma blindagem com relação à reflexividade global em torno da discussão sobre a consideração moral dos animais, em função da sua invisibilidade para boa parte do público consumidor. Assim, enquanto em alguns grandes centros consumidores certas atividades se tornam objeto de questionamentos contundentes e polêmicas, estas regiões periféricas se dispõem a absorver essa demanda, construindo territórios especializados, cuja segregação espacial os protege dos questionamentos extraeconômicos, favorecendo o livre desenvolvimento dos métodos de racionalização instrumental e o aumento da produtividade, com menores restrições ambientais e evitando os empecilhos de ordem moral<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> De acordo com uma pesquisa realizada por Cunha (2014), até 2014, havia vinte entidades de direitos dos animais no estado de Santa Catarina, uma das quais está localizada no município de Concórdia, fundada em 2006. Embora essas instituições realizam trabalhos importantes, em geral destinados a problemas urbanos, nenhuma delas reconhece formalmente o problema da criação e do abate sistemáticos de animais. Isto acontece, inclusive, na entidade localizada no município de Concórdia, berço do especismo intensivo em Santa Catarina.



**Figura 1** – Região de Especismo Intensivo  
 Fonte: Elaborado pelos autores

Vejamos então algumas dimensões deste fenômeno.

#### *A “Vocação Regional” como discurso de dominação*

As chamadas “vocações regionais” são uma estratégia discursiva que invocam a existência de supostas tendências intrínsecas em certas regiões, como um potencial inquestionável para uma ou outra atividade, determinadas por características geomorfológicas e/ou culturais de um território. Trata-se de reificações em que uma representação da região é aceita e incorporada por agentes sociais coconstrutores da paisagem e por agentes econômicos, políticos e outros com o poder simbólico (Bourdieu, 1989) de difundir a sua representação da realidade. Assim, essa representação passa a ser vista como uma realidade dada, concreta, natural e a-histórica, ou seja, como possuindo uma identidade em si mesma.

Para Weber, o conceito de “vocação”, ou *beruf*, do alemão, bem como o *calling* (“chamado”) do inglês, tem uma conotação religiosa, “[...] a de uma missão dada por Deus” (Weber, 2004, p. 71). A palavra provém da tradução da Bíblia realizada por Lutero e logo assumiu o significado atual “[...] na língua profana de todos os povos protestantes [...]” (idem, p. 72) e da sociedade ocidental de modo geral. Assim, no uso corriqueiro, quando se refere aos processos de desenvolvimento econômico regionais, o conceito de vocação é utilizado nos termos em que é atualmente definido nos dicionários, como “talento ou aptidão”, ou como “disposição natural e espontânea que orienta uma pessoa no sentido de uma atividade, uma função ou profissão” (Houaiss, 2009). Em suma, a ideia de vocação

como propensão natural, ou como desígnio divino, para uma atividade esconde o fato de que se trata, na verdade, de uma construção social e política que tem consequências sociais, econômicas, ambientais e éticas que afetam humanos e não humanos em um dado território. Assim, nessas regiões, as concepções de natureza construídas historicamente (Florit, 2004; Gudynas, 2004) são naturalizadas e reificadas como “vocações regionais” (Florit et al., 2014; Grava 2013).

A figura 2, é a representação mais conhecida das supostas vocações regionais de Santa Catarina. Determina de modo implícito ou explícito, a maior parte do planejamento econômico do estado, uma vez que é expressão da concepção territorial dos principais agentes econômicos e do setor público. Nela, observa-se como a Região Oeste é associada à criação de porcos e aves. Com base nessa suposta vocação, são estabelecidas relações específicas inter-regionais, tanto na escala nacional quanto na internacional, provendo outros locais de produtos de origem animal. Nelas, o padrão de desenvolvimento se apoia na premissa, ideologicamente reproduzida, da equiparação de seres sencientes a meras coisas, pois a especialização produtiva requer que os animais sejam considerados matérias-primas de um processo industrial.



**Figura 2** – Vocações Regionais de SC  
Fonte: FIESC (2015, p. 14).

### *A articulação política Município, Estado, Federação*

A vida econômica e política na microrregião de Concórdia gira em torno da empresa Brasil Foods (BRF). Como um informante repetia, “*esta é uma cidade de uma empresa só*”<sup>7</sup>.

A BRF é uma empresa de alimentos globalizada, que surgiu da fusão de duas empresas regionais, a Sadia e a Perdigão, em 2009. A Sadia, que continua existindo como a principal marca da BRF, foi criada em 1944, e logo ganhou força, tornando-se o agente com maior poder do município. Atualmente, a BRF tem 105.240 funcionários, dos quais 5.300 trabalham em Concórdia (BRF, 2013)<sup>8</sup>. Isso representa 25% do total de empregos do município e cerca de 95% dos empregos no setor de carnes do município, o que caracteriza um oligopsonio do mercado de trabalho<sup>9</sup> (Tabela 2).

**Tabela 2** – Quantidade de empregos do Grupo 101 no município de Concórdia, segundo porte da empresa, em 2013.

Microempresa	Empregos				Proporção dos empregos totais no município (em %)	Proporção dos empregos do Grupo 101 no estado (em %)
	Pequena Empresa	Média Empresa	Grande Empresa	Total		
64	-	-	5.530	5.594	26,2%	10,1%

Fonte: Elaborado com dados do Sebrae (2013) com base nos dados do MTE.

Sbardelati (2015) verificou em trabalho de campo a percepção disseminada de que o elevado número de empregados, o hábito de supervisionar os sindicatos, a capacidade de determinar os resultados das eleições e a participação em cargos públicos em âmbito municipal, estadual e federal deu à BRF um poder de influência decisiva na vida política do município. Isso é também referido com relação à história do município, uma vez que os mentores da empresa sempre ocuparam cargos políticos estratégicos, beneficiando a empresa e o setor. Por exemplo, o fundador da Sadia, Attilio Fontana (1900-1989), foi prefeito de Concórdia, deputado, vice-governador de Santa Catarina e Presidente do Banco do Estado de Santa Catarina. Seu sobrinho, Victor Fontana (1916-) foi congressista, vice-governador de Santa Catarina e Presidente do Banco do Estado de Santa Catarina. Seu neto, Luiz Fernando Furlan (1946-), foi Presidente do Conselho do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e Ministro do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, sob o governo Lula (2003-2007), licenciando-se do cargo de presidente da BRF para assumir esta função, e a ele retornando no seu afastamento como ministro.

<sup>7</sup> Trabalho de campo, 2015.

<sup>8</sup> De acordo com Santuari (2018), a empresa declara atualmente o mesmo número de funcionários.

<sup>9</sup> Um oligopsonio é uma estrutura de mercado caracterizada por haver um número pequeno de compradores e uma grande quantidade de vendedores, o que dá ao agente comprador, um poder desproporcional de barganha. Neste caso, o mercado de que se trata é o mercado de força de trabalho.

As relações estabelecidas entre os empresários agroindustriais e o Estado são fator chave da estratégia de negócio e da formação do arranjo regional de poder. Nesse sentido, o caso da BRF é paradigmático, na medida em que seu fundador, Attilio Fontana, assumiu setores estratégicos dentro dos governos municipal e estadual, o que foi primordial para o crescimento e a sobrevivência da empresa, como é de conhecimento público na região (Sbardelati, 2015; Ferreira, 1992).

Um fator estruturante da estratégia de negócio da Sadia, hoje mantida na BRF é o sistema de integração, do qual a empresa se tornou exemplo emblemático. Isto implicou num arranjo territorial peculiar e na incorporação de inúmeros atores regionais na sua lógica produtiva, o que resultou num processo de diferenciação social (Goularti Filho, 2007). De um lado, implicou a emergência de novos agentes que têm crescido economicamente sem perder suas raízes agrícolas, mas de outro lado, famílias passam a ser empregadas diretamente pelas empresas. Como resultado, muitos produtores familiares que mantêm sua viabilidade econômica nas áreas rurais, em geral, tornaram-se trabalhadores indiretos subordinados à BRF por meio do “sistema de integração”<sup>10</sup>.

#### *A saúde dos trabalhadores*

Tal formação social cobra seu preço não apenas dos corpos e mentes dos seres sencientes não humanos, mas também dos humanos. Com efeito, outra consequência se reflete na saúde das pessoas que trabalham nos matadouros, frequentemente acometidos por acidentes de trabalho severos e doenças físicas e mentais. A grande quantidade de tarefas repetitivas realizadas por trabalhadores leva a um número crescente de Lesões por Esforços Repetitivos (LER), que também são conhecidas como Distúrbios Osteomusculares Relacionados ao Trabalho (DORT). Além dessas lesões, existe também uma elevada incidência de doenças psíquicas e mutilações graves de membros e partes do corpo. O tipo de trabalho que é feito nos matadouros pode trazer danos irreversíveis para muitos dos trabalhadores, incluindo invalidez permanente. O trabalho em ritmo acelerado, os movimentos repetitivos e o aumento da produtividade em intervalos de tempo mais curtos afetam os trabalhadores diretamente.

De acordo com a pesquisa “Perfil de Agravos à Saúde em Trabalhadores de Santa Catarina”, realizada pelo Instituto Fator Humano (IFH) em 2013, houve cerca de 2.700

---

<sup>10</sup> O sistema de integração é basicamente um contrato entre a agroindústria e os agricultores. A integradora agroindústria fornece os animais para os agricultores (leitões e pintinhos), juntamente com todos os insumos necessários, como alimentação, medicamentos e assistência técnica para a criação e terminação (ou seja, a preparação para abate) dos animais. Quando os animais – porcos ou aves – atingem a idade e peso desejado, os agricultores integrados entregam os animais vivos para a agroindústria, que está encarregada de remover o rebanho da propriedade. O preço é estabelecido pela agroindústria em função do peso do animal. O pagamento é realizado depois de um tempo pré-programado (Secretaria de Agricultura de Concórdia, 2014, p. 296). Os contratos são desequilibrados, baseados na exclusividade e dependência, e todos os riscos de produção e os investimentos necessários para a produção são assumidos pelo “integrado”.

afastamentos do trabalho no setor da carne. Entre 2005 e 2011, havia 19.374 trabalhadores com doenças relacionadas ao trabalho, o que representa cerca de 39% dos trabalhadores do setor. Trabalhadores em licença por LER/DORT tinham, em média, 37 anos de idade, o que é considerada uma idade bastante jovem (IFH, 2013).

Os dados apontam para condições de trabalho inadequadas, que se refletem no número significativo de benefícios de pensão concedidas, mesmo tendo, segundo os autores da pesquisa, fortes indícios de subnotificação. De 2005 a 2011, houve 1.607 trabalhadores em licença que foram diagnosticados com depressão; 1.271 trabalhadores em licença devido a dores nas costas; e 1.238 trabalhadores em licença devido a lesões no ombro. A ocorrência de depressão entre os trabalhadores dos matadouros é 341% maior do que entre os trabalhadores em outras atividades econômicas. A ocorrência de transtornos de tecidos moles entre os trabalhadores de matadouros é 426% maior do que entre os trabalhadores de outros setores. Assim, a indústria da carne, especialmente a de carne de porco e de aves, tem sido reconhecida como uma indústria incapacitante que destrói a vida digna de muitos dos seus trabalhadores.

E é justamente no Oeste catarinense que se encontra a maior concentração no número de afastamentos de trabalhadores. O município de Chapecó lidera a lista com 23% dos benefícios concedidos no Estado. Em seguida, os municípios de Capinzal e de Concórdia, respectivamente com 9,8% e 6,8% (IFH, 2013).

Cabe observar que, em virtude da ação do ministério público e dos sindicatos do setor, foi aprovada uma normativa do Ministério do Trabalho, a NR 36/2013 que impõe cuidados às condições de trabalho nos frigoríficos. Sintomaticamente, esta normativa, embora estabeleça importantes paliativos para as condições de trabalho nesses estabelecimentos, não faz qualquer menção ao fato de se tratar de uma atividade que se realiza em torno da vida e morte de seres sencientes, equiparando o setor da indústria do abate animal a outro setor industrial qualquer.

## **A ARTIMANHA DISCURSIVA. APROPRIAÇÃO SIMBÓLICA DAS FORMAS DE PROCESSAMENTO MORAL TÍPICAS DA CONDIÇÃO PRÉ-INDUSTRIALIZAÇÃO**

Como mencionamos no início da seção anterior, a morte de animais para o uso humano sempre apresentou desafios difíceis do ponto de vista moral. Mesmo em condições aonde a sobrevivência é fortemente dependente deste uso, o abate de animais em geral ocorre envolvendo alguma forma de processamento moral que sinaliza as condições que tornam esse abate moralmente aceitável. Por outro lado, não é raro que estes atos também provoquem externalizações e certas formas de comoção que, via de regra, requerem cuidados e/ou controles específicos para serem assimiladas sem perturbações substantivas

do desenrolar da vida cotidiana. O abate traz, em si, certo desafio à normalidade que precisa ser administrado e contornado, com procedimentos cuidadosos e com estratégias de pensamento e de emoção.

As formas de processamento moral a que nos referimos se expressam, é claro, por meio das diversas interdições e práticas rituais próprias das culturas indígenas, mas também por intermédio dos cuidados que comunidades não indígenas mantêm ao abater. Isto se dá, por exemplo, incumbindo da função ao membro da comunidade com mais habilidade para abater sem sofrimento, garantindo o aproveitamento minucioso de tudo o que o corpo do animal tem a oferecer e escolhendo cuidadosamente o indivíduo animal que, por alguma razão que o justifique, será sacrificado.

Nestas circunstâncias, estamos falando de abate de animais em contextos em que as necessidades humanas que vem a ser atendidas são necessidades vitais, que estão intimamente relacionadas com a continuidade da vida da comunidade humana. Do ponto de vista moral este elemento não é menor. Parece claro, portanto, que o abate de animais dificilmente aparece aos olhos dos humanos que o realizam ou que o usufruem como algo trivial ou irrelevante do ponto de vista moral.

Em termos gerais, nos modos de vida tradicionais, o uso que se faz dos animais, embora seja *uso*, e por isso instrumental, tende a aparecer combinado com a alguma forma de consideração moral. Isto não surpreende se levado em conta que a motivação do abate em geral, está associada à reprodução física e/ou cultural desses grupos sociais, ou seja, é voltada a atender necessidades vitais que não são opcionais. Assim, uma vez que o atendimento às necessidades vitais constitui *per se* a justificativa moral, não surpreende que os procedimentos para realizá-la estejam comumente alinhados a essa justificativa moral.

Caetano Sordi (2014) nos lembra de que Tim Ingold, na sua tipologia sobre a relação humano-animal que expôs nas suas obras *The Perception of the Environment* (2000) e em *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (2007), já sugeria que a ruptura que leva à objetificação não está nem nos povos caçadores e coletores nem nos pastoralistas, mas no sistema da pecuária industrial. Nos dois primeiros, ambos associados a regimes econômicos de subsistência, o modo de engajamento com a alteridade animal se dá através da confiança, reciprocidade e revelação, no caso dos caçadores e coletores, e por meio da dominação, enquanto protetor ou algoz, no caso dos pastoralistas. Em ambos os casos, há um reconhecimento do estatuto ontológico da alteridade animal, mesmo que no contexto dos pastoralistas essa alteridade reconhecida seja colocada, assimetricamente, num lugar subordinado. Pode se dizer que em ambos os casos há o reconhecimento da alteridade animal enquanto *pessoa*, em condições simétricas entre caçadores e coletores, e em condições assimétricas no caso dos pastoralistas. O que Sordi chama a atenção é que, para Ingold, a descontinuidade ontológica ocorre com a pecuária industrial, inserida

num regime econômico de mercado, aonde o estatuto do animal é de mero objeto, e a interação humano-animal é definida pela interveniência do mercado como dispositivo demandante de matérias primas e produtos animais (Sordi, 2014).

Assim, voltando aos termos da discussão deste trabalho, é justamente na pecuária industrial que a possibilidade de uma solução satisfatória para os inevitáveis dilemas morais fica inviabilizada, justamente porque a objetificação é por si mesma a negação da possibilidade de consideração moral da alteridade animal.

Assim, podemos dizer que enquanto em contextos não industriais estes dilemas são reconhecidos, processados e tratados de acordo com as condições culturais, em contextos industriais esses dilemas são mais bem obliterados, com forte ajuda da tecnologia e do desenho de configurações produtivas (Perrota, 2016)<sup>11</sup>, que reforçam o processo de objetificação, em formações sociais que incluem uma dimensão territorial (Florit, Sbardelati e Grava, no prelo). No caso da Região de Especismo Intensivo de Concórdia essa obliteração acontece por conta dos condicionantes objetivos (pressão econômica e política) e um discurso de apropriação simbólica das formas de processamento moral típicas da condição pré-industrialização. Vejamos como isto acontece.

Em trabalho de campo realizado em 2015, Sbardelati indagou várias trabalhadoras e trabalhadores sobre suas concepções relativas ao trabalho que desenvolviam na BRF de Concórdia. Quando a questão da justificativa moral do abate rotineiro emergia na conversa, as expressões eram, comumente, assim: “*Eles [os animais] foram criados para isso*”, “*Alguém tem que fazer, é um trabalho como qualquer outro*”, “*Nós estamos ajudando a alimentar muita gente*”.

Essas falas evocam enunciados semelhantes aos ouvidos nos abatedouros artesanais. O “*Deus fez eles para isso*” da senhora dos marrecos, transformou-se, no contexto mais secular no “*Eles foram criados [pelos produtores integrados] para isso*”. Por sua vez, a fala que se refere a que é um trabalho como qualquer outro, remetendo às memórias da lida em contextos rurais, reaparece aqui entre os trabalhadores da BRF.

Mas no caso da BRF, parece-nos pertinente relacionar estas falas com o discurso oficial da empresa, que evoca os ideais morais do seu patriarca fundador, Attilio Fontana, “O que vai para o povo é o mesmo produto que comemos todos os dias na nossa mesa” (BRF, S/D) e o discurso de *marketing*, externo e interno, assumido pela BRF, “A gente produz os alimentos que a gente coloca na mesa de nossas famílias” (BRF, S/D).

O que estamos sugerindo é que esse discurso da empresa é possível de ser entendido à luz das falas dos trabalhadores em estabelecimentos artesanais que, por

---

<sup>11</sup> Perrota examina o papel do discurso do bem estar animal neste processamento moral. Este aspecto, não obstante sua enorme relevância na construção de um discurso moral para o abate industrial contemporâneo, não está sendo abordado por nós neste artigo.

sua vez, remetem à experiência de produtores tradicionais, pouco integrados ao mercado, dedicados à produção para atendimento de necessidades vitais diretas, com engajamento com a alteridade animal. Nos trabalhadores da BRF a naturalização do abate, próprio da cultura agrícola tradicional, é absorvida e reproduzida, sem solução de continuidade, para uma situação inteiramente diferente – a do produtivismo industrial em economias de escala integradas ao capitalismo global. É uma operação, ao mesmo tempo simbólica, econômica, técnica e política, que oblitera o fato de que a prática do agricultor tradicional e do operário industrial (por vezes, a mesma pessoa em diferentes fases da vida) observa diferenças que são cruciais ao se considerar as justificativas morais da atividade.

A utilização conveniente das expressões do patriarca viabiliza esta artimanha discursiva, que faz uma apropriação simbólica das formas de processamento moral típicas da condição pré-industrialização, simulando ter resolvido os dilemas de forma equivalente a como os resolvem os criadores tradicionais.

Como nas condições industriais, a objetificação radical produz a descontinuidade ontológica com os animais, a solução moral não se efetiva. Assim, junto com os dividendos dos acionistas e as doenças dos trabalhadores resta o ônus moral. Não seria raro que este esteja cobrando um alto preço psíquico, pois, mesmo em condições industriais, os seres sencientes não querem sofrer, e os trabalhadores sabem bem disso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abater animais, sempre provocou fortes dilemas morais. Em contextos não industriais, estes dilemas são reconhecidos, processados e tratados de acordo com condições culturais específicas. Já em condições industriais, esses dilemas tendem a ser obliterados e processados de acordo com as relações de poder entre humanos. No caso da REI-Concórdia essa obliteração acontece por conta dos condicionantes objetivos (pressão econômica e política) e um discurso de apropriação simbólica das formas de processamento moral típicas da condição pré-industrialização. Esta apropriação simbólica, viabiliza uma artimanha discursiva que simula ter resolvido os dilemas morais de forma equivalente a como os resolvem os criadores tradicionais. Esta simulação, de um lado contribui para blindar a região das discussões antiespecistas e, de outro, constitui um bloqueio ideológico que acirra a exploração entre humanos.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos/as participantes do Open Painel 153 que contribuíram com suas observações para a reflexão aqui apresentada. Agradecemos também o trabalho de revisão gramatical de Maria Roseli Rossi Ávila.

## REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. O poder simbólico. Trad.: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRF. BRASIL FOODS. Relatório anual e de sustentabilidade 2013. BRF [online], 2013. Disponível em: <<http://www.brf-global.com/brasil/>>. Acesso em: 2 Ago. 2017.
- \_\_\_\_\_. Dona Lucy, filha de Attilio Fontana, relembra a tradição de qualidade que identifica a marca durante seus 83 anos. *S/D, online*. <https://www.brf-global.com/portasabertas/lucy-relembra-a-tradicao-de-qualidade.html>. Acesso em: 20 Jul. 2018.
- CUNHA, B. H. Dilemas jurídicos e discussões éticas contemporâneas da proteção animal: a agenda política catarinense. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) Blumenau: Universidade Regional de Blumenau, 2014.
- IFH. INSTITUTO FATOR HUMANO. Perfil de agravos à saúde em trabalhadores de Santa Catarina. Relatório de Pesquisa, Instituto Fator Humano em parceria com UFSC, Univali, apoio de MPT, FECESC, FETIESC, SINTIARC e DIEESE, 2013.
- FERREIRA, A. G. Z. Concórdia: o rastro de sua história. Concórdia: Fundação Municipal de Cultura, 1992.
- FIESC. FEDERAÇÃO DAS INDÚSTRIAS DO ESTADO DE SANTA CATARINA. Santa Catarina em Dados 2015. Florianópolis: FIESC, v. 25, 2015. Disponível em: <[http://fiesc.com.br/sites/default/files/medias/sc\\_em\\_dados\\_site\\_correto.pdf](http://fiesc.com.br/sites/default/files/medias/sc_em_dados_site_correto.pdf)>. Acesso em: 19 Out. 2017.
- FLORIT, L.; SBARDELATI, C. e GRAVA, D. Questão animal e território: um problema de ética socioambiental. In: FLORIT, L. F.; SAMPAIO, C. A.; PHILIPPI JR, A.. (Eds) Ética Socioambiental. Editora Manole. ISBN 9788520451380. Barueri, no prelo.
- FLORIT, L. F., SBARDELATI, C., GRAVA, D. S., REFOSCO, J. C., & PINTO, A. C. (2014, July 9). Implicações éticas e sociais da “vocação regional” pela suinocultura e avicultura na microrregião de Concórdia/SC. Paper presented at the 2nd Seminário de Desenvolvimento Regional, Estado e Sociedade (SEDRES): A diversidade regional brasileira em perspectiva, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, Brasil. 2014.
- FLORIT, L. F. A reinvenção social do natural. Natureza e agricultura no mundo contemporâneo. 1. ed. Blumenau: Edifurb, v. 1. 2004, 192p.
- FLORIT, L. F.; GRAVA, D. da S.. Ética ambiental e desenvolvimento territorial sustentável: uma análise com base na categoria de especismo. *Ambiente & Sociedade (Online)*, v. 19, p. 23-42, 2016.
- FLORIT, L.; SBARDELATI, C. Intensive Speciesism Regions in Brazil. In: Talia Raphaely; Dora Marinova. (Org.). Practice, Progress, and Proficiency in Sustainability. 1ed.: IGI Global, 2016, v. p. 277-294.

GOULARTI FILHO, A.. Formação econômica de Santa Catarina. 2. ed. rev. Florianópolis: UFSC, 2007.

GRAVA, D. S. A construção social da pecuária como 'vocalção regional' em Santa Catarina: notas críticas sobre suas implicações socioeconômicas, ambientais e éticas. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional). Blumenau: Universidade Regional de Blumenau, 2013.

GRAVA, D. S.; TEIXEIRA., V. I. . Etnografia de uma granja de criação e abate de marrecos no interior do município de Blumenau: estudo sobre a consideração dos interesses de humanos e não humanos. 2006. (Relatório de pesquisa).

GUDYNAS, E. Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible. 5. ed. rev. Coscoroba Ediciones, 2004.

HOUAISS. Vocaçào. Dicionário eletrônico, 2009.

IMIANOWSKY, A. G.; FLORIT, L. F. Estudo sobre as repercussões em humanos do trabalho numa linha de desmontagem animal. O caso de um abatedouro na região do Vale do Itajaí. 2007. (Relatório de pesquisa).

INGOLD, T. Pastoralists and Ranchers. Reindeer economies and their transformations. New York: Cambridge University Press, 2007.

INGOLD, T. The Perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000.

LEVI-STRAUSS, C.. A lição de sabedoria das vacas loucas. In: Estudos Avançados, v. 23, n. 67, 2009.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO [MAPA]. Instrução Normativa nº 3, de 17 de janeiro de 2000. MAPA, 17/01/2000. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/assuntos/sustentabilidade/bem-estar-animal/arquivos/arquivos-legislacao/in-03-de-2000.pdf>>. Acesso em: 25 Jul. 2018.

PERROTA, A. P. Abate humanitário e bem-estar animal: a incorporação das contestações em torno da vida e morte de "animais que sentem" nos frigoríficos industriais. Revista Antropolítica, n. 41, Niterói, 2. sem. 2016.

SANTA CATARINA. Lei nº 12.854, de 22 de dezembro de 2003: Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais. Governo do Estado de Santa Catarina, 22/12/2003. Disponível em: <[http://www.icmbio.gov.br/cepsul/images/stories/legislacao/Lei/2003/lei\\_sc\\_12854\\_2003\\_instituicodigoeestadualprotecaoanimais\\_sc.pdf](http://www.icmbio.gov.br/cepsul/images/stories/legislacao/Lei/2003/lei_sc_12854_2003_instituicodigoeestadualprotecaoanimais_sc.pdf)>. Acesso em: 25 Jul. 2018.

SANTUARI, R. BRF suspende aumento de produção programado para unidade de Concórdia. Publicada em 28 de março de 2018, Últimas notícias, Atual FM, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.atualfm.com.br/site/brf-suspende-aumento-de-producao-programado-para-unidade-de-concordia/> Acesso em: 29 Jul. 2018.

SEBRAE. SERVIÇO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS. Santa Catarina em Números: Concórdia. Florianópolis: SEBRAE/SC, 2013.

SBARDELATI, C.. Vocaçào Regional e Identidade Profissional na Construção do Território: O Caso da Consolidação da Agroindústria da Carne no Município de Concórdia - SC. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. Blumenau: Universidade Regional de Blumenau, 2015.

SORDI, C.. Heidegger, Ingold e as (zoo)técnicas: uma discussão a partir da bovinocultura de corte brasileira. Cadernos de Campo (USP. 1991), v. 22, p. 118-133, 2014.

WEBER, M.. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904, 1920].

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **ANTROPOLOGIA DA SAÚDE E ADOECIMENTO GENÉTICO: ESTABELECENDO “FLUXOS” E DIÁLOGOS SOBRE DOENÇA FALCIFORME NA PARAÍBA, BRASIL**

***Luciano Patrick Dias Gomes***

Universidade Federal da Paraíba

***Ednalva Maciel Neves***

Universidade Federal da Paraíba

***Nádja Silva dos Santos***

Universidade Federal da Paraíba

### ***Resumo***

A pesquisa reflete sobre políticas públicas e relações entre profissionais e adoecidos, a partir do adoecimento genético, abordado através da antropologia da saúde. Partimos da experiência com doença falciforme cujo diagnóstico é centenário, mas continua a precariedade no atendimento aos portadores, apesar dos protocolos do Ministério da Saúde. Para tanto, procurou-se conhecer, no estado da Paraíba, como são assistidas as famílias; quais os cuidados recebidos e impactos sociais vividos pelos doentes. Pesquisa é desenvolvida com entrevistas e conversas informais desde 2014, junto: Associação Paraibana de Portadores de Anemias Hereditárias, Hospital Arlinda Marques, Hemocentro da Paraíba, Secretaria de Saúde do Estado e grupos do movimento negro. Quanto à resultados, os interlocutores queixam-se de: falta de informação da população, precariedade de estudos, profissionais sem treinamento e diagnósticos imprecisos e tardios, falta de investimento em políticas públicas. Observamos que os acometidos são, em sua maioria, negros e pessoas pertencentes às classes sociais menos favorecidas. A relação entre doentes e profissionais é complexa, tendo o desrespeito com a dor e falta de informação para intervir durante as “crises” como condição crítica do cuidado. Reclamam da inexistência de fluxo<sup>1</sup> de referência da atenção básica à complexa, o que deixa o doente e sua família em situação precária, revelando a invisibilidade da Doença Falciforme apesar da atuação dos movimentos sociais.

Palavras-chave: doença falciforme, adoecimento genético, políticas públicas, antropologia da saúde

### ***Abstract***

This research reflects on public politics and the relationship between professional and ill people as of genetic illness, which is addressed by health anthropology field. From the experience with

---

<sup>1</sup> Fluxo – ao trabalho de campo; fluxo do tratamento

sickle cell disease, it was considered its diagnosis centenary and also the fragility of the care to its carriers, even though there are protocols installed by the Health Ministry. Therefore, it was sought to know how the families are assisted, what care is applied by the professionals and what are the social impacts related to the sick people in the state of Paraíba. The research is elaborated with interview and data collection since 2014 at ASPPAH (which means Association of People with Hereditary Anemia of the State of Paraíba), Arlinda Marques Hospital, Blood Center of Paraíba, Health Secretary and groups that act in the Black movement. As to the results, it was verified that the interlocutors complain about the lack of information from the population, professionals without adequate training, precariousness of studies, imprecise and late diagnosis and a lack of investment in public politics. It was verified that the affected people are in its majority black people and people of less privileged social classes. The relationship between the ill and professionals is complex, there existing a disrespect related to the pain suffered by the ill and that the lack of information about the disease to intervene during the crises as a critical condition of caring. There is also a complaint regarding the inexistence of flows<sup>2</sup> of reference of basic to the complex care, which makes the ill people and his/her family's condition precarious, by revealing the invisibility of the Sickle Cell Disease despite the acting of social movements.

Keywords: sickle cell disease; Genetic illness; Public policy; Health Anthropology.

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa reflete sobre políticas públicas e relações entre profissionais e acometidos, a partir do adoecimento genético, abordado através da antropologia da saúde. Partimos da experiência com doença falciforme, cujo diagnóstico é centenário, mas continua a precariedade no atendimento aos portadores, apesar dos protocolos do Ministério da Saúde. Para tanto, procurou-se conhecer, no estado da Paraíba, como são assistidas as famílias; quais os cuidados recebidos e impactos sociais vividos pelos doentes.

Problematizamos aqui a noção de “fluxo” sempre presente nos diálogos com os nossos interlocutores, entre gestores, acometidos e suas famílias. A pesquisa teve início em 2014, com entrevistas e conversas informais, sendo desenvolvida na Associação Paraibana de Portadores de Anemias Hereditárias/ASPPAH, Hospitais de referência para doença falciforme, Hemocentros, gestores do Estado e grupos do movimento negro. Nosso objetivo é entender a experiência com a Doença Falciforme/DF no estado da Paraíba, a partir da qual analisamos as políticas públicas voltadas à população negra e os cuidados ofertados no âmbito dos serviços de saúde. Neste trabalho, centramos nossa reflexão em elementos construídos a partir de observações realizadas em duas ocasiões: III encontro de pessoas com doença falciforme da Borborema, evento organizado na cidade de Campina Grande-Paraíba e reunião com a Associação Paraibana dos Portadores de Anemias Hereditárias (ASPPAH), ocorrida no Sindicato dos bancários, em João Pessoa, em 19 de novembro de 2017.

A doença falciforme é considerada uma doença genética de maior prevalência no Brasil, o que significa dizer que mais acomete as pessoas. Como doença genética, existem

---

<sup>2</sup> Flow - to the work fiels, treatment flow.

variações nas suas manifestações, trazemos aqui um diálogo com familiares e acometidos que vivem situações de “crise” com certa frequência, exigindo cuidados especiais e atendimento imediato. As “crises” decorrem da oclusão dos vasos e se manifestam por dores intensas, “sequestros” sanguíneos, pode ocorrer acidentes vasculares, entre outras manifestações. Sendo uma doença genética, os cuidados são paliativos, no sentido de que interfere-se sobre as consequências.

Outro aspecto relevante é o chamado “traço falciforme”/TF, que consiste na característica genética de carregar o gene da falciforme. Desta forma, a pessoa portadora do TF não desenvolve a doença, no entanto, pode “repassar” esse caráter para sua descendência. Se houver coincidência com o caráter genético do companheiro da pessoa com TF, existem probabilidades de filhos apresentarem a doença (SABARENSE, 2014).

A complexidade desta experiência não reside na natureza genética da transmissão, visto que se traduz num modalidade clássica de transmissão de característica genética, mas sim na condições não biológica da doença. Isto ocorre em função de que acomete pessoas negras, em geral vivendo em péssimas condições de vida. Observamos que os acometidos são, em sua maioria, negros e pessoas pertencentes às classes sociais menos favorecidas. Neste sentido, o agravante é a condição de vida – pobreza dos acometidos – e o racismo que desponta nas relações de cuidado, sempre apontadas como tensões entre pacientes e profissionais de saúde.

Processo que emerge também nas relações entre doentes e profissionais de forma complexa, tendo o desrespeito com a dor e falta de informação para intervir durante as “crises” como condição crítica do cuidado. Os interlocutores reclamam da inexistência de “fluxo de referência” da atenção básica à complexa, o que deixa o doente e sua família em situação precária, revelando a invisibilidade da Doença Falciforme, apesar da atuação dos movimentos sociais. Dentre os aspectos levantados, o racismo institucional tem sido uma marca do cuidado oferecido aos acometidos e varia desde o desconhecimento da doença, do tratamento e dos protocolos instituídos pelo Ministério da Saúde à desconfiança frente à situação de “crise” do paciente.

Diante de toda problemática envolta a respeito doença falciforme, procurou-se respostas para as seguintes indagações: como são assistidas as famílias da/na Paraíba que tem pessoas com a Doença? Quais os cuidados aplicados pelos profissionais de saúde quando recebem esses doentes? Quais impactos sociais estão atrelados aos doentes, por exemplo, o estereótipo de doença atribuído a população negra? Entre outras questões que nos fazem refletir a respeito de uma política pública que estabeleça “fluxos de tratamento” e apoio psicossocial a fim de atenuar os impactos da doença falciforme na vida dos acometidos e de seus familiares.

A importância de se estabelecer um diálogo aberto entre os agentes sociais envolvidos se faz presente quando analisamos a diferença dos discursos de profissionais de saúde

em relação ao discurso dos acometidos, familiares, cuidadores etc. Neste trabalho, centramos nossa reflexão em duas partes, após um primeiro momento de esclarecimento sobre o desenvolvimento da pesquisa. Uma que trata da experiência da doença e outra que apontam a recorrência da ausência de “fluxo” e consequências para aqueles que se encontram em situação de “crise”.

## 2 SOBRE A PESQUISA

As reflexões iniciaram com a participação no plano de trabalho intitulado Políticas de saúde e cuidado genético no estado da Paraíba<sup>3</sup>, a partir do qual entramos em contato com associações de adoecidos e suas famílias, profissionais de saúde, gestores do sistema de saúde, hospitais. Partindo de uma abordagem da Antropologia da saúde, buscamos desconstruir o discurso da autoridade biomédica acerca da DF e do cuidado que é ofertado, tomando a perspectiva dos adoecidos e suas famílias sobre essa experiência, além da revisão bibliográfica que nos ajudam a pensar o sofrimento e as consequências pessoais, familiares e sociais do adoecimento genético.

Cabe ressaltar que este objeto de estudo está situado num campo com saberes considerado pré-estabelecidos, no qual o discurso biomédico tende a prevalecer sobre os demais domínios disciplinares. Como nos mostra Sarti (2010, p.77), “é a biomedicina que tem o domínio da concepção de vida e de morte na sociedade ocidental contemporânea”.

Neste mesmo raciocínio, (COELHO, 2002) argumenta que esse diálogo transita em uma linha tênue, principalmente pelo caminho de estudo conceituado pelos estudiosos da saúde, de modo que os estudos no campo da saúde têm focado quase que exclusivamente os conceitos de doença, patologia e seus correlatos. No Brasil, encontra-se desde uma investigação sobre a história do conceito de risco até um estudo filosófico sobre a doença, além de aproximações etnográficas sobre os conceitos de sofrimento e doença.

Por tais, elementos consideramos que os estudos baseados na antropologia da saúde tomam a etnografia como central na condição de produção de conhecimento. Trata-se de, através da convivência, conhecer as situações vividas e relatadas/narradas pelos nossos interlocutores para traçar o seu cotidiano, de uma experiência total que não se fragmenta em esferas da vida. Viver a doença passa por todos os momentos do cotidiano da pessoa incluindo os cuidados de si, trabalho, família e sobrevivência.

Os dados foram coletados em diferentes oportunidades de interlocução, sendo o diálogo com integrantes da ASPPAH o que tem nos dado a oportunidade de problematizar

---

<sup>3</sup> Vinculado ao projeto de pesquisa intitulado “Medicina e adoecimento genético: estudo sobre o desenvolvimento da genética e anemia falciforme na Paraíba, Brasil”, coordenado pela profa. Ednalva M. Neves, cuja equipe de pesquisa integrou na condição de bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFPB).

as concepções do senso comum e do saber biomédico acerca da DF. Outros espaços sociais de interlocução podem ser assim definidos: hospitais de referência no tratamento da Doença Falciforme, Hemocentros, diálogos com gestores e grupos que atuam no movimento negro. Estes últimos exercem o controle social sobre as políticas desenvolvidas no estado e na capital João Pessoa e que atuam de forma intensa no suporte às famílias com pessoas acometidas pela doença falciforme.

Consideramos que duas situações foram centrais para o levantamento de informações e do debate que trazemos. Uma delas consistiu no acompanhamento do III Encontro de Pessoas com Doença Falciforme da Borborema. O encontro fez parte da IV semana da consciência negra de Campina Grande, que aconteceu de 13 a 20 de novembro de 2017, na cidade de Campina Grande-Paraíba, sendo organizado pela UEPB (Universidade Estadual da Paraíba); Conselho Municipal de Saúde de Campina Grande (CMS-CG); Secretaria Municipal de Saúde de Campina Grande e Associação Paraibana de Portadores de Anemias Hereditárias (ASPPAH).

Na ocasião, observamos: as dinâmicas de funcionamento das associações, visto que haviam palestrantes de outros estados da federação; como os profissionais de saúde e os gestores se inserem neste contexto, além da central discussão sobre o cuidado recebido pelos adoecidos e seus representantes.

A segunda situação central nesta reflexão foi a confraternização da ASPPAH, quando acompanhamos a discussão sobre a inserção de pessoas em contexto de exclusão, como o que consideramos a vida com a DF. Nesta ocasião, ressaltou um aspecto importante da vida de qualquer ser humano, socialmente falando, que é a possibilidade de viver alguma forma de divertimento ou convívio social, onde pudessem se confraternizar e trocar experiências, vivências, angústias e a partir daí traçar estratégias de lutas sociais para os membros e, em um futuro próximo, transformar tais estratégias em políticas públicas. Ali, estiveram presentes associados com várias condições de vida, profissionais e pesquisadores.

Os nossos interlocutores são homens e mulheres com diferentes níveis de formação (sem escolaridade até nível superior), familiares e/ou adoecidos – alguns com o TF, e de pertencimento aos estratos sociais diferentes. As informações foram registradas em diário de campo que nos auxiliam a entender como as pessoas vivem com a DF e TF, e como estes se veem no cenário local, como veem as políticas públicas e as discriminações que sofrem no tratamento e na sociedade.

### **3 DA EXPERIÊNCIA DE ADOECIMENTO**

Trabalhar academicamente fazendo pesquisa na área da saúde, sendo do campo das Ciências Sociais, nos traz desafios cotidianos, enfrentados de forma criativa de modo a

não estabelecer tensões entre discursos. Nossa ênfase sobre o conceito de experiência vem de uma trajetória de pesquisa em que questionamos a noção de “doença” e seu vínculo biomédico, mesmo quando traduzida em termos nativos.

Em termos reflexivos, exploramos as ideias de Foucault (1999), na medida em que tematiza o conceito a partir da constelação ligada a três grandes problemas: a discussão sobre o que é verdade, o poder e suas relações e a subjetividade a que essas relações problemáticas dão lugar. Desta forma, experiência expõe as relações cotidianas dos processos relacionados ao biopoder (RABINOW, 2006), quando se insinua um regime de verdade (discurso), uma forma/modalidade institucional de intervenção e a produção de subjetividades.

Desta forma, a reflexão foucaultiana sobre experiência pode ser entendida a partir dos esclarecimentos de López (2011, pág. 45) quando pontua que:

(...) Foucault evoca o conceito de experiência para dar conta da correlação, dentro de uma cultura, entre os três eixos já mencionados: o saber, o poder e a subjetividade. A experiência histórica (neste caso, da sexualidade) não é outra coisa que a trama de discursos e práticas por meio dos quais se dá forma àquilo que somos. É essa trama a que constitui nossa experiência possível em cada lugar e cada momento. A experiência não é aqui a experiência em geral, mas a experiência concreta, histórica e culturalmente situada. Não se trata de determinar as condições de possibilidade da experiência humana, colocando como *a priori* um sujeito transcendental ou universal, senão de tornar visíveis as condições concretas que tem permitido a conformação de um particular tipo de experiência.

É dessa experiência “concreta, histórica e culturalmente situada” que pretendemos dialogar aqui. Uma experiência que nos foi narrada na primeira pessoa e que não distingue os elementos do saber, poder e subjetividade, em razão de que integram o exercício cotidiano de viver. Tal particularidade sobre o tipo de experiência nos leva a legitimar a experiência das pessoas que vivem com a Doença Falciforme, que não podem ser excluídos dos processos de criação de políticas públicas.

Na observação de campo realizada no Sindicato dos bancários, em João Pessoa, em 19 de novembro de 2017, podemos ter maior contato com pessoas acometidas de DF e Traço falciforme, crianças, adultos, médicos, pesquisadores e diretoria da ASPPAH se fizeram presentes no evento. De modo geral, a reunião fortaleceu nossa participação para os interlocutores em termos da realização de conversas mais informais, o que nos permitiu um filtro de informações importantes como, por exemplo, relatos de tratamentos e ações da associação a serem realizadas.

Um dos relatos que trazemos é o de Janaína, acometida de DF. Ela nos conta que é uma pessoa “premiada” por ainda estar viva, após ultrapassar a barreira dos trinta anos. Ela revela que teve um irmão falecido com apenas vinte e seis anos e que achava

que não passaria disso. Janaína passou boa parte da sua vida sentindo fortes dores e sofrendo com a falta de um tratamento adequado, mesmo com o diagnóstico de Doença Falciforme. Levava uma vida sem cuidados com a saúde: “eu bebia e fumava muito, e quando estava com crise, aí era que tentava me curar nas festas. Imaginava que poderia morrer a qualquer momento, então, porque me cuidar? Queria mesmo era viver a vida”. Este discurso de Janaína é encontrado em muitos jovens que sofrem com a DF.

Como aponta esta interlocutora, existe um cuidado que deve ser tomado pelo “doente” consigo mesmo. No entanto, se a pessoa não recebe orientação dos médicos não terá noção do que representa uma hidratação, por exemplo, para quem é “carrega” essa doença.

Esta situação se torna mais grave quando se trata dos homens, tendo em vista a transversalidade de gênero que permeia o cuidado de si em grupos de idade e camadas populares. Assim, tem-se que os homens tendem a “não gostar de se tratar”, que são mais descuidados com a saúde, alega-se que “naturalmente” não procuram orientação médica, dizem que “não é coisa de homem”. Discurso que agrava ainda mais a saúde precária do menino ou adolescente que tem DF. Muitos não querem abrir mão dos devaneios que a adolescência carrega, os “contatos com drogas e bebidas se dão cada vez com menos idade e os meninos com DF não estão alheios a esta realidade social”, agravando assim os sintomas e aumentando consideravelmente o índice de mortes nesta faixa etária, como nos foi relatado por um de nossos interlocutores.

Um dos momentos críticos da experiência da doença para essas pessoas são as chamadas “crises”, em geral representam crises de dor intensa em decorrência de alguma complicação da doença. Esses momentos exigem a internação do acometido, por isso a importância de respeito aos protocolos divulgados em cartilhas do Ministério da Saúde. Nelas, se estabelece critérios clínicos e formas de intervenção diante desses quadros clínicos.

Por isso, o relato de uma ativista das “causas da DF” torna-se tão importante, ela é Maria de Zeno Soares da Silva, graduada em Serviço Social pela UFMG, pós-graduada em saúde pública e ciências políticas. Atualmente, é presidente da Associação de Pessoas com Doença Falciforme e Talassemia de Belo Horizonte e Região Metropolitana (DREMINAS). Zenó, como gosta de ser chamada, relatou durante o evento a importância da criação do chamado “fluxo de atendimento” e quanto o tempo é importante para a vida das pessoas com Doença Falciforme. “O tempo e a conduta de quem atende na ponta [no serviço de saúde] determina se o paciente vive ou morre”, em suas palavras de Zenó. A este respeito, não é raro ouvirmos relatos de atendimentos em Unidades de Pronto Atendimento/UPA em que os profissionais desconhecem esse protocolo e a intervenção adequada para a situação clínica do paciente.

Zenónarra que foi diagnosticada tardiamente com a doença falciforme, visto que tinha 29 anos e sofria bastante com as dores causadas pela doença. Na “época dela” não

existia teste do pezinho e isso foi um fator que contribuiu para o diagnóstico tardio. Zenó fala que “bem tratado” o paciente com doença falciforme pode ter boa qualidade de vida, que todos nós precisamos ter um olhar diferenciado e treinado para ajudar.

Defensora do SUS, Zenó considera que existem políticas públicas adequadas ao funcionamento do sistema, porém, os municípios não se organizam de forma a adequação dessas políticas aos contextos municipais.

O preconceito foi outro assunto abordado por Zenó em sua conferência no III Seminário, enfatizando que faz parte do dia-a-dia dos doentes. Segundo ela, os profissionais de saúde tendem a não acreditar nos relatos dos pacientes, chegando a acusá-los de serem viciados em morfina. Além deste problema, Zenó relata também a ideia da doença atrelada a cor e diz: “pobreza no Brasil tem cor”, se referindo aos preconceitos sofridos pela população negra. O meio acadêmico também é um local de disseminação deste preconceito, segundo Zenó. Ela mesma precisou entrar na justiça para conseguir terminar sua graduação, pois, ela foi internada às vésperas da finalização do seu TCC e a comunidade acadêmica não aceitou seu argumento de internação, tendo em vista que foi longo. Para finalizar, Zenó faz vários apelos aos profissionais de saúde, no sentido de que acreditem no relato dos seus pacientes e acrescenta que o fato de não acreditarem e de desconfiarem do paciente faz com que estes não procurem o tratamento, só indo em último caso, quando já estão em estado avançado de dor e correndo risco de vida.

#### 4 O CHAMADO “FLUXO”

Considerada nos termos de uma doença crônica, ou mesmo “doença para toda vida”<sup>4</sup>, os acometidos informam que as crises se tornam momentos de grande tensão, tendo em vista não existir um protocolo local que forneça um direcionamento aos pacientes. Um “fluxo” significa o reconhecimento de uma porta de entrada para as pessoas com dores ou outro agravamento e que possa ser transferido para uma unidade mais complexa de atendimento.

A luta tem começado o recebimento do tratamento, como a Hidroxiureia, penicilina, que ajudam no espaçamento entre as crises. As crianças, em função da baixa imunidade, acabam por tomar os “antibióticos” para prevenção de infecções e febres que desencadeiam crises e agravam o adoecimento. No entanto, a oferta deste antibiótico é muitas vezes limitada e mesmo os profissionais duvidam de sua necessidade, principalmente nas unidades básicas de saúde ou mesmo nas unidades de saúde da família.

<sup>4</sup> Expressão utilizada por Neves (2018), para designação a natureza radical da experiência da DF que acomete a pessoa e sua família desde o nascimento, em particular após a implantação da Política Nacional de Triagem Neonatal PNTN e o diagnóstico realizado com o Teste do pezinho. Palestra realizada na mesa redonda da IV Semana de Antropologia do PPGA/UFPB.

Os acometidos são geralmente pessoas com vulnerabilidade social mais acentuada, em função do pertencimento social. Além disso, a condição genética acaba por reforçar a situação precária e estigmatizada historicamente vivida pela população negra, maioria dos acometidos e que sofrem de discriminação desde o nascimento. O que torna a criação dos diálogos e dos fluxos de atendimento ainda mais importantes e urgentes.

A vulnerabilidade social se agrava com os níveis de escolaridade baixos e pouca informação sobre direitos sociais em saúde, limitando a capacidade de conhecimento da doença e reivindicação do cuidado adequado. Os acometidos têm maior dificuldade de procurar o tratamento adequado (salvo raros casos orientados pelas associações) e sofrem de preconceito também quando procuram a assistência básica de saúde, que por diversas vezes discriminam o acometido devido à dificuldade de se diagnosticar a dor anêmica e a falta de treinamento adequado.

Esta discriminação faz com que os acometidos demorem a procurar o tratamento, chegando em estado agravado nos hospitais, estados críticos que geralmente necessitam de internações. A DF é considerada uma “doença de Preto”, com essa designação inclui-se os estigmas sociais relacionados ao corpo e à resistência à dor que se espera do doente. Outro aspecto relevante a ser discutido é a discriminação pelo uso da morfina para o tratamento da dor, muitos profissionais alegam que esses doentes são “viciados” nesta substância.

O que os acometidos, familiares e associações reivindicam é que o Sistema Único de Saúde estabeleça uma rede de referência e contra-referência para essas pessoas em situação de “crise”. Nesta, que hematologistas e geneticistas possam integrar, de modo que o doente em crise se sinta amparado para a sua condição de sofrimento. Muitas vezes, a crise é desencadeada por um processo infeccioso que precisa ser tratado, e a demora no diagnóstico e tratamento desta condição prolonga e agrava a condição de saúde do adoecido. Em situações em que o quadro clínico se agrava é necessário acionar uma rede hospitalar que receba o paciente e possa oferta um cuidado de maior complexidade.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso debate partiu de uma categoria utilizada pelos nossos interlocutores para discutir sobre o cuidado recebido, principalmente em situações de “crise”. Percebemos as reclamações dos acometidos giram quase sempre em torno de uma mesma reclamação: a falta de conhecimento por parte dos profissionais envolvidos no tratamento, o que alguns chamam de fluxo. Tal fluxo, segundo os pacientes, geraria um maior controle no que diz

respeito ao tratamento, evitando assim um tratamento inadequado que, em muitas vezes, pode levar a morte do paciente.

Até o presente momento foi constatado que a falta de informação a respeito da doença falciforme é o principal entrave para a criação de uma política pública que possa gerar um fluxo de tratamento satisfatório. Foi percebido que se faz necessário a criação de um diálogo amplo e objetivo entre gestores, profissionais de saúde, acometidos, cuidadores e familiares, a fim de sanarmos as falhas no atendimento aos portadores da doença falciforme.

Das informações recolhidas foi possível observar: a falta de informações sobre acometidos; alta morbimortalidade indicada por autores como VILORIA (2016), vulnerabilidade social – pois a maior parte das pessoas com DF pertence às classes sociais menos favorecidas em nossa sociedade, o que já acrescenta à vulnerabilidade social dessas pessoas e suas famílias. A questão do racismo sendo exposta, pois, a maioria é negra, como já dito, e sofre ao longo de sua trajetória, com a discriminação por conta da sua cor.

As relações entre doentes e profissionais é complexa, percebemos um abismo entre a fala dos profissionais do Hospital Arlinda Marques e o atendimento recebido pelos acometidos. A falta de respeito dos profissionais de saúde com a dor do acometido torna a relação ainda mais difícil, de um lado o profissional de saúde se esquivava das críticas, usando como defesa a falta de investimento e treinamento; por outro lado, o acometido se queixa da falta de humanidade e de atenção básica a cuidados que já deveriam estar sendo seguidos conforme algumas orientações de associações e entidades médicas.

Em relação às políticas de saúde e o contexto local há um distanciamento dos poderes públicos a respeito do tema DF, o que agrava mais o quadro de desinformação.

Quanto à resultados, os interlocutores queixam-se de: falta de informação da população, precariedade de estudos, profissionais sem treinamento e diagnósticos imprecisos e tardios, falta de investimento em políticas públicas.

O racismo institucional que permeia o cuidado aos acometidos varia desde ao desconhecimento da doença, do tratamento e dos protocolos instituídos pelo Ministério da Saúde à desconfiança frente à situação de “crise” do paciente.

A doença falciforme tem diagnóstico centenário, mesmo assim, percebemos a falta de informação da população a respeito do tema. Profissionais da área da saúde não têm treinamento adequado, famílias diagnosticadas não possuem uma orientação genética satisfatória, o que é agravado pela falta de investimento em políticas públicas que tratem do tema. Há também uma precariedade de estudos e diagnósticos imprecisos e tardios, a exemplo do principal teste realizado na detecção do traço falciforme, o teste do pezinho, onde o resultado passa por vários laboratórios até voltar para uma análise médica.

## REFERÊNCIA

COELHO, Maria Thereza Ávila. Conceito de saúde em discursos contemporâneos de referência científica. *História, ciência e saúde* – Mangueiras, Rio de Janeiro, maio-agosto, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria y psicanálise*; tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. O conceito de experiência em Michel Foucault. *Revista Reflexão e ação*, Santa Cruz do Sul, v. 19, n2, p.42-55, jul/dez, 2011.

NEVES, Ednalva Maciel. *Doença para toda vida*. Mesa redonda realizada na IV Semana de Antropologia do PPGA/UFPB, 2018.

RABINOW, P.; ROSE, N., O conceito de biopoder hoje. *Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho*, João Pessoa, n° 24, p.29, 2006.

SABARENSE, Alessandra Palhoni. Análise comparativa da ocorrência de óbitos em crianças com doença falciforme triadas pelo Programa Estadual de Triagem Neonatal de Minas Gerais nos períodos de 1998-2004 e 2006-2012. UFMG, Belo Horizonte, 2014.

SARTI, Cynthia. Corpo e doença no trânsito de saberes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 74, p.77-90, out. 2010.

VILORIA, A. J. A. et al. Anemia de células falciformes: uma revisão. *Revista Salud Uninorte*, Barranquilla, v. 32, n. 3, p. 513-527, 2016.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ESPIRITUALIDADE, CURA E XAMANISMO: AS PRÁTICAS DE CURANDEIRISMO NA AMAZÔNIA ORIENTAL BRASILEIRA

*Lucielma Lobato Silva*

PPGA/UFPA; SEDUC/PA<sup>1</sup>

### *Resumo*

Este trabalho tem por finalidade refletir acerca das práticas de cura executadas na casa de *curandeiria* de seu Orivaldo, localizada em uma região insular do município de Abaetetuba, cidade da Amazônia oriental brasileira. Nesse espaço são realizadas diversas curas de “ordem natural” e “não natural”, as quais são vistas pela população como formas de bem-estar, que se manifestam no corpo dos que se curam, causando nos envolvidos a crença no trabalho do curador, desenvolvendo assim, o que Lévi-strauss (1989) denomina de eficácia simbólica. Diante disso, este trabalho se propõe fazer uma etnografia sobre uma cura espiritual executada pelo curador Orivaldo, morador da ilha Paruru, demonstrando com isso, como um profissional espiritual e da saúde lida com as práticas de cura que se entrelaçam com a medicina ocidental e ao mesmo tempo com a “*medicina da floresta*”, além de apresentar a maneira como essas práticas de cura fazem sentido para um universo onde a medicina ocidental está geograficamente distante, ou seja, a população do rio Paruru é desassistida quanto a médicos e a remédios da farmácia ocidental. Segundo o antropólogo Heraldo Maués (1990), o curandeirismo é uma espécie de xamanismo que se encontra facilmente nas regiões rurais da Amazônia. Assim, pretendo aqui trazer à tona uma experiência terapêutica e de cura, realizada pelas mãos de um curador/xamã, que por meio de seus encantados realiza diversas curas, promovendo ações terapêuticas de forma convencional ou não convencional, no coração da Amazônia brasileira.

Palavra-chave: Cura, espiritualidade, xamanismo e curandeiria

## SPIRITUALITY, HEALING AND SHAMANISM: THE PRACTICES OF HEALING IN THE EASTERN BRAZILIAN AMAZON

### *Abstract*

The purpose of this work is to reflect on the healing practices performed at the Casa de Curandeiria of the Orivaldo, located in an insular region of the municipality of Abaetetuba, a city in the eastern Brazilian Amazon. In this space, various “natural” and “unnatural” cures

---

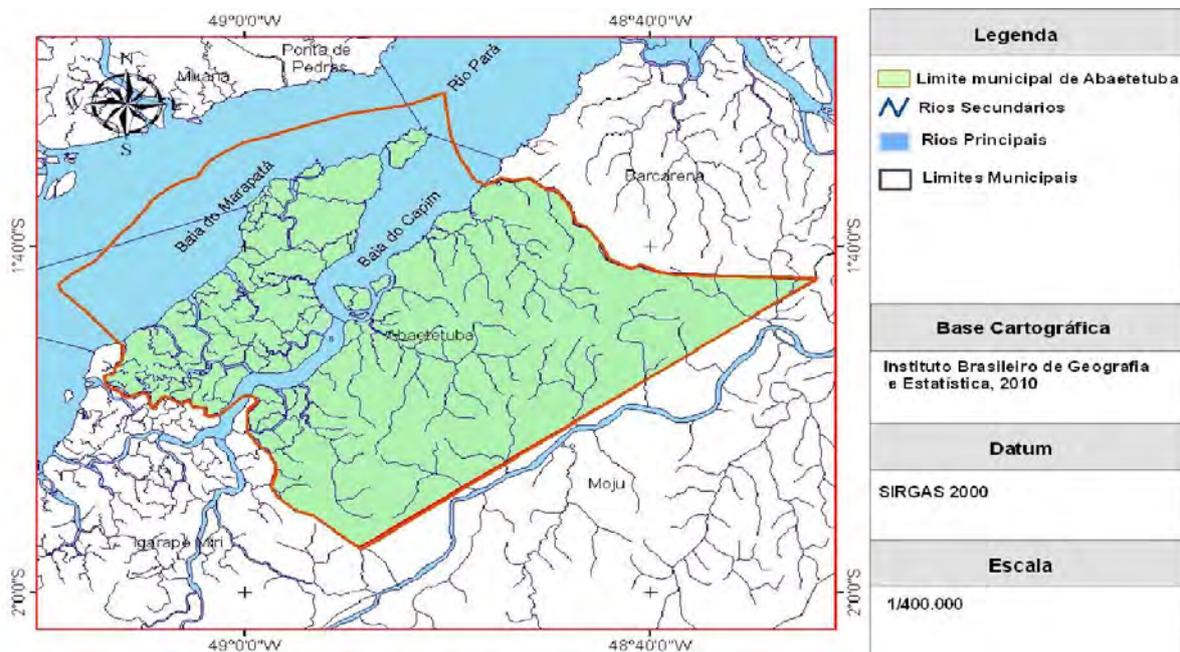
<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Pará – UFPA, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Mestra em Ciências das Religião, pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. Especialista em Educação para as Relações Étnico Raciais, pelo Instituto Federal de Educação do Pará – IFPA. Graduada em História. Professora da rede estadual de educação do Pará, SRDUC. E-mail lucielma.lobato@gmail.com

are performed, which are seen by the population as forms of well-being, which are manifested in the body of those who heal, causing us to believe in the work of the healer, thus developing what Lévi-Strauss (1989) calls symbolic efficacy. This work proposes to make an ethnography about a spiritual healing performed by the curator Orivaldo, a resident of Paruru Island, thus demonstrating how a spiritual and health professional deals with healing practices that intertwine with Western medicine and same time as “forest medicine”, and to present the way in which these healing practices make sense to a universe where Western medicine is geographically distant, ie the population of the Paruru River is unassisted as to doctors and medicine of the western pharmacy. According to the anthropologist Heraldo Maués (1990), curandeirismo is a kind of shamanism that is easily found in the rural regions of the Amazon. Thus, I intend here to bring to the surface a therapeutic and healing experience, performed by the hands of a curator / shaman, who through his enchanted perform various cures, promoting therapeutic actions in a conventional or unconventional way, in the heart of the Brazilian Amazon.

Keyword: Healing, spirituality, shamanism and curandeiria

## 1 INTRODUÇÃO

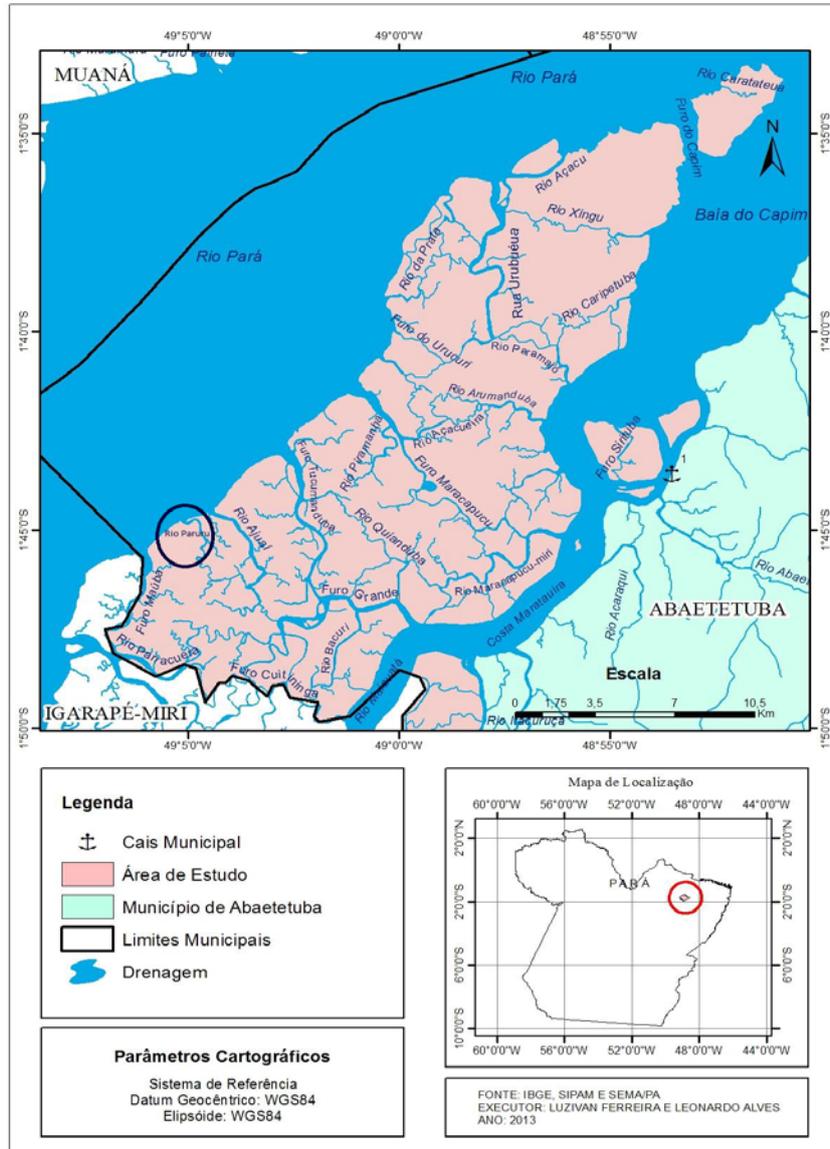
Este trabalho tem como objetivo analisar uma das práticas de cura realizada na casa de cura de seu Orivaldo na Ilha Paruru, localizada na porção insular do município de Abaetetuba-PA, cidade pertencente a mesorregião do nordeste Paraense, na Amazônia Oriental Brasileira, como podemos observar na figura abaixo:



**Figura 1** – Mapa geopolítico de localização da hidrografia do município de Abaetetuba  
 Fonte: PLANO MUNICIPAL DE SANEAMENTO DO MUNICÍPIO DE ABAETETUBA

A ilha Paruru, é uma região do município abaetetubense, cercada de paisagens e vegetação típica da Amazônica oriental, com matas verdes e exuberantes, bem como rios de água barrenta, onde as constantes vazantes e enchentes dos rios fazem do cenário e

da vida ribeirinha ser tecida por redes de significados e sentidos próprios, a figura 02 apresenta a localização do mesmo.



**Figura 2 – Localização do Rio Paruru**  
 Fonte: Santos, 2013

O contexto dessa pesquisa se desenvolve nessas terras, onde a maré (rios) e a mata (floresta) são protagonistas de um espaço rico em biodiversidade, no qual podemos ver seus hábitos regidos por tais fenômenos naturais. Em vários casos até as doenças e os diversos problemas de saúde tem seus meios causadores vetores ligados a essa diversidade biológica, bem como a cura, que em diversos casos é adquirida pela utilização e manipulação de tais elementos.

No que tange a cura, a *curandeiría* é uma prática religiosa comum das ilhas de Abaetetuba-PA, onde os caboclos, encantados e guias espirituais junto aos curadores

realizam diversos tipos de curas, após passarem por várias experiências que os “preparou” para exercer a atividade de cura, tais como: a ida ao fundo e às matas pelas mãos dos encantados e a mortalhação.

Nesse espaço, são realizadas diversas curas de “ordem natural” e “não natural”, as quais são vistas pela população como formas de bem-estar, que se manifestam no corpo dos que se curam, isso é feito a partir de diversos procedimentos de cura. O que venho discutir aqui é o tratamento contra panema, o qual foi percebido entre pescadores das ilhas próximas ao rio Paruru.

Assim, este trabalho tem por finalidade apresentar brevemente um pouco da *curandeiria*, sistema religioso próprio das ilhas do município de Abaetetuba, onde se encontra presença de elementos afro-religioso, da pajelança indígena, do catolicismo popular, em um poderoso sincretismo, o qual faz dela um sistema religioso próprio da região.

## 2 CURANDERIA, CURA E XAMANISMO

A cura xamânica é uma prática recorrente em diversas sociedades e em vários tempos históricos. Na Amazônia ela tem sido apresentada tanto no meio urbano quanto no meio rural. As definições dela nos apontam para as “técnicas do êxtase” (Eliade, 1998). Para o autor Baldus o xamanismo é uma forma de êxtase em que o indivíduo consegue fazer diversas viagens e possessões, sendo por esse autor considerada uma “arte da transformação”:

O xamanismo é uma instituição social cujos representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela possessão por espíritos (BALDUS. 1965/66, p. 187).

Segundo Mircea Eliade (2002, p 22), a pessoa considerada xamã é aquela que possui as técnicas do êxtase. Dentre os conhecimentos de tal técnica, está o chamado “voo xamânico”, no qual o xamã “... é o especialista de um transe durante o qual, acredita-se, sua alma abandona o corpo para empreender ascensão ao céu ou descenso ao inferno” (2002, p 23). Outra questão referente a essa técnica do êxtase é a sua relação com os diversos espíritos, de maneira que o xamã tem o privilégio de conversar com espíritos de mortos, com demônios e com os espíritos da natureza:

“O xamã domina seus ‘espíritos’, no sentido em que ele, que é um ser humano, consegue comunicar-se com os mortos, os ‘demônios’ e os ‘espíritos da natureza’, sem converter-se por isso em instrumento dos espíritos” (1998, p. 23). Considera que “xamãs possuídos” são “exceções aberrantes” (1998, p. 23).

Para Eliade (1998) o xamanismo não pode anular as variadas formas de religião, pois um xamã pode ter uma dada religião e praticar as técnicas do xamanismo ou se dedicar somente a ele. Esse autor afirma que nas diversas sociedades essas pessoas são muito respeitadas, seus trabalhos são de imensa relevância, devido serem profundos conhecedores da alma humana, daí a grande importância desses agentes sociais nas comunidades em que vivem, uma vez que “o xamã é o grande especialista da alma humana: só ele a ‘vê’, porque conhece sua ‘forma’ e seu destino” (1998, p 25).

Sobre as viagens xamânicas a antropóloga Maria Inês Smiljanic (1999) faz uma interessante análise quanto o Corpo Xamânico do alto Toototobi, onde a autora apresenta a maneira como esse povo entende o xamanismo e as viagens xamânicas, uma vez que para eles existe diferentes níveis de cosmos, o primeiro é conhecido como hoterimamosi, morada inferior, onde reside os espíritos canibais, o segundo nível é denominado de hweimosi, nível habitado pelos seres vivos, o terceiro nível do cosmo é o hutumosi, nível habitado pelos espíritos ancestrais mitológicos e o quarto e último nível tukurimamosi, nível habitado pelas moscas gigantes. Bem, em todos esses níveis somente há uma única pessoa capaz de realizar as viagens, esta pessoa é o xamã, pessoa autorizada pelos encantados a realizar tais transferências de cosmo. Isso geralmente ocorre por meio dos sonhos, onde a alma do xamã é levado para outros extremos a fim de fazê-lo desenvolver técnicas para a cura e a resolução dos diversos problemas que aflige o povo do Alto Toototobi.

Quanto a importância do xamã para a sua comunidade, Michael Taussig (1993) afirma que os xamãs da Colômbia no século XIX e nos períodos da década de 80 do século XX, período de sua pesquisa, são muito importantes, uma vez que eram eles quem tratavam dos brancos donos dos grandes armazéns, quando estavam acometidos por alguma espécie de feitiço. Eram os xamãs quem tratavam quase toda a comunidade do sudeste da Colômbia com a utilização dos espíritos da floresta, isso ocorria por meio das incorporações de espíritos de cura que utilizavam os incensos, as músicas e bebida alucinógena yagé. Essa combinação para os índios do Putumayo, era capaz de curar diversas doenças.<sup>2</sup>

A atividade da cura xamânica, as técnicas de êxtase utilizadas pelo xamã, aponta Eliade (1998), são viagem xamânica por meio do transe há o encontro desse especialista com a alma do enfermo. O xamã conversa com o espírito causador da enfermidade na tentativa de solucionar tais questões,

“Na maior parte dos casos a ‘possessão’ se reduz em pôr a disposição do xamã seus espíritos auxiliares, a experimentar sua ‘presença efetiva’, manifestada por todos os meios sensíveis; e esta presença, invocada pelo xamã, não leva ao

---

<sup>2</sup> Tal capacidade de cura e de feitiçaria fez com que o nativo colombiano exercesse uma espécie de resistência a todo o Terror que sofreu ao longo do século na Colômbia.

‘transe’, sim ao diálogo entre o xamã e seus espíritos auxiliares. A realidade é, por outro lado, muito mais complexa: porque o xamã pode transformar-se ele mesmo em distintos animais...” (1998:263), no contexto de “... manifestação de sua verdadeira personalidade mística” (1998, p 263).

Para Marcel Mauss (2003, p. 71) o xamã é:

Em geral, todo indivíduo que tem o poder de exalar sua alma é um mágico; não conhecemos exceção a essa regra. Sabe-se que esse é o princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo.

O antropólogo Charles Wagley (1943) faz uma análise sobre o xamanismo entre os índios Tapirapé, uma aldeia Tupi que habita o Brasil central, a oeste do rio Araguaia. Segundo o autor, para esse povo o xamanismo é uma técnica que é desenvolvida por determinadas pessoas por meio dos sonhos, através da qual dada pessoa é escolhida pelos diversos espíritos para manifestar o poder xamânico:

O conhecimento do mundo sobrenatural é obtido principalmente através da experiência de sonho xâmans ou pinacè, porque entre os Tapirapé o poder xamanístico se deriva de sonhos e de forças reveladas através deles. Acreditam que o sonho é uma viagem. Os iaungá, a alma pode livrar-se do eté, o corpo, durante o sono e mover-se livremente no tempo e no espaço. Obviamente qualquer um pode sonhar, mas os sonhos evidenciam forças xamanísticas. Leigos que sonham muito têm medo, porque eles não pertencem a esse mundo sobrenatural, e acreditam que poderiam vir a ser pajé (WAGLEY, 1943, p. 06-07).

A pajelança é considerada, por vários pesquisadores<sup>3</sup> uma forma de xamanismo e, segundo Galvão (1955), é muito praticada na Amazônia paraense. É uma prática ritualística que na maioria dos casos é mais encontrada nas regiões rurais. Para Galvão, a mesma tem origem na pajelança dos índios dos grupos tupis, que é resultado da reelaboração de crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, recebendo posteriormente forte influência da umbanda. Em uma de suas definições Galvão (1955, p. 45) afirma ser a pajelança “um complexo de práticas mágicas que se baseia no poder de determinados indivíduos, os pajés”.

O antropólogo Charles Wagley (1957) também faz uma breve incursão sobre a definição do tema e menciona que a prática da pajelança entre a população de Itu possui ainda alguns traços peculiares com a pajelança indígena dos povos de língua tupi, mas também afirma a existência de alguns elementos diferenciados que foram introduzidos por outros grupos sociais. Para o autor, os rituais da pajelança têm a função de ajudarem a população a lidar com os males que os afligem no seu cotidiano.

<sup>3</sup> Como Galvão (1955), Maués (1990), Villacorta (2011), dentre outros.

Segundo Maués (1990), a pajelança é uma forma de culto mediúnico originalmente presente nas práticas dos grupos tupi, mas hoje na Amazônia ela consegue reunir influências católicas, africanas, kardecistas e dentre outras. Todavia, essa prática que é religiosa vai além disso, sendo caracterizada, conforme Maués (1999), como uma prática médica local e popular com características mais abrangentes daquelas pensadas nas universidades. É uma espécie de saber da natureza atrelado a um determinado tipo de relação social que não implica em distanciamento, por isso as relações familiares de vizinhança são fundamentais, pois elas envolvem “trocas econômicas, cerimoniais, participação em ritual, diversão, etc” (Maués 1999: 200).

A *curandeiria* desenvolvida na casa de cura de Seu Orivaldo recebe influência do catolicismo, da umbanda e do Kardecismo, como mencionou Maués (1999) nas suas pesquisas feitas em Vigia-PA. Vários são os rituais de cura feitos na Casa de Cura de Seu Orivaldo, desde questões relacionadas ao físico: dor de cabeça, dor no corpo, febres, dores estomacais, diabetes, picadas de cobras, problemas da mãe do corpo (abertura do útero, pós-parto), dentre outras. Mas também e principalmente, de ordem espiritual, como: “amarrar”<sup>4</sup> um companheiro ou companheira, atrair sorte, dinheiro, afastar olho gordo, inveja e proteger-se contrafeitiços, flechadas de sol, de lua, mundiação<sup>5</sup> de bicho do fundo e contra encantamento do povo da mata, os quais podem interferir na vida social dos indivíduos que procuram as casas de cura.

Além desses, temos também o problema espiritual de pessoas que possuem mediunidade, ou seja, pessoas que podem ser novos curadores. Esses casos são frequentes e se tornam um problema devido a não aceitação da pessoa e/ou da família para com o dom do que o indivíduo não consegue fugir e muitas vezes não consegue dominar determinadas incorporações.

Diante disso, dentre as diversas atividades de cura desenvolvidas por Seu Orivaldo em sua casa de cura no Rio Paruru, enfatizarei o entendimento do Panema, atividade de cura em que a pessoa acometida por uma energia capaz de fazer com que um pescador, como é meu caso aqui, não tenha mais sucesso em suas atividades de pesca. Eles são tratados pelo curador por meio de um ritual espiritual que dura em média quatro meses e a continuidade do tratamento dá-se através dos banhos feitos de ervas que o paciente leva consigo, como veremos a seguir.

### **3 PANEMA NENHUMA VINGA AQUI<sup>6</sup>!**

O curador Orivaldo, mora da ilha Paruru, é um profissional espiritual e da saúde lida com as práticas de cura que se entrelaçam com a medicina ocidental e ao mesmo

<sup>4</sup> Fazer com que uma determinada pessoa se apaixone pela pessoa “dona do trabalho de amarração”.

<sup>5</sup> Ocorre quando algum “bicho” leva para o fundo uma dada pessoa e quando volta fica encantada, como se não estivesse em outro lugar e com outras pessoas. Ela fala coisas sem sentido e fala sozinha comumente.

<sup>6</sup> Fala de seu Orivaldo, curador da ilha Paruru.

tempo com a “*medicina da floresta*”. Ele representa a sabedoria terapêutica e de cura, as quais são realizadas pelas mãos de um curador/xamã, que por meio de seus encantados realiza diversas curas, promovendo ações terapêuticas de forma convencional ou não convencional, no coração da Amazônia brasileira.

O panema é segundo Maués (1990) uma espécie de azar, nas regiões de ilhas do município de Abaetetuba, ela representa uma energia negativa que atinge geralmente pessoas que se deitam com mulheres menstruadas, que alimentam mulheres de parto com determinados peixes ou que tem seus utensílios ou instrumentos de pesca, caça ou quaisquer instrumentos de trabalho amaldiçoados.

Seu Orivaldo realiza trabalhos de cura que duram até quatro meses ou o período do seguro defeso, ele inicia pelas orações e passes, são intercalados entre dois a três dias na semana, onde a pessoa toma diferentes banhos de ervas em sua casa ou na casa do curador. A maré em sua direção é fundamental, no que tange suas movimentações de enchentes e vazantes, bem como os dias de lua cada uma tem o banho específico e os perfumes característicos, os quais devem ser usados.

Existem dois tipos de banho, os de descarrego que tem a finalidade de afastar todo mal que o empanemado tenha em seu corpo e alma e os banhos atrativos, que atraem o objetivo, nesse caso ter sucesso na atividade de pesca. Além dos banhos, existem os perfumes atrativos que devem ser usados após os banhos e nos dias em que não se deve fazer uso dos banhos.

Estes podem ser levados para casa com todo cuidado devem ser tomados de acordo com as marés e nos horários determinados pelo curador, geralmente é seis da manhã, meio dia, seis da tarde ou meia noite. Sempre levando em consideração os horários de mares, caso forem banhos de descarrego devem ser tomados com a maré vazando, se forem os atrativos devem ser administrados em mares de enchente.

De acordo com cada dia e objetivo, é possível que a pessoa empanemada não possa falar com nenhuma pessoa, ficando reclusa durante o dia todo em que tomou o banho esses banhos são denominados de banhos em jejum, há um imenso perigo da pessoa que for falar com alguém logo depois de tomar o banho venha a morrer, pois esse é um banho capaz de eliminar qualquer mal do corpo.

Os dias em que devem ser tomados os banhos nas casas do curador são os dias em que são feitos os trabalhos, todos começam com oração, leitura na bíblia, que são feitas na cabeça, nas mãos e nas costas da pessoa com panema. Em seguida o curador faz as falas sobre o que ele viu durante o trabalho, geralmente são espécies de revelações do que tange as aflições da pessoa com panema.

No meio do ritual a pessoa é convidada a tomar banho na maré, retornar para casa de cura onde o trabalho com as orações continua, todo esse trabalho começa às 06:00 horas

da tarde até no máximo as 10:00 da noite. Nele não é utilizado tambor, nem maracá, nem incorporações de caboclos ou quaisquer encantados.

Os rituais têm fim quando o curador traz o paciente para a cidade de Abaetetuba, para fazer o último trabalho na catedral Nossa Senhora da Conceição entoando as mesmas orações que realizava em sua casa, por fim realiza os últimos passes dentro da igreja. No box abaixo, podemos ver uma pequena etnografia do caso relatado.

Os trabalhos que assisti na casa de seu Orivaldo sempre ocorreram a noite, começando exatamente às 18:00 horas e terminavam por volta das 22:00. No dia 11 de maio de 2017, assisti a um desses trabalhos do início ao fim, uma vez que os rituais para uma pessoa são feitos em várias etapas. Os outros que presenciei estavam em andamento ou em seu término.

Nessa noite ele fez o trabalho para o Sr. Elias, pescador e residente do rio Maúba que procurou Seu Orivaldo na manhã do dia 07 para uma consulta. Após ser benzido, ele diagnosticado como sofrendo de panema e carregado de inveja, por essa razão os insucessos com seu trabalho de pesca. Sem falar nada seu Elias afirmou que tinha ido à procura do curador para exatamente por esse problema.

Após a consulta Seu Orivaldo solicitou que deveria realizar um trabalho que levaria em média dois meses e meio para concluir, iniciando na noite da quinta-feira, dia 11 de maio de 2017. A escolha desse dia é porque coincidiria com a mudança da maré, “a maré vai estar vazando, essa é a melhor maré para começar teu trabalho, além da lua que está crescendo. Tá tudo favorável para iniciar”.

Seu Elias respondeu, “vou sim, vou começar mesmo, pode me esperar que eu venho”.

Seu Orivaldo completou, “você tem que trazer as redes de pesca amanhã de manhã, o resto deixa comigo”.

No dia seguinte, o pescador chegou no porto com suas linhas de pesca, as entregou para seu Orivaldo e foi embora. O curador me deixou ver seu “preparo”, mas não permitiu que colocasse no trabalho, quais os elementos utilizados. Todos os elementos de origem vegetal, animal e alguns perfumes foram colocados em uma bacia plástica quando todos estavam misturados ele acrescentou a rede dentro da bacia, colocou em um espaço na lateral da casa, para que “ela cresça no seu objetivo junto com essa lua”, disse seu Orivaldo.

No dia 11 de maio, as 18:00 iniciou o trabalho, seu Orivaldo vestido com uma bermuda branca, camisa amarelo claro e uma corrente de algodão no pescoço inicia rezando o pai nosso e uma ave maria. Com o término abriu uma garrafa que continha um banho chamado abre caminho (comprado em casas de umbanda), jogou em toda a extensão da casa, da cozinha para a porta. O restante jogou no corpo de seu Elias.

Solicitou ajuda a uma moça chamada Fernanda, para ler a mensagem de um livro intitulado Orações Diárias, após a leitura de três trechos, o curador pediu para que ela passasse o pequeno livro nas mãos, na cabeça, na costa e nas pernas de seu Elias. Repetindo a ação quatro vezes. No término pediu para ele sentar e ficou por vários minutos conversando com o cliente, agindo na condição do “psicólogo da floresta”.

Para finalizar o trabalho ele fez uma oração onde rezava o nome de vários santos, mas não era orações como as de Santos, que são entoadas em rituais de curandeiria ou nas de umbanda. Eram orações que ele entoava naturalmente sem ter decorado ou aprendido, ele falava de acordo com o problema que aparecia.

Antes de seu Elias ser liberado, seu Orivaldo recebeu três banhos, dois perfumes, uma defumação e um amuleto, todos deveriam ser apanhados na segunda-feira seguinte na casa do curador.

Na segunda-feira, as redes e todos os elementos que compõem o tratamento citados acima, foram dados a Elias, o mesmo foi liberado para a pesca. Mas, foi recomendado que este mesmo ritual fosse repetido durante oito quintas-feiras, seu Elias falou:

- Vamos sim, fazer meu trabalho até o final. Me espere na quinta que vem.

Durante as oito quintas-feiras foi feito o mesmo ritual, quando esta teve fim, o curador disse, “agora seu Elias o senhor já pode fazer a finalização do seu trabalho na Igreja da Conceição, se o senhor aceitar podemos ir no dia 08 de junho”.

Seu Elias respondeu, “posso sim, vamos então, nos encontramos lá na frente do Cristo”.

Assim, percebemos que a *curandeiria*, possui um sistema complexo de cura, a qual é desenvolvida nas ilhas do município de Abaetetuba, onde os curadores exercem a função de curadores ou médicos da floresta.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sistema religioso denominado de *curandeiria* possui diversos elementos de cura, capazes de livrar seus clientes das mais variadas doenças e problemas. Eles possuem variados elementos do meio ambiente para a ação da cura, todos ligados a mata, ao rio ou ao ar.

Nesse espaço são realizadas diversas curas de “ordem natural” e “não natural”, as quais são vistas pela população como formas de bem-estar, que se manifestam no corpo dos que se curam, causando nos envolvidos a crença no trabalho do curador, desenvolvendo assim, o que Lévi-strauss (1989) denomina de eficácia simbólica.

Assim, a panema é apenas um do meio de diversas curas que são realizadas nesses espaços onde a ausência das políticas públicas com saúde, saneamento básico são presentes. Nesse lugares os curadores exercem importantes e significativas funções sociais.

## REFERÊNCIAS

- BALDUS, Herbert. O xamanismo. Revista do Museu Paulista. N. S.. vol. 16, São Paulo. 1965/66.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes 2002.
- \_\_\_\_\_, O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase, Trad. Beatriz Perrone- Moisés e Ivone C. Benedetti, Martins Fontes: São Paulo: 1998
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.
- MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva — Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003
- SMILJANIC, Maria Inês. O Corpo Cosmico: O Xamânico entre os Yanomame do Alto Toototobi. Dissertação de Mestrado do Departamento de Antropologia da UNB. Brasília, 1999.
- TAUSSIG, Michael (1993). *Xamanismo, Colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Primeira Parte: Terror
- VILLACORTA, Gisela M. *Rosa Azul: Uma xamã na metrópole da Amazônia*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*. Brasileira 290. Editora Nacional, São Paulo, 1957

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **VALORIZAÇÃO CULTURAL NO ALTO RIO NEGRO: ACESSO À EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA ATRAVÉS DE UM PROCESSO DIFERENCIADO**

***Luclécia Cristina Morais da Silva***

Instituto Federal do Amazonas-IFAM/Campus  
São Gabriel da Cachoeira

***Isabel de Oliveira***

Instituto Federal do Amazonas-IFAM/Campus  
São Gabriel da Cachoeira

***Nathan Lima da Silveira***

Instituto Federal do Amazonas-IFAM/Campus  
São Gabriel da Cachoeira

### ***Resumo***

Diante dos inúmeros retrocessos das políticas públicas destinadas aos povos indígenas, tem crescido a percepção de que investir em uma educação que valorize as especificidades étnicas e culturais é o caminho para o fortalecimento de uma alteridade que é ao mesmo tempo multi e intercultural. Nesse sentido o presente trabalho apresenta a atuação do Instituto Federal do Amazonas (IFAM) – Campus São Gabriel da Cachoeira no processo seletivo diferenciado para inserção de novos alunos em 2018. Esta Instituição está inserida na região do alto Rio Negro, maior afluente da margem esquerda do rio Amazonas, fazendo fronteira com a Colômbia e Venezuela. É uma região de ampla variedade cultural, pois, congrega 23 povos indígenas pertencentes a diferentes famílias linguísticas e, que perfazem 95% da população, sendo o primeiro município no Brasil a cooficializar as línguas indígenas Nheengatu, Tukano, Baniwa e Yanomami. O campus vem desde 1995 atuando junto a diversas instituições locais, como a FUNAI e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) na implementação de cursos voltados a realidade da região. Desde então, muitos avanços no âmbito da educação escolar indígena foram sendo conquistados, como por exemplo, a realização do primeiro processo seletivo diferenciado do Amazonas, onde candidatos de diferentes etnias, e afluentes do Rio Negro, puderam realizar uma redação em língua materna e concorrer às 265 vagas ofertadas entre diferentes cursos.

Palavras-chave: Povos indígenas, variedade linguística, IFAM, Rio Negro.

# CULTURAL APPRECIATION IN THE ALTO RIO NEGRO: ACCESS TO INDIGENOUS EDUCATION THROUGH A DIFFERENTIATED SELECTION

## *Abstract*

In the face of countless setbacks of public policies aimed at indigenous peoples, has increased the perception that investing in an education that enhances the ethnic and cultural specificities is the path for the strengthening of otherness that is at the same time multi and intercultural dialog. In this sense the present study presents the performance of the Federal Institute of Amazonas (IFAM) - Campus São Gabriel da Cachoeira in the selective process differently for insertion of new students in 2018. This Institution is inserted in the Upper River Negro region, largest tributary of the left bank of the Amazon river, bordering Colombia and Venezuela. It is a region of wide cultural variety, therefore, brings together 23 indigenous peoples belonging to different language families, and who comprise 95% of the population, being the first municipality in Brazil to formalize the indigenous languages, Nheengatu Tukano, Baniwa and Yanomami. The campus has since 1995 acting together the various local institutions, such as the FUNAI and the Federation of Indigenous Organizations of Rio Negro (FOIRN) in the implementation of courses face the reality of the region. Since then, many advances in the context of indigenous school education were being conquered, as for example, the realization of the first selection differentiated from Amazonas, where candidates of different ethnicities, and tributaries of the Rio Negro, could perform an essay in tongue and compete at 265 vacancies offered between different courses.

Keywords: Indigenous peoples; linguistic variety; IFAM; River Negro.

## INTRODUÇÃO

A população indígena no país, segundo dados do IBGE/2010, é de 817.963, subdividida em mais de trezentas (300) etnias, que juntas são responsáveis por mais de duzentos (200) idiomas diferentes. No estado o Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, é o município com maior população indígena do país, com um total de 29.017 (IBGE/2010).

A luta que os povos indígenas tem enfrentado nestes últimos tempos para encontrar espaços principalmente nas políticas públicas, e no que diz respeito, sobretudo, à educação tem sido contínua. Vários dispositivos normativos foram sendo criados e a implementação destes na prática é um caminho árduo.

O marco que deu visibilidade e também força as causas indígenas foi a promulgação da Constituição Federal de 1988. Pois nela, especificamente no 2º parágrafo do artigo 210 que expressa claramente a preocupação às comunidades: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”.

Além de reconhecer os direitos indígenas de manterem sua identidade e cultura, cabendo o Estado proteger, conforme a referida Constituição, as suas manifestações culturais. Com esse dispositivo, abriu a possibilidade para que a escola indígena constitua

instrumento de valorização das línguas, dos saberes e das tradições indígenas, deixando de ser um instrumento de imposição culturais da sociedade. Neste processo, com a cultura indígena, valorizada, sendo a base, para leitura e compreensão de outras culturas. Desta maneira, percebe-se o formato como a educação indígena tem se caracterizado pela afirmação das identidades étnicas, além de recuperação da sua memórias, histórias e reconhecimentos das diferentes línguas.

Além da Carta Magna, outra normatização que veio sustentar ainda mais a educação indígena é Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9.394/1996, a conhecida LDB, pois menciona de maneira explícita sobre a educação escolar para os povos indígena, com o direito à educação diferenciada pautada, como já mencionado anteriormente, no uso das línguas indígenas, e também da valorização dos conhecimentos e saberes de suas tradições.

Os artigos 78 e 79 afirmam que é dever do Estado o oferecimento de uma educação bilíngue e intercultural para o fortalecimento das práticas sociocultural e a língua materna de cada etnia indígena, proporcionando a possibilidade de recuperação de suas memórias históricas, reafirmando deste modo, suas identidades, dando-lhes, acesso aos conhecimentos técnico-científicos.

Para que isso possa se concretizar, a LDB preconiza a articulação dos sistemas de ensino e pesquisa, que possa conter a participação das comunidades indígenas em sua formulação e desenvolvendo, inclusive, currículos específicos, incluindo conteúdos culturais de acordo com sua comunidade. Esta lei, também prevê formação de pessoal especializado para atuação nessa área e ainda confecção e elaboração de materiais didáticos específicos e diferenciado.

Com foi possível perceber a LDB deixa evidente que a Educação Escolar Indígena deverá ter um tratamento diferenciado das outras escolas do sistema de ensino. Outro dispositivo jurídico suma importância, que veio sustentar ainda mais as práticas pedagógicas no contexto da educação indígena é a resolução nº 5, de 22 de junho de 2012, que define as diretrizes curriculares nacionais para a Educação Escolar Indígena na educação básica.

Com o objetivo de garantir o direito de uma educação diferenciada aos povos indígenas, através de vários dispositivos legais, convenções internacionais e seminários nacionais foi possível realizar a resolução nº 5/2012. Essas diretrizes se pautaram nos princípios de igualdade social, da diferença, da especificidade, interculturalidade e bilinguismo, fundamentos da educação escolar indígenas.

No artigo 2º, inciso VII, da referida resolução destaca que um dos seus objetivos:

Zelar para que o direito à educação escolar diferenciada seja garantido às comunidades indígenas com qualidade social e pertinência pedagógica, cultural,

linguística, ambiental e territorial, respeitando as lógicas, saberes e perspectivas dos próprios povos indígenas.

Para assegurar e garantir essa educação diferenciada é preciso e necessário ter acessos às instituições de ensino nos âmbitos (municipal, estadual e federal) também diferenciada, sendo está a iniciativa que o Instituto Federal do Amazonas se propôs como se verá mais adiante.

No que se refere aos princípios da educação escolar indígenas, no artigo 3º, além da recuperação de suas memórias históricas, enfatiza-se o acesso às informações, conhecimentos técnicos, científicos e culturais da sociedade nacional tanto indígenas quanto a não indígenas. Como podemos perceber que a educação escolar indígena deve se constituir em relações interétnicas e pelo reconhecimento de várias concepções pedagógicas e afirmação dos povos indígenas.

Mas o ponto mais importante da resolução nº 5, que vem garantir as instituições que tem interesse e preocupação com a causa indígena, está no artigo 11, e parágrafo 6º, em que narra que o atendimento a educação escolar indígena “deve assegurar a igualdade de condições para o acesso, permanência e conclusão com sucesso dos estudantes que demandam esse atendimento”

Outra curiosidade, não menos importante, foi que esta diretriz destaca claramente que a relevância de se formar docentes indígenas, dentro de suas especificidades étnicas, pontuando sua formação continuada, inserido não somente os conhecimentos tradicionais, mas também os ditos universais, deste modo, possibilitando a educação escolar indígena a patamares elevados do conhecimento técnico-científico somando ao conhecimento indígena tradicional. Desta maneira a educação indígena ganhou visibilidade, possibilitou um grande avanço, saindo da marginalidade e se tomando forma dentro do Estado, favorecendo os povos indígenas e o processo educacional como um todo.

É com esta preocupação que o Instituto Federal do Amazonas, campus, São Gabriel da Cachoeira, vem possibilitando o maior processo seletivo diferenciado do Brasil, comprometido com a causa indígena e visando assegurar uma educação que não só respeite a diversidade cultural dos povos indígenas, mas sobretudo comprometido com uma educação de qualidades a todos.

O Processo Seletivo Discente Diferenciado-2018 do Campus São Gabriel da Cachoeira foi realizado a partir de iniciativa do Departamento de Desenvolvimento Educacional em parceria com o Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos (NuGLAN), que atua desde 2012, na missão de promoção das culturas e as línguas indígenas do Rio Negro.

A iniciativa de realizar um PSD diferenciado surgiu a partir da necessidade de promover a oportunidade de igualdade de condições aos candidatos do interior do

município a acessarem uma educação de qualidade no Campus IFAM-SGC. Bem como da necessidade de cumprir a legislação municipal de valorização das línguas indígenas faladas no município e demais legislações pertinentes a educação escolar indígena.

O município de São Gabriel da Cachoeira é o terceiro município brasileiro em extensão (10.974.380 ha), possuindo cerca de 40 mil habitantes que se distribuem na sede, nos distritos onde existem os pelotões de fronteira (Pari-Cachoeira, Yauaretê, Querari, São Joaquim, Tunuí, Cucuí, Maturacá), bem como nas inúmeras comunidades espalhadas pelas calhas do Rio Negro (Rio Tiquié, Rio Uaupés, Rio Içana, Rio Xié, Rio Cauaburi, Rio Aiari, entre outros). A região municipal possui mais de 90% de suas áreas já demarcadas entre os diferentes povos indígenas que vivem na região, sendo a área urbana do município de 1.580 ha.

O município está inserido na região do alto Rio Negro, distando cerca de mil km de Manaus e, fazendo fronteira com a Colômbia e Venezuela. É uma região de ampla variedade cultural, pois, congrega 23 povos indígenas pertencentes diferentes famílias linguísticas e, que perfazem 95% da população, sendo o primeiro município no Brasil a cooficializar as línguas indígenas Nheengatu, Tukano, Baniwa e mais recentemente a língua Yanomami.

O acesso ao município de São Gabriel da Cachoeira se dá apenas por via área ou fluvial. Para chegar nas demais comunidades localizadas nas áreas rurais a dificuldade é ainda maior por conta das inúmeras cachoeiras espalhadas pelo Rio Negro e seus afluentes. Bem como a grande distância entre essas comunidades e a sede do município faz necessário uma grande logística que impede o deslocamento frequente dessas famílias até a sede.

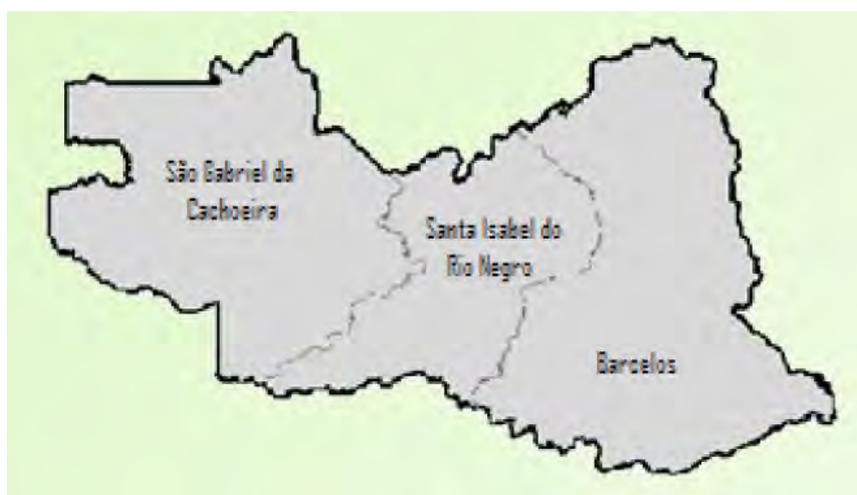
Nesse sentido, os estudantes residentes no interior e concluintes do ensino fundamental e médio, geralmente, não conseguem participar do processo seletivo discente por conta das dificuldades de deslocamento e também pela falta de acesso à internet nos interiores. Bem como a precária comunicação nessas comunidades faz com que muitas vezes tais estudantes não tenham acesso, à tempo, ao edital do processo seletivo discente do IFAM.

Assim, em dezembro de 2017 foi realizado um processo seletivo discente (diferenciado), onde foram aplicadas provas nos principais escolas-polos presentes nos diferentes afluentes do Rio Negro, e regiões administrativas municipais, bem como em municípios vizinhos (Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos). Os estudantes concluintes do ensino fundamental e médio puderam realizar as inscrições no próprio local de realização das provas (uma redação dissertativa) bem como tiveram respeitado o direito de escrita em suas línguas maternas.

## TERRITÓRIO ETNOEDUCACIONAL RIO NEGRO

A luta dos povos indígenas do Rio Negro em prol do desenvolvimento de uma Educação Escolar de qualidade se iniciou ainda na década de 80 e desde então busca-se a implementação das políticas etno-educacionais na região, visando o fortalecimento do Território Etnoeducacional do Rio Negro, criado a partir do Decreto Federal nº 6.861/2009.

O Território Etnoeducacional Rio Negro (TEERN), abrange os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira (figura 1).



**Figura 2** – Municípios do TEERN.

O objetivo de criação dos Territórios Etnoeducacionais foi proteger e promover os direitos dos povos indígenas à educação, por meio do fortalecimento dos Territórios Etnoeducacionais, reconhecendo e valorizando a diversidade sociocultural e linguística, a autonomia e o protagonismo desses povos, conforme estabelecido na Constituição Federal.

Segundo Souza (2016), a ideia dos territórios etnoeducacionais (TEE) surgiu ainda na década de 1980 como marco da organização indígena no Brasil em prol de seus direitos, junto à luta dos povos indígenas do Rio Negro pela demarcação de seus territórios. Tal luta se estabeleceu como política pública no ano de 2009, através da edição do Decreto Federal nº 6.861, que instituiu a organização da educação escolar indígena em territórios etnoeducacionais.

Assim, segundo dados da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão-SECADI, os Territórios Etnoeducacionais são áreas definidas a partir da consulta aos povos indígenas e estão relacionadas à sua mobilização política, afirmação étnica e garantia de seus territórios e de políticas específicas nas áreas da educação, conforme determina a Constituição de 1988 e compreendem:

[...] independentemente da divisão político-administrativa do país, as terras indígenas, mesmo que descontínuas, ocupadas por povos indígenas que mantêm relações intersocietárias caracterizadas por raízes sociais e históricas, relações políticas e econômicas, filiações linguísticas, valores e práticas culturais compartilhados (Decreto 6.861/2009. Parágrafo único, art. 6º).

De acordo com Bergamaschi e Souza (2015) a criação dos Territórios Etnoeducacionais traz a possibilidade de uma gestão mais autônoma dos processos escolares dos povos indígenas, fortalecendo o protagonismo escolar indígena.

As discussões sobre a educação escolar indígena vêm sendo desenvolvidas dentro do Campus-SGC desde 2003 quando a Instituição realizou o I Seminário de Educação Profissional do Alto Rio Negro, com o objetivo de articular as ações da escola com outras políticas públicas, visando o desenvolvimento sustentável para a região do Alto Rio Negro, bem como a obtenção de subsídios para a construção de uma Proposta Político-Pedagógica da Instituição de Ensino.

Em 2005 seguindo ao disposto no item 15 do Termo de Compromisso assinado durante o I Seminário Interinstitucional “Construindo a educação indígena na região do rio Negro” promovido pela FOIRN/ISA ocorrido em fevereiro deste mesmo ano, a EAFSGC realiza um seminário público com a presença da SETEC, FOIRN, ISA, FUNAI para apresentar e debater sobre a situação atual e o funcionamento da escola e por fim tirar diretrizes para sua reorientação. Neste seminário foi produzido um termo de compromisso assinado pelas instituições presentes, com o objetivo de contribuir para o processo de reorientação da EAFSGC onde estava prevista a formação de um Conselho Político Pedagógico, com membros da EAFSGC, FOIRN, FUNAI, alunos e egressos, com o propósito de discutir e elaborar o documento base da Proposta Político Pedagógica da então EAFSGC.

Nesse sentido, nos anos posteriores ocorreram novos momentos de discussão em conjunto com a presença da SETEC, FOIRN, ISA, FUNAI para apresentar e debater sobre a situação atual e o funcionamento da, na época ainda escola Agrotécnica, que passou a ser IFAM-CSGC em 2008.

Assim, percebe-se que as discussões sobre Educação Escolar Indígena sempre estiveram norteando as ações da Instituição de Ensino e a partir destes eventos a Direção Geral se comprometeu em balizar as ações institucionais viabilizando as adequações curriculares necessárias à adequação ao Decreto Federal nº 6.861/2009 que criou os Territórios Etnoeducacionais.

Nesse sentido, tem-se buscado o desenvolvimento de projetos de pesquisa voltados para as demandas das comunidades indígenas, bem como a intensificação da presença institucional do IFAM-CSGC nas terras indígenas, com o intuito de fomentar e promover o ensino voltado para as potencialidades econômicas locais.

Em 2013 as discussões sobre educação escolar indígena foram fortalecidas pela Portaria nº 1.062, de 30 de outubro de 2013 do Ministério da Educação, que instituiu o Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais – PNTEE. Assim, em 2014 ocorreu nova pactuação entre as entidades governamentais e movimento indígena em prol de ações para o desenvolvimento do Território Etnoeducacional do Rio Negro. E em outubro de 2017 foi organizado pela FOIRN<sup>1</sup> um Encontro sobre Educação Escolar Indígena no Rio Negro com intuito de realizar uma Avaliação das Ações do Território Etnoeducacional Rio Negro.

De acordo com as pesquisas realizadas pelo linguista Edilson Martins Melgueiro<sup>2</sup>, desde os primórdios da implantação da FUNAI que a questão da valorização linguística é mencionada nos documentos oficiais. “O Estatuto do Índio, instituído em dezembro de 1973 e aprovado pela Lei no 6.001, em seu Título V, “Da Educação, Cultura e Saúde”, Art. 47, afirma-se:” É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão”. E no Art. 49, dentro mesmo título, em que se lê: “A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertencam, e em português, salvaguardado o uso da primeira”. Posteriormente, com a CF de 1988, os povos indígenas que vivem no território controlado pelo Estado brasileiro passaram a ter reconhecidos os seus direitos fundamentais enquanto sociedades diferenciadas. No capítulo VIII, “Dos Índios”, as línguas indígenas são contempladas. No artigo 231 lê-se: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Há outros dois artigos importantes, o 210 e o 215. No artigo 210, no capítulo III, “Da Educação, da Cultura e do Desporto”, afirma-se: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. No artigo 215, parágrafo 1o, Seção II, “Da Cultura”, assume-se que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. O artigo 210 assegura às comunidades indígenas o ensino bilíngue, ou seja, a utilização da língua indígena no processo de aquisição e sedimentação da leitura e da escrita e de outras disciplinas, bem como do uso da língua indígena como meio de instrução em todo o ensino fundamental.

<sup>1</sup> A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – Foirn é uma associação civil sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa, fundada em 30 de abril de 1987. É composta de 89 associações indígenas de base que representam cerca de 750 aldeias. Funciona na sede do município, sendo núcleo de apoio logístico através da central de rede de radiofonia do movimento indígena que é formada por mais de 200 estações situadas nas aldeias.

<sup>2</sup> Diretrizes para Implantação da Política Linguística (Língua Indígena) no IFAM - Campus São Gabriel da Cachoeira (Abril/2018).

A partir de 1991, com a transferência de responsabilidade da educação escolar indígena da FUNAI para o MEC – através do Decreto no 26/91 da Presidência da República – os diferentes grupos indígenas têm estreitado suas relações em prol da valorização de suas línguas. Através da implementação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei no 9.394, de 1996, traz novos avanços sobre as questões indígenas em seu Título VIII, “Das Disposições Gerais”, artigos 78 e 79, trata da educação indígena, valorizando as línguas nativas.

O Plano Nacional de Educação, em 1994, e o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, de 1998, tem toda uma seção dedicada ao tema língua, elaborada por linguistas que trabalham com os povos e línguas indígenas; propõe, entre outros inúmeros aspectos, “uma reafirmação de suas identidades étnicas e valorização de suas línguas” (p. 33).

Outros dispositivos normativos a exemplo das Resoluções e Pareceres do Conselho Nacional de Educação<sup>3</sup> (CNE) tem trazido novos avanços na luta pela valorização das línguas indígenas, bem como fortalecido as ações em prol da educação escolar indígena.

Observa-se também que o movimento dos povos indígenas brasileiros pela manutenção de suas línguas e culturas, entre outros aspectos, tem sido vinculado a um movimento de órgãos internacionais que contam com a participação de povos indígenas de todo o mundo. Dois documentos importantes vieram à luz: a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, da Organização das Nações Unidas, em 1991, e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da Organização Internacional do Trabalho (OIT – Convenção 169) de 2011. O primeiro, “em seus pontos 9, 10 e 23, assinala o direito ao desenvolvimento de uma língua própria, que deverá abarcar o âmbito da literatura e todas as formas de educação”. O segundo “insiste nos direitos sobre as línguas indígenas no marco da vida pública” (PELLICER, 1999, p. 5). A terceira parte VI – Educação e Meios de comunicação no Art. 28 menciona sobre a uso da leitura e escrita da língua indígena e no item 3 deste mesmo artigo diz: “ medidas deverão ser tomadas para preservar e promover o desenvolvimento e práticas das línguas indígenas dos povos interessados”.

As leis, regulamentações, referenciais, diretrizes, pareceres, entre outros, constituem políticas linguísticas declaradas que ajudam a assegurar o status das línguas indígenas. Porém, precisam se realizadas plenamente nas práticas educativas realizadas nas escolas indígenas. Assim, o Processo Seletivo Discente Diferenciado do IFAM-CSGC se constitui como uma política de valorização, na prática, das línguas indígenas e de fortalecimento da cultura dos povos indígenas no município de São Gabriel São Gabriel da Cachoeira – AM.

---

<sup>3</sup> Resolução do Conselho Nacional de Educação Nº 5, de 22 de Junho de 2012 e Parecer Conselho Nacional de Educação Nº 13/2012, instituem e definem as Diretrizes Curriculares nacionais para a Educação Escolar Indígena.

## O PROCESSO SELETIVO DISCENTE DIFERENCIADO – 2018

O PSD Diferenciado do Campus São Gabriel da Cachoeira partiu da premissa de que a região do Rio Negro possui especificidades e particularidades que devem ser respeitadas não apenas porque tal singularidade está amparada em leis e decretos, mas, sobretudo porque tais aspectos são inerentes à missão de promover a educação para o desenvolvimento do Amazonas. Pois, segundo o pensador Aristóteles, o princípio da igualdade pressupõe que as pessoas colocadas em situações diferentes sejam tratadas de forma desigual.

A oportunidade de acesso à educação como meio de transformação social deve ser garantida a todos, independente de etnia, língua ou localização geográfica. Pois é a partir da interação de conhecimentos e valorização cultural que poderemos agir em prol da compreensão do outro e das *teias de significados* que o compõe (GEERTZ, 2008), visando à construção de múltiplos caminhos de desenvolvimento. Segundo Boaventura de Souza Santos (1998), é preciso construir uma interação dialógica entre os diversos saberes, pois o futuro está na encruzilhada dos saberes – nas constelações de conhecimentos.

Nesse sentido, o PSD diferenciado foi pensado como meio de oportunizar a integração das etnias presentes no Rio Negro, buscando um acesso mais igualitário aos locais de prova e valorizando as diferentes línguas indígenas presentes na região.

O início do planejamento do PSD diferenciado foi pensado ainda em agosto de 2017, a partir da visita do excelentíssimo Reitor Antônio Venâncio Castelo Branco ao Campus São Gabriel da Cachoeira. Na ocasião foram apresentadas as dificuldades em atender aos estudantes das longínquas áreas rurais do município.

Posteriormente foram realizadas reuniões de planejamento junto ao Conselho Deliberativo do NuGLAN, formado por servidores do IFAM-CSGC e representantes das escolas municipais, estaduais, FUNAI, FOIRN, UEA, Exército, Sindicatos do professores, entre outros representantes das instituições locais.

Nessas reuniões foram decididas as formas e critérios a serem construídos no edital do PSD diferenciado e os possíveis temas das redações. Também foram firmadas parcerias para a realização das atividades e logística necessária. Posteriormente o edital foi enviado à reitoria para apreciação, aprovação e publicação. Todas essas etapas foram prejudicadas pelo período de troca do procurador responsável por realizar tal avaliação e, por isso, apenas em dezembro o referido edital do PSD diferenciado foi divulgado.

As provas dissertativas foram aplicadas no dia 11 de dezembro de 2017, concomitantemente em diferentes escolas do município de São Gabriel da Cachoeira, em Santa Isabel do Rio Negro e em Barcelos. As regiões administrativas do município onde

foram aplicadas as provas foram: Alto Rio Negro e Xié; Alto Waupés e Papuri; Hiniáli; Marié e Cauaburi; Waupés e Tiquié.

#### Regiões administrativas do município de São Gabriel da Cachoeira

<b>SEDE do Município de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos - Ampla Concorrência.</b>
<b>PcD - Pessoa com Deficiência, conforme Decreto Federal Nº 3.298/1999 em seus artigos 3º e 4º, este último com redação dada pelo Decreto Federal Nº 5.296/2014.</b>
<b>Locais de Aplicação da prova na Regiões Administrativas de São Gabriel da Cachoeira:</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. <b>HINIÁLI:</b> Boa Vista; Assunção do Içana; Tunuí e Canadá., Coracy</li> <li>2. <b>ALTO RIO NEGRO E XIÉ:</b> Vila nova, Amium e Cucuí, Ilha das Flores e Tabocal dos Pereira</li> <li>3. <b>ALTO WAUPES E PAPURI:</b> Taracua e Yauaretê;</li> <li>4. <b>WAUPÉS E TIQUIÉ:</b> Pari-Cachoeira,</li> <li>5. <b>MARIE E CAUABURI:</b> São Jorge e Itapereira.</li> </ol>

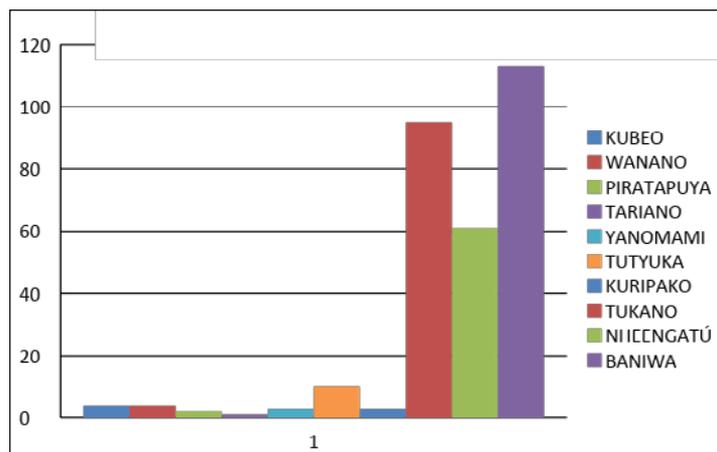
As vagas aos cursos técnicos integrados foram distribuídas conforme a tabela abaixo:

CURSOS TÉCNICOS DE NÍVEL MÉDIO NA FORMA INTEGRADA										
CURSOS	DURAÇÃO	TURNO	AC	PcD	REGIÕES ADMINISTRATIVAS Lei municipal nº 209 de 21 de novembro de 2006					VAGAS
					HINIÁLI	ALTO RIO NEGRO E XIÉ	ALTO WAUPES E PAPURI	WAUPÉS E TIQUIÉ	MARIE E CAUABURI	
Administração	3 anos	DIURNO	16	2	6	3	5	2	1	35
Informática	3 anos	DIURNO	16	2	6	3	5	2	1	35
Agropecuária	3 anos	DIURNO	16	2	6	3	5	2	1	35

As vagas aos cursos técnicos subsequentes foram distribuídas conforme a tabela abaixo:

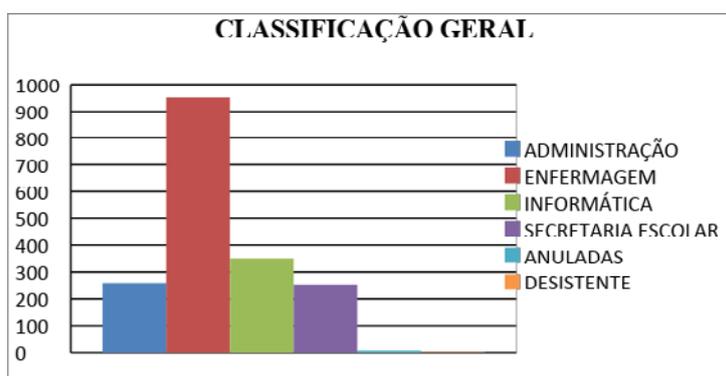
CURSOS TÉCNICOS DE NÍVEL MÉDIO NA FORMA SUBSEQUENTE										
CURSOS	DURAÇÃO	TURNO	AC	PcD	REGIÕES ADMINISTRATIVAS Lei municipal nº 209 de 21 de novembro de 2006					VAGAS
					HINIÁLI	ALTO RIO NEGRO E XIÉ	ALTO WAUPES E PAPURI	WAUPÉS E TIQUIÉ	MARIE E CAUABURI	
Administração	3 semestres	NOTURNO	18	2	7	4	6	2	1	40
Informática	3 semestres	NOTURNO	18	2	7	4	6	2	1	40
Secretaria Escolar	4 semestres	NOTURNO	18	2	7	4	6	2	1	40
Enfermagem	4 semestres	NOTURNO	18	2	7	4	6	2	1	40

As principais línguas indígenas presentes no município foram utilizadas pelos candidatos durante a escrita das redações. Onde foi possível observar que as três línguas mais utilizadas foram, respectivamente, Baniwa, Tukano e Nheengatú, conforme gráfico abaixo:

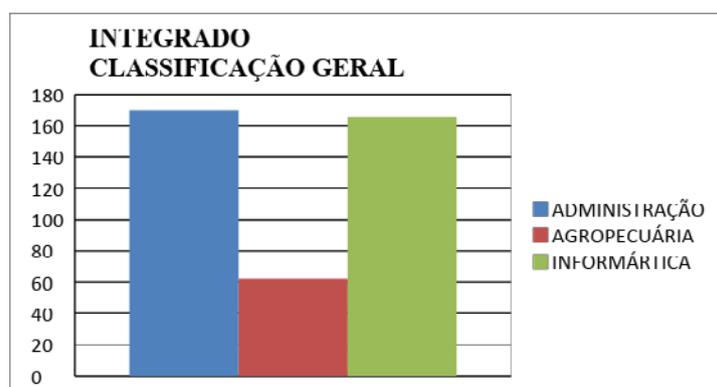


Após tabulação dos dados foi possível observar que nos cursos técnicos subsequentes o total de candidatos foi de 1.818 inscritos e nos cursos técnicos integrados o total de inscritos foi de 398, conforme gráficos abaixo, totalizando um total de 2.216 candidatos inscritos no PSD diferenciado 2018. Sendo o curso técnico de Enfermagem o mais concorrido na modalidade subsequente e, o curso técnico de Administração o mais concorrido na modalidade Integrado.

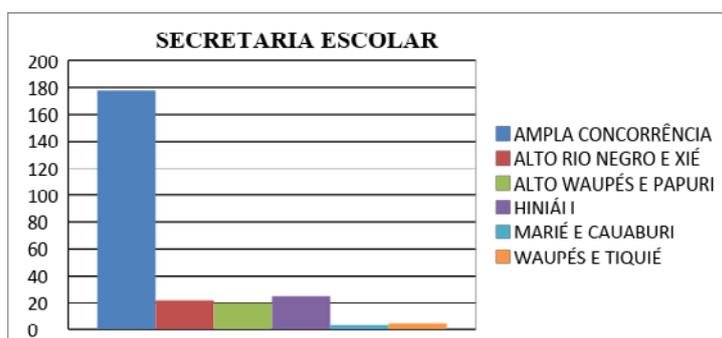
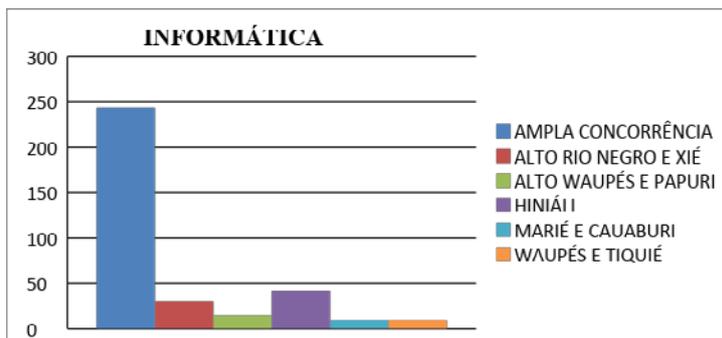
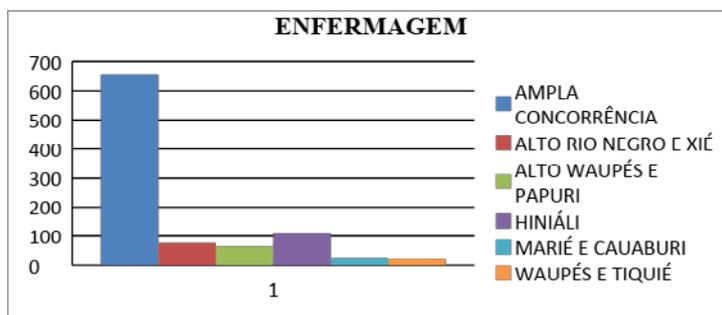
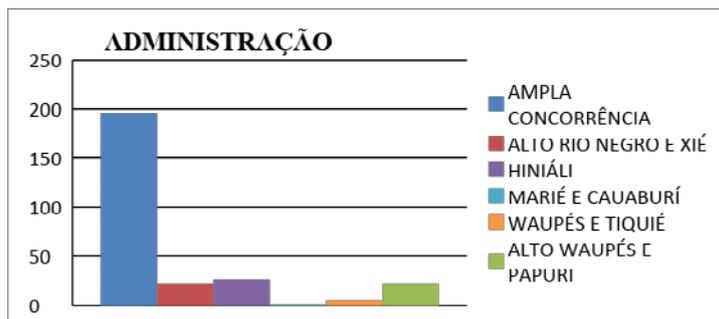
**Total de Inscritos nos Cursos Técnicos Subsequentes**



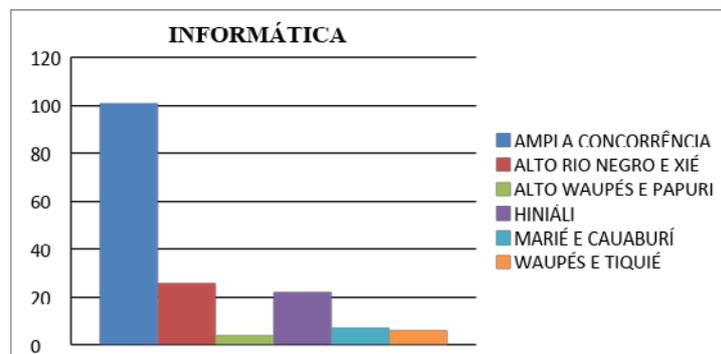
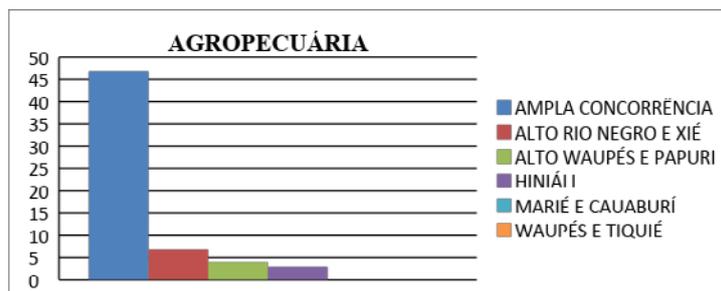
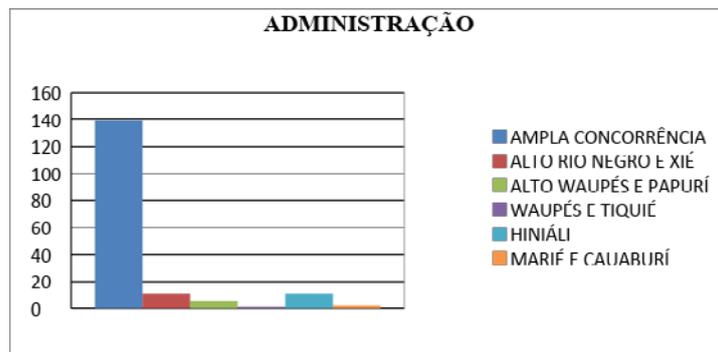
**Total de Inscritos nos Cursos Técnicos Integrados**



**QUANTIDADE DE INSCRITOS PSD-2018 POR CURSOS  
CURSOS SUBSEQUENTES - REGIÕES ADMINISTRATIVAS**



**QUANTIDADE INSCRITOS PSD-2018 POR CURSOS  
CURSOS INTEGRADOS - REGIÕES ADMINISTRATIVAS**



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Processo Seletivo Diferenciado foi pensado tendo em vista os desafios vivenciados pela população residente no município de São Gabriel da Cachoeira. Pois se na sede já é difícil o acesso à internet, torna-se ainda mais inacessível utilizar tal ferramenta digital nos distritos e comunidades interioranas.

Em anos anteriores o Processo Seletivo convencional apenas permitia a inscrição daquelas pessoas que tivessem acesso à internet, pois era necessário cadastrar as notas do histórico escolar no sistema digital do IFAM. Assim, muitos estudantes, principalmente, residentes nos distritos e em comunidades localizadas nos diferentes afluentes do Rio

Negro ficavam impedidos de participar do processo seletivo e, conseqüentemente, de acessar o ensino de qualidade oferecido pelo Instituto Federal do Amazonas.

Nesse sentido, em 2017 foi realizado um Processo Seletivo que permitiu a participação de todos os estudantes residentes no amplo território do município de São Gabriel da Cachoeira, pois oportunizou a realização de uma inscrição presencial em diferentes polos de aplicação de provas distribuídos na sede, distritos, comunidades mais distantes e demais municípios circunvizinhos (Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos). Bem como as provas aplicadas (uma redação) poderia ser escrita na língua indígena materna de cada candidato pertencente às diferentes etnias presentes na região do Rio Negro.

Os desafios de oportunizar a inclusão de diferentes estudantes a terem acesso a uma educação de qualidade, ofertada pelo IFAM-Campus São Gabriel da Cachoeira, têm sido imensos. Pois a ampla área territorial do município impõe uma grande logística na preparação, planejamento e aplicação do Processo Seletivo Diferenciado. Mas os resultados obtidos, a partir da inclusão de estudantes de diferentes etnias e comunidades comprometidos e dedicados em fazer do estudo o principal meio de transformação social, nos fazem ter a certeza de que seguimos o caminho certo e de que nenhum desafio é maior do que nossa missão de oportunizar uma educação de qualidade a todos.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Versão on-line. Disponível: [www.senadofederal.org.br](http://www.senadofederal.org.br). Acesso dia 10- jan-2014.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - Lei n 9.394/96*. Brasília/DF: MEC, 1996.

BRASIL. *Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena*. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília, MEC/SEF, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. *Diretrizes para Política Nacional de Educação Escolar Indígena*. Brasília, 1993.

BRASIL. *Resolução do Conselho Nacional de Educação. n° 3, de 10/11/99*.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica*. Brasília, DF, Resolução n° 5, de 22 de junho de 2012.

BERGAMASHI, Maria A. e SOUZA, Fernanda B. *Territórios etnoeducacionais: ressitando a educação escolar indígena no Brasil*. *ProPosições* [online]. vol.26, n.2, pp.143-161, 2015.

CAVALCANTI, Marilda. *Estudos Sobre Educação Bilíngüe e Escolarização em Contextos de Minorias Linguísticas no Brasil*. DELTA vol.15. São Paulo 1999.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323p.

MARTINS, E. *Sobre a Natureza, expressão formal e escopo da classificação Linguística das entidades na concepção do mundo Baníwa*. Dissertação de Mestrado defendida em 2009. UnB.

PELLICER, Dora. *Derechos lingüísticos y supervivencia de las lenguas indígenas*. In: HERZFELD & LASTRA (Orgs.). *Las causas sociales de la desaparición y de mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*. México: Universidad de Sonora, p. 1-20, 1999.

SOUSA, FERNANDA B. *Territórios etnoeducacionais: contextualização de uma política de educação escolar indígena no Brasil*. *Políticas Educativas*, Santa Maria, v. 10, n. 1, p. 97-111, 2016.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## TRABALHO DECENTE? PRÁTICAS DE EMPREGO E O TRABALHO DOMÉSTICO NA CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA

*Luísa Maria Silva Dantas*

Pós-doutoranda/PPGAS/UFRGS

### *Resumo*

O trabalho doméstico, mesmo fazendo parte do cotidiano de milhões de mulheres brasileiras nas suas próprias casas, também representa uma ocupação, predominantemente composta por mulheres negras pobres, e é um trabalho caracterizado pela desvalorização e precariedade. Recentemente, entretanto, um conjunto de regulamentações, políticas públicas e tecnologias estão emergindo, visando transformar este contexto. Este *paper* pretende identificar e discutir possíveis impactos desses agentes no Brasil.

Palavras-chave: Trabalho Doméstico; Interseccionalidade; Regulamentações; Brasil;

## DECENT WORK? PRACTICES OF EMPLOYMENT AND DOMESTIC WORK IN THE BRAZILIAN CONTEMPORANEITY

### *Abstract*

Domestic work, besides being part of the daily lives of millions of Brazilians women in their own homes, also presents itself as an occupation predominantly composed of poor black women, and being a work characterized by devaluation and precariousness. Recently, however, a range of regulations, public policies and technologies are emerging to transform this context. This paper intends to identify and discuss the possible impacts of these agents in Brazil.

Keywords: Domestic work; Interseccionality; Regulamentations; Brazil;

## 1 INTRODUÇÃO

Quando falamos de trabalho doméstico, as imagens que nos habitam o remetem ao familiar, ao cotidiano, ao espaço privado. As tentativas de reversão dessas práticas tão naturalizadas ao universo das mulheres para configurá-las em categorias analíticas, passou a identificar este trabalho como fazendo parte de uma divisão sexual e social do trabalho (Kérgeat, 1978, p. 90), mais tarde também enquanto constituinte da divisão internacional

do trabalho. O trabalho doméstico, nem sempre e nem em todo lugar (Kuznesof, E, 1993, p.60), mas no mundo contemporâneo, é desempenhado majoritariamente por mulheres pobres. Mas essa categoria mulheres, também, não pode ser homogeneizada (Mohanty, C, 2008, p.5); então, podemos particularizar, especificando que o trabalho doméstico, no caso de nossa pesquisa, em sua modalidade remunerada, é desempenhado majoritariamente por mulheres *racializadas*, pobres e advindas do “sul global”, logo justificando também a divisão internacional do trabalho relatada anteriormente (Hirata, H e Kergoat, D, 2007, p. 600).

A divisão sexual do trabalho, conforma as atividades domésticas, sejam remuneradas ou não, ao universo feminino ainda em 2018, mesmo com todos os questionamentos e denúncias a respeito desta desigualdade presente no cotidiano das famílias; pesquisas do Instituto Brasileiro de Pesquisa e Estatística - IBGE (2017), por exemplo, afirmam que o tempo gasto pelas mulheres no trabalho reprodutivo é bem maior que o dos homens. Além da categoria de trabalhadoras domésticas ser ocupada majoritariamente, 96%, por mulheres. Esta divisão sexual do trabalho enfatiza uma desigualdade de gênero, que faz com que os homens possuam mais tempo para realizarem outras atividades, que não as reprodutivas (Ávila, B, 2009, p.125).

Juntamente à divisão sexual do trabalho, também identificamos uma divisão social do trabalho, que faz com que mulheres pertencentes aos estratos mais pobres da sociedade ocupem o emprego doméstico remunerado; pois mesmo que a lei obrigue o pagamento do salário mínimo, apenas aproximadamente 30% da categoria tem a carteira de trabalho assinada, ou seja, por volta de 70% das domésticas não possuem todos os seus direitos trabalhistas garantidos por lei.

Assim, a pesquisa com trabalhadoras domésticas brasileiras reflete também desigualdades intra gênero que foram propulsoras dos estudos interseccionais, já que, a emancipação financeira, assim como o acesso aos estudos, apenas teria sido possível às mulheres brancas e de classes médias, com a exploração do trabalho doméstico de mulheres negras e pobres (Bairros, L, 1991, p.51).

Outro marcador significativo no cenário brasileiro, mas também em tantos outros, é o racial, em que as mulheres negras representam aproximadamente 60% das trabalhadoras domésticas.

Esses marcadores que compõem o perfil majoritário de domésticas, no mundo contemporâneo a que temos conhecimento, atuam de maneira simultânea, não obedecendo a hierarquias, ou seja, essas mulheres são vistas, tratadas e representadas pelo conjunto das opressões a que estão submetidas. Neste sentido, a interseccionalidade defendida como ferramenta de análise por mulheres afro estadunidenses desde a década de 1980, e que foi construída para chamar atenção para a especificidade das experiências de mulheres negras nos Estados Unidos, seja no movimento feminista ou negro, buscando

“enegrecer” a agenda do movimento feminista e “sexualizar” a do movimento negro (Carneiro, 2003, p. 25), me parece um conceito bastante pertinente para estudarmos o fenômeno do trabalho doméstico remunerado no Brasil e no mundo.

## 2 PERFIL DAS DOMÉSTICAS BRASILEIRAS

O trabalho doméstico empregava 52,7 milhões de homens e mulheres ao redor do mundo, segundo dados da Organização Internacional do Trabalho - OIT do final de 2010<sup>1</sup>. E aproximadamente 20 milhões apenas na América Latina. No que tange ao contexto brasileiro, atualmente há 6,2 milhões de pessoas empregadas no trabalho doméstico<sup>2</sup>, em que 96% são mulheres, aproximadamente 60% são negras, representando aproximadamente 7% da população ocupada do país e 14,6% das mulheres ocupadas (a atividade mais representativa entre elas). Entre os anos de 2012 a 2017 houve um aumento de 0,7% da categoria.

A média de remuneração do trabalho doméstico é aproximadamente 40% da média da remuneração nacional e as trabalhadoras negras recebem em torno de 80% do que as trabalhadoras brancas recebem.

Quanto à faixa etária das trabalhadoras, no Brasil, 76,4% das domésticas possuem de 30 a 59 anos, com maior incidência entre os 40 a 49 anos (29,7%), seguida de 30 a 39 anos (25,7%) e 50 a 59 anos (21%). A faixa de 25 a 29 anos corresponde apenas 7% da categoria e de 60 anos ou mais quase o mesmo valor, com 6,7%. Em relação à escolaridade, a média de estudo das trabalhadoras domésticas brasileiras é de 6,6 anos de estudos, portanto correspondendo ao Ensino Fundamental Incompleto. A média nacional em que apenas 34,8% das trabalhadoras tem a carteira assinada e 40,9% contribuem para a previdência.

## 3 “LEI DAS DOMÉSTICAS” – DA PEC 66/2012 A LC 150/2015

Em 2012, foi aprovada no Brasil a Proposta de Emenda Constitucional - PEC 66/12, mais conhecida como a “Pec das domésticas”, gerando intensas discussões. A PEC foi decorrente de várias propostas para a mudança do parágrafo único do artigo 7 da Constituição Federal (1988)<sup>3</sup> que diferencia os trabalhadores domésticos dos trabalhadores

<sup>1</sup> Domestic workers across the world: global and regional statistics and the extent of legal protection / International Labour Office – Geneva: ILO, 2013, 146 p.

<sup>2</sup> Dados da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio – PNAD 2015 realizada anualmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

<sup>3</sup> Conhecida como a “constituição cidadã”, a Constituição Federal de 1988 foi elaborada após 21 anos de ditadura militar no Brasil (1964 a 1985), legitimando a volta do Estado Democrático de Direito. Ela teve a participação de diversos segmentos da sociedade e no que se refere ao trabalho doméstico, garantiu 1. Salário Mínimo; 2.

urbanos, devido ao caráter não-lucrativo e prestação de serviços para uma família. Em um primeiro momento, identificamos apenas motivações relativas ao contexto particular brasileiro, mas com uma análise mais atenta, tivemos conhecimento que a PEC, que passou a ser Emenda Constitucional - EC em 2013, para virar a Lei Complementar 150 somente em 2015, está inserida em diferentes escalas e é resultado de processos mais globalizados.

Isto porque a lei parece ser uma resposta à Convenção 189, adotada em junho de 2011, durante a 100ª Conferência Internacional do Trabalho – CIT, que visa a equiparação de direitos às trabalhadoras e a Recomendação 201 sobre o Trabalho Decente para as Trabalhadoras e os Trabalhadores Domésticos. A Convenção 189:

[...] estabelece que trabalhadoras e trabalhadores domésticos têm os mesmos direitos básicos que outros trabalhadores, direito a jornadas de trabalho razoáveis e descanso semanal de pelo menos 24 horas consecutivas, a informação clara sobre as condições de emprego, a cobertura básica de seguridade social e ao respeito dos direitos laborais fundamentais ([www.oit.org.br](http://www.oit.org.br)).

A Recomendação 201 para a promoção do trabalho decente no âmbito do emprego doméstico:

O Trabalho Decente é o ponto de convergência dos quatro objetivos estratégicos da OIT: o respeito aos direitos no trabalho (em especial aqueles definidos como fundamentais pela Declaração Relativa aos Direitos e Princípios Fundamentais no Trabalho e seu seguimento adotada em 1998: (i) liberdade sindical e reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva; (ii) eliminação de todas as formas de trabalho forçado; (iii) abolição efetiva do trabalho infantil; (iv) eliminação de todas as formas de discriminação em matéria de emprego e ocupação), a promoção do emprego produtivo e de qualidade, a extensão da proteção social e o fortalecimento do diálogo social([www.oitbrasil.org.br/](http://www.oitbrasil.org.br/)).

As duas aprovadas na CIT de 2011, promovida pela OIT após longo processo de preparação nos países membros, quando o Brasil, através do Governo Federal e da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas - Fenatrad participou ativamente. Além desses dois atores, representantes dos empregadores também compuseram as comissões tripartites assessoradas pela OIT para a posterior conferência e aprovação dos dispositivos de normatização e regulamentação.

Como resultado da Convenção 189 e da Recomendação 201 (ambas de 2011), a Lei 150/15 brasileira, talvez apenas com menos impactos do que a Constituição (1988), tem provocado muitas discussões e mudanças de postura tanto entre as domésticas que estão sentindo-se mais valorizadas e satisfeitas, quanto entre os empregadores, que apesar do

---

Irredutibilidade do salário, salvo negociação; 3. Décimo terceiro salário; 4. Repouso semanal remunerado, preferencialmente aos domingos; 5. Férias remuneradas com, pelo menos, um terço a mais do que o salário formal; 6. Licença à gestante (120 dias); 7. Licença-paternidade; 8. Aviso prévio proporcional ao tempo de serviço (mínimo de 30 dias); 9. Aposentadoria; 10. Integração à previdência social.

estranhamento, estão tentando adequar-se à nova lei, com a inserção de um banco de horas, por exemplo.

A definição dos trabalhadores domésticos está presente no artigo 1º, do capítulo 1 – Do Contrato do Trabalho Doméstico:

Art. 1º Ao empregado doméstico, assim considerado aquele que presta serviços de forma contínua, subordinada, onerosa e pessoal e de finalidade não lucrativa à pessoa ou à família, no âmbito residencial destas, por mais de 2 (dois) dias por semana, aplica-se o disposto nesta lei (Brasil, 2015:7).

A Lei Complementar 150/15 explícita em seu parágrafo único que é proibida a contratação para este trabalho de menores de 18 anos, de acordo com a Convenção 182, de 1999, da OIT, e de acordo com o Decreto nº 6.481, de 12 de junho, de 2008.

E discorre sobre:

- Jornada de trabalho: 44h semanais e 8h diárias ou 12h de trabalho, seguida de 36h de descanso. O intervalo de almoço vai de 1 a 2h, mas pode ser reduzido para 30 minutos, conforme acordo por escrito entre as partes.
- As horas extras deverão ser pagas ou compensadas com folgas – mas as primeiras 40h deverão ser compensadas com remuneração e todas as outras no período máximo de 1 ano.
- No caso de viagens com o empregador, a trabalhadora tem direito a compensação das horas excedidas após o término da viagem, com remuneração excedida em 25% e o empregador não pode descontar despesas de transporte, alojamento e alimentação;
- Férias: 30 dias corridos ou divididos em dois períodos;
- FGTS e INSS: Ao todo o empregador pagará mensalmente 20% do salário pago (8% INSS, 8% FGTS, 0,8% Seguro contra acidentes de trabalho e 3,2% Fundo de rescisão contratual). A multa de 40% das demissões será custeada por um fundo mensal, separado do FGTS, de 3,2% do salário. Essa multa poderá ser sacada quando o funcionário for demitido, mas nas demissões por justa causa, licença, morte ou aposentadoria, o valor será revertido para o empregador.
- Super Simples Doméstico : Todas as contribuições serão pagas em um boleto bancário, a ser retirado pela internet (eSocial). Os empregados tiveram que ser cadastrados obrigatoriamente até o dia 31/10/15;
- REDOM – Recuperação Previdenciária dos Empregados Domésticos: Parcelamentos de débitos com o INSS vencidos em 30/04/13. Redução de 100% das multas e 60% dos juros. Débitos parcelados em 120 dias, com parcela mínima de 100 reais. Deverá ser requerido pelo empregador em no máximo 120 dias após a sanção da lei.

- Seguro-Desemprego: 3 meses;
- Licença-Maternidade: 120 dias;
- Auxílio transporte pago por meio de vale ou dinheiro;
- Aviso-Prévio: Proporcional ao tempo trabalhado;
- Salário-família: Correspondente a cada filho com até 14 anos ou inválidos de qualquer idade. Pago diretamente à funcionária e deduzido da contribuição social do empregador;
- Fiscalização: As visitas do Auditor-Fiscal do Trabalho serão previamente agendadas, mediante entendimento entre a Fiscalização e o Empregador.

Apesar de avanços, principalmente no que diz respeito a estipulação da jornada de trabalho e a obrigatoriedade da assinatura da carteira de trabalho e pagamento de todas as contribuições (INSS, FGTS, Seguro contra acidentes e fundo para rescisão de contrato), ainda não alcançamos a equiparação de direitos entre as trabalhadoras domésticas e os demais trabalhadores urbanos e rurais de forma completa. Primeiro porque, no caso das domésticas a multa dos 40% pode ser parcelada; posteriormente, no que diz respeito à fiscalização, tão importante já que o trabalho é realizado em âmbito doméstico e privado, que apenas será exercida com o consentimento dos empregadores, dificultando o flagrante em casos de trabalho escravo, tortura, maus tratos, trabalho infantil ou qualquer outra violação aos direitos fundamentais do trabalho, portanto não há garantias de exercício de trabalho decente.

Contudo, é válido ressaltar os avanços conquistados por meio da Lei 150 colocou o Brasil como um dos países com a legislação mais avançada no contexto latino-americano.

Contudo, Renata, trabalhadora doméstica, participante do Sindoméstico/BA<sup>4</sup>, de 60 anos, branca e residente na cidade de Salvador/BA argumenta: *Que pra mim a grande virada foi essa! Não foi a PEC, não! A PEC foi mais histórico, mais um dos um, mas a grande virada, pra mim, foi 88! A gente tava assim tirando o pé da senzala foi em 88!* Esse relato nos explica que a organização política das trabalhadoras percebeu que a instauração da PEC foi apenas um mecanismo para garantir alguns direitos para as domésticas, sem que o governo tivesse tido que ratificar a convenção 189 e ter que adequar-se a todas as suas normativas, tendo a convenção sido ratificada pela embaixadora Maria Nazareth Farani Azevêdo apenas em 31 de janeiro de 2018; com o Brasil sendo o 25º membro da OIT e o 14º Estado membro da Região das Américas a ratificar a convenção.

<sup>4</sup> A princípio, Associação Profissional das Trabalhadoras Domésticas da Bahia (1986). Após a Constituição de 1988 adquiriram o direito de transformar-se em Sindicato, que foi fundado em 13 de maio de 1990, portanto, atualmente com 28 anos. A data de fundação do sindicato coincide com a data da abolição da escravatura (13 de maio de 1988), portanto é imbuída de forte carga simbólica.

Este *paper* foi inspirado pelas recentes transformações que estão impactando o mundo do trabalho doméstico remunerado brasileiro, através de novas regulamentações ou políticas públicas com potencial para melhorar as condições de vida e trabalho de domésticas, mas que atuam em simultaneidade a antigas e novas dificuldades.

Mesmo no que parecia ser uma conjuntura de progressos para a categoria, o país foi assolado por um golpe político em abril de 2016, fazendo com que no dia 11 de novembro de 2017, passasse a vigorar no Brasil a lei nº13.467 que estabelece uma Reforma Trabalhista com mudanças significativas na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), incentivando terceirizações e a precarização do trabalho, sob o argumento de gerar mais empregos. Então, as trabalhadoras domésticas que finalmente estavam passando a gozar de mais direitos e garantias também estão sendo atingidas por esta nova reforma cujo um dos objetivos é exterminar com os sindicatos e, portanto, as organizações dos trabalhadores.

Quando da aprovação da nova regulamentação do trabalho doméstico, muitos empregadores argumentavam que não teriam mais condições de manter trabalhadoras domésticas (por não poderem pagar 20% de encargos a mais que o salário mínimo) e que isso causaria grande desemprego; mas através do relato de Creuza Oliveira, 60 anos, presidenta do Sindoméstico/BA e uma das maiores lideranças das trabalhadoras domésticas no Brasil e no mundo, podemos ter um contraponto em relação ao argumento dos empregadores.

Não vai acabar não! Eu acho que não vai acabar, eu acho que tudo é porque é novo, cria uma, uma situação, ou seja, desperta nas pessoas, a mudança sempre assusta, né? Tanto assusta pra trabalhadora, como pro empregador, né? A trabalhadora não tem consciência, muitas até: Ah não, vai ter desemprego! Porque de tanto uma mentira, falada várias vezes, acaba se tornando verdadeira, né? Acaba parecendo verdadeira! E aí as pessoas falam o tempo todo, vai ter desemprego, não sei o quê, aí de repente, logo no início, a patroa, os patrões começam a dispensar, dá um tempo começa a contratar de novo! Isso aconteceu em 72, na primeira lei, na carteira assinada, na previdência; onde eles diziam que ninguém ia ter mais empregada! Ao contrário, cresceu, foi crescendo! Em 88, na Constituição de 88 também, que a gente conquistou o direito do salário, 13, o aviso, a licença-gestante... Eu avalio que em 88 a gente teve mais direito do que agora, entendeu? Agora, a única coisa que, que a gente conquistou a mais, foi as horas extras, o adicional noturno, e a coisa do FGTS, que é 8% do que a pessoa ganha, que não é lá essas coisas, né? O acidente de trabalho, que não é o patrão que paga, é a previdência! A questão do salário-família, que é uma coisinha tão pequena! O seguro desemprego, que não é do bolso do patrão! É do governo, ou seja, do fundo de amparo ao trabalhador. Então, na verdade, o que é que o patrão vai pagar a mais? É o FGTS, o salário-família. As horas extras, ele só paga se ele quiser que a trabalhadora trabalhe mais do que 8h. Se não trabalhar mais do que 8h não vai ter! Não paga. Agora se ele quer uma pessoa lá, mais de 8h lá, ou morando na casa, aí é outra história, né? Mas, é uma coisa que ele pode controlar, certo? Na época de 88, que foi aprovado o salário, o salário é todo mês! E, no entanto, cresceu! Na época que o salário foi aprovado, tinha 4 milhões de trabalhadoras domésticas, 4 milhões e pouco; hoje, a gente tem o dobro! Entendeu? Tem o dobro! Dados oficiais falam em

7,2 milhões, né, que na Constituição de 88 eram 4 milhões. E hoje são 7, dado deles! Porque nós dizemos que é muito mais de 8 milhões, entendeu?!

Então, na verdade, cresceu! Poderia ter diminuído, então, e vai continuar assim também! Vai continuar assim! Se o empregador, a empregadora, não quiser pagar, ter uma pessoa na sua casa, muito bem, não tem! Aí larga lá a empresa e vem pra casa fazer o serviço! Eles dizem que, ah, a gente vai pagar a escola em tempo integral, vá ver quanto é a escola a tempo integral! Pra botar 2, ou 3 filhos em escola a tempo integral! Vá ver quanto é que vai dar lavar roupa na lavanderia! Vá ver quanto é que vai dar comer todos os dias no restaurante! Se for uma pessoa sozinha ainda vai! Mas se for uma família, com filho, com tudo. Como é que eles vão almoçar todo dia em restaurante? Pagar lavanderia pra lavar a roupa deles, dos filhos. Pagar escola a tempo integral, né? E aí vai ter menino de escola a tempo integral, e vai ter filho de idade de creche. E aí vai ter que pagar creche e escola! Porque vai tá na idade de escola. Né? Aí eles vão pra ponta do lápis e vê! Porque a gente vê que, muitas vezes, não quer pagar pra uma pessoa que tá trabalhando, mas gasta em uma roupa, em um vestido, gasta em uma garrafa de whisky! Gasta em um brinquedo, até mais de 2 mil reais pro menino quebrar daqui a 1 mês! Não que a criança não mereça ter um brinquedo e tal; mas, achar que uma pessoa que tá trabalhando, não pode receber, eles não vão aguentar pagar 200 reais, ou 300, ou 500 a mais, e pode gastar muito mais com coisa supérflua, aí que tá o negócio! (*Creuza*).

No relato de Creuza e de várias outras trabalhadoras é bastante recorrente a possibilidade das domésticas realizarem greves para terem os seus direitos cumpridos. Todas as vezes que me apresentavam tal possibilidade, argumentavam sobre a necessidade que elas sabem que os empregadores delas possuem em relação aos seus trabalhos, para que eles possam organizar seus cotidianos. Então, mesmo que nos casos em que a relação é bastante pessoalizada identifiquemos uma dependência grande das domésticas em relação aos patrões, a recíproca também pode ser verdadeira, pois muitas sabem da dependência que os patrões têm em relação a elas para que possam trabalhar fora de casa e ter suas roupas e alimentação prontas, além dos cuidados com seus filhos e idosos.

#### **4 RESIDENCIAL 27 DE ABRIL**

O conjunto residencial 27 de Abril localiza-se no bairro Dóron, na região do Cabula, na cidade de Salvador. Ele foi inaugurado pelo governo do estado da Bahia no dia 28 de setembro de 2012 e conta com quatro prédios, cada um com vinte apartamentos, com quatro apartamentos por andar, além do térreo. Resultado de uma parceria entre o Sindoméstio/BA, a Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas - Fenatrad, os Governos Estadual e Federal brasileiros. Através de um cadastro feito no sindicato, 55 trabalhadoras domésticas foram contempladas com uma a casa própria. Os outros 25 apartamentos foram concedidos a mulheres que tinham sido cadastradas pela Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia - CONDER, mas que em sua maioria também são trabalhadoras domésticas.

Renata, que foi contemplada com um dos apartamentos argumenta sobre o processo de aquisição do imóvel:

A maioria não entrou por uma causa, entrou por causa da casa! (...) É por isso que eu te digo! Eu não considero que eu ganhei aquele apartamento! Eu conquistei, eu não fui pra lá por causa da casa, saiu a casa! (...) Eu me sinto assim muito humilhada por precisar dessa casa! Porque a pessoa trabalhar 38 anos numa casa, e você precisar de um apartamento do governo... Se o meu trabalho fosse valorizado, eu teria o meu fundo de garantia! *(Marcelina)*

De acordo com, Creuza Oliveira, que era presidenta da Fenatrad quando da entrega dos apartamentos, alega que o 27 de Abril foi resultado de muitas reuniões e lutas.

Mas houve várias reuniões, as pessoas dizendo que não tinha como! Ter um projeto desse pra uma categoria! Se fosse assim ia ter que ter pra todas! Que o governo não podia só fazer coisas específicas pra tal categoria. Mas como não? Se pode ter pra quilombo, se pode ter pra ciganos, pode ter pra índio, pode ter pra negros, por que não pode ter pra doméstica? E aí foi uma luta muito grande! *(Creuza, 18/02/2014)*

Renata, associada e ex-diretora do sindicato e, como vimos, também proprietária de um apartamento no conjunto habitacional, já tendo investido em outros programas de moradia de governo, sem êxito, corrobora com Creuza:

Porque quando cai, quando as pessoas tá numa situação de risco, a empregada doméstica tá dentro da casa do patrão! Como é que eles iam me achar lá dentro do porão? Eu não tava numa situação de risco, né? Eu não tava num terreno, e eu não tava numa associação de bairro, como é que eu ia enxergar? E Creuza, foi a grande jogada do sindicato! Pegar quem dormia dentro do trabalho e quem pagava aluguel! Específico doméstica! Quer dizer, quem é que ia encontrar essas pessoas? O sindicato! *(Renata)*

Durante vários anos, num misto de esperança e descrença, muitas trabalhadoras aguardaram a possível aquisição de suas casas, que conquistaram no dia 28 de setembro de 2012. Cinquenta e cinco apartamentos foram geridos pelo Sindoméstico através de um cadastro em que os critérios de seleção eram trabalhadoras que moravam na casa dos patrões, de aluguel e/ou de favor, e que se associassem ao sindicato. Estes critérios criaram certo conflito, posto que as trabalhadoras que possuíam uma casa própria, normalmente eram barracos, provenientes de ocupações informais em terrenos não regularizados. Então, foram levantadas várias questões em torno de quem teria legitimidade para adquirir o imóvel, trabalhadoras que obedeciam aos critérios estipulados ou aquelas que historicamente estavam inseridas no movimento sindical e que, apesar de terem uma casa, viviam em condições precárias? Apesar da polêmica, e para a insatisfação de várias trabalhadoras, os critérios foram respeitados.

Atualmente o Sindoméstico tem o desafio de mobilizar as moradoras do 27 de Abril para atuarem efetivamente no sindicato, pois muitas delas frequentavam suas reuniões no período anterior à entrega dos apartamentos, mas após sua efetivação, deixaram de participar.

## 5 APP LAUDELINA

Criado pela ONG THEMIS e financiado pelo prêmio Desafio de Impacto Social *Google* (2016), o aplicativo Laudelina, foi lançado em dezembro de 2017 e visa esclarecer e divulgar os direitos das trabalhadoras domésticas, além de estabelecer uma rede de interação entre elas.

A organização da sociedade civil THEMIS tem sede em Porto Alegre (RS/Brasil) e foi criada em 1993 por um grupo de advogadas e cientistas sociais feministas visando enfrentar a discriminação contra a mulher no sistema de justiça e ampliar as condições de acesso à justiça. No período de 2013 a 2016, a ONG atuou em parceria com a Fenatrad, 8 sindicatos de trabalhadoras domésticas (Pelotas, Curitiba, Campinas, Rio de Janeiro, Aracaju, Recife, Acre e João Pessoa) e o Fundo Elas, apoiado pelo Fundo de Igualdade de Gênero da Organização das Nações Unidas – ONU Mulheres, realizando encontros e cursos nacionais, materiais de divulgação das novas leis sobre o trabalho doméstico, publicações e um filme de divulgação.

Um dos resultados desta parceria foi o projeto de desenvolvimento do *app* Laudelina que foi beneficiado pelo Prêmio Desafio Impacto Social Google de 2016. O nome do *app* é uma homenagem à fundadora da primeira Associação de Trabalhadoras Domésticas do Brasil, que se deu em 1936, na cidade de Campinas (São Paulo/Brasil). Esta nova tecnologia visa divulgar os novos direitos para a categoria e fomentar uma rede entre as trabalhadoras domésticas e sindicatos.

No *app* Laudelina., que pode ser baixado em celulares com o sistema *android*, há um manual dos direitos das trabalhadoras domésticas; calculadoras de salários, benefícios e rescisão contratual; uma lista de instituições de proteção em diferentes cidades do Brasil; e uma rede de contatos de trabalhadoras de diferentes regiões, como a possibilidade de troca de informações e fortalecimento de uma rede de apoio, podendo facilitar, inclusive, a organização sindical das trabalhadoras.

Como vimos, o *app* foi lançado em dezembro de 2017 e até junho de 2018 foram realizados 3.100 *downloads* e capacitações em algumas cidades. Em relação aos 6 milhões de trabalhadores domésticos, ainda é um número reduzido, mas a THEMIS e a Fenatrad estão esforçando-se para conseguirem novos financiamentos para a manutenção do projeto, posto que o prêmio *google*, o garante até julho de 2018.

## 6 3 AUTORES: POSSÍVEIS CAMINHOS

Na França, assim como em muitos países europeus, a diferenciação de ocupações, acompanhada de forte proteção social, teriam contribuído bastante para reduzir os empregos domésticos, ou *empregos familiares*, como é mais referido naquele contexto. Contudo, com o aumento do desemprego, o envelhecimento da população e o grande contingente de imigrantes, o governo criou uma nova categoria nos anos 2000, denominada de *services à la personne*, com o objetivo de criar um número grande de empregos, ocupados por mulheres imigrantes e voltados para as pessoas mais velhas, ou ainda, para crianças, deficientes e casais e/ou trabalhadores ativos. Como podemos ver, é uma categoria que reúne diferentes públicos e atividades, sendo realizada predominantemente no domicílio. Este aspecto se assemelha ao cenário brasileiro, em que também o emprego doméstico é realizado na residência, sem objetivos lucrativos, em benefício de um (a) empregador (a) ou uma família.

Definido como trabalho realizado por uma pessoa, no âmbito de um domicílio que não seja o de sua unidade familiar, e pelo qual se recebe uma remuneração, o trabalho doméstico compreende atividades ligadas aos cuidados como serviços de limpeza, arrumação, cozinha e cuidado de vestuário, além do cuidado das crianças, idosos, pessoas com deficiência e animais, entre outras atividades (OIT, 2014:2).

*Les Services à la Personne* (SAP) ou *os serviços à pessoa* é o título e também objeto central de estudo da obra de Devetter, Jany-Catrice e Ribault (2009). Eles o apresentam como uma “categoria híbrida de *métiers* reagrupados”, portanto uma categoria heterogênea, circunstancial, politicamente forjada e que teria sido criada na França, nos anos 2000 como resposta à alta taxa de desemprego. Desse modo, através das *Lois Aubry*<sup>5</sup> os *empregos familiares* teriam sido recriados; além do plano de coesão social de 2005, *Plan Borloo*<sup>6</sup> que estimulou a criação de empregos no setor (previsão de 500.000 empregos em 3 anos), culminando com a criação da ANSP – *L’Agence Nationale des Services à la Personne*, também no ano de 2005, justificada com o fim de promover o desenvolvimento e a qualidade dos serviços, dotada de um financiamento de 30 milhões de euros por ano.

<sup>5</sup> As leis Aubry ou Lei das 35 horas: Governo Jospin (2000) – leis 1998 e 2000, duração legal do tempo de trabalho assalariado à tempo pleno de 35 horas por semana (antes 39 horas); Desde 1936 (Accords Matignon – 40h); “Leis de redução da duração legal do trabalho”; “desde o século XIX caracteriza o conjunto das economias desenvolvidas”. (Tradução Livre. Fonte: [http://fr.wikipedia.org/wiki/Loi\\_des\\_35\\_heures](http://fr.wikipedia.org/wiki/Loi_des_35_heures). Acesso: 05/05/2015, às 15h).

<sup>6</sup> Plano Borloo: Plano de Coesão Social (2005); Jean-Louis Borloo (projeto para a criação de empregos, moradias e igualdade de oportunidades); “No período de 2005-2009, o Plano Borloo gerou um custo global para o Estado de 16.257 milhões de euros”; “Esse novo tipo de contrato de trabalho (o plano contava criar um milhão de empregos em quatro anos), deveria gerar empregos com salários de ¾ do SMIC (Salaire Minimum Interprofessionnel de Croissance) – Salário Mínimo Francês, depois de uma formação obrigatória. Uma medida bastante custosa para o Estado. Lei Borloo: Lei de orientação e de programação para a cidade e renovação urbana (2003). (Fonte: [http://fr.wikipedia.org/wiki/Plan\\_de\\_coh%C3%A9sion\\_sociale](http://fr.wikipedia.org/wiki/Plan_de_coh%C3%A9sion_sociale). Acesso em: 05/05/2015, às 15h34).

Com o argumento de pensar nos usuários e visar a promoção do acesso universal a serviços de qualidade, o governo e órgãos reguladores buscaram adaptar as regulamentações, como, a redução do custo de trabalho e a instituição do *Chèque Emploi Service Universel*<sup>7</sup>, adotando essas medidas para dinamizar as atividades através de empreendedores, além de melhorar a qualidade do serviço. Empreendedores diz respeito ao estímulo à criação de empresas que juntamente a associações e o Estado pudessem promover esse tipo de serviço.

Os empregos criados no setor de *services à la personne* são caracterizados pela preponderância do gênero feminino, sobretudo, ocupados por mulheres imigrantes dos países do norte da África, como Argélia, Marrocos e Tunísia, que chegam à França pelo processo de reagrupamento familiar e que são obrigadas a passar pela ANSP e receberem formação nestes *métiers*. Contudo, esse perfil também é semelhante aos de outros países da Europa e da América Latina, quais sejam: forte feminização, idade avançada das trabalhadoras, maridos ausentes, desempregados ou com empregos “não-qualificados”<sup>8</sup>, salários baixos, formação restrita, rotação de mão-de-obra, grande informalidade e baixa sindicalização. Com exceção dos países escandinavos que se distinguem por um alto nível de qualificação, salários elevados e grande mobilidade profissional.

Os pesquisadores chamam atenção para a análise da qualidade desses empregos e serviços, posto que, são denunciados por essas mesmas mulheres por seus baixos salários, humilhações às quais são submetidas e vexações que elas nomeiam de *escravidão moderna*.

Ainda segundo eles, este fenômeno perpassa a terceirização de economias e de empregos, cresce a cada dia nos países desenvolvidos e explicita uma grande diversidade de estruturas de empregos terciários possíveis, que são decorrentes de escolhas econômicas e de modelos de sociedade. Desse modo, com oferta e demanda construídas por sucessivas regulamentações e políticas públicas e não resultantes de realidades espontâneas. Para eles esse suposto retorno à domesticidade, denota práticas servis que deveriam não mais vir à tona.

Segundo os planejadores da política, a categoria *services à la personne* passa a ter uma importância econômica pois gera empregos, social porque promove assistência à dependência, ajuda à autonomia e gestão da primeira infância, e familiar, devido ao ganho de tempo de casais biativos ao delegarem suas tarefas domésticas.

Contudo, os pesquisadores ressaltam que os usuários destes serviços buscam melhorar um certo bem-estar individual (serviços de conforto), muito mais do que serviços

<sup>7</sup> “Lançado à título experimental em 1993, o *chèque emploi service* tem por objetivo liberar o empregador do essencial das obrigações editadas pelo código do trabalho em matéria de contrato: negociação do contrato de trabalho, declaração nos organismos de Seguridade Social, recibo de pagamento” (Devetter, Jany-Catrice, Ribault, 2009:54);

<sup>8</sup> “Seja pelos baixos salários, seja porque diplomados sejam raros” (Chardon, 2002); “seja ainda porque a leitura de convenções coletivas identifica pouca autonomia de responsabilidade e de iniciativas no exercício do trabalho [Bisault, Destival et Goux, 1994]” (Devetter, Jany-Catrice e Ribault, 2009:80);

de assistência e de cuidados a públicos frágeis e dependentes (pessoas idosas, crianças, deficientes), que seriam os serviços de utilidade social.

No caso dos *services à la personne* no domicílio, essas atividades são agrupadas com base no local em que são desenvolvidas, sem levar em consideração às especificidades do público atendido, como se trabalhar para um casal biativo e/ou uma pessoa idosa requizesse as mesmas habilidades e competências.

As principais categorias dos *services à la personne* são: *employés de maison* (empregadas domésticas), *aides à domicile pour les personnes âgées* (cuidadoras de idosos) e *garde d'enfants* (babás que cuidam de crianças nas suas próprias residências e não na dos patrões, que seriam as *assistantes maternelles*). O crescimento desses empregos, como já indicamos, se deve a alta taxa de desemprego, ao aumento da participação feminina no mercado de trabalho, mas, principalmente, devido ao crescimento das desigualdades econômicas e sociais em países como a França, razão também pela qual eles existem em enorme quantidade em países como o Brasil e América Latina como totalidade.

Em outro artigo Devetter e Jany-Catrice (2010) analisam a invenção do setor de *services à la personne*, suas políticas de sustentação e consequências socioeconômicas, salientando novamente o caráter de políticas de dependência, de emprego e de melhor conciliação de tempos que estruturam e justificam a criação deste setor, mas que na prática estabelecem certa igualdade entre usuários “frágeis” e casais abastados, gerando altos custos para o Estado.

Em relação às políticas de dependência que visam atender os públicos frágeis, como crianças, idosos e deficientes, eles chamam atenção para a *Prestation Spécifique Dépendance* – PSD (1997), para a *Alocação Personalizada de Autonomia* – APA (2002) e a *Prestação de Acolhimento à Pequena Infância*; e defendem o caráter de *serviços de utilidade social* presentes nestes auxílios. Por outro lado, criticam as políticas de conciliação de tempo, materializadas nos *serviços de conforto*, não porque visem uma melhor qualidade de vida para os casais biativos, mas porque atuam de maneira particularizada, visando um “bem-estar” individual, sem levar em consideração a necessidade coletiva de tal iniciativa, que deveria abarcar a todos e não somente os que têm condições de pagar por esses serviços. Além disso, a justificativa da utilização de um *serviço de conforto* para liberar uma mulher ativa das suas atividades domésticas, provavelmente está relacionada à má divisão do trabalho doméstico entre homens e mulheres.

## **O trabalho doméstico remunerado na casa de terceiros e os services à la personne: aproximações e distanciamentos**

Se fizermos uma análise em termos históricos, a França possui uma trajetória muito diferente do Brasil no que diz respeito a vários aspectos, inclusive ao exercício do trabalho

doméstico em casas de terceiros. O que os pesquisadores estudados por nós estão criticando no cenário francês contemporâneo é um possível retorno à *domesticidade*, à servidão, pautada na desigualdade social e que durante o Estado-Providência, através de políticas de assistência social, conseguiram reduzir drasticamente. Devido à crise político-econômica que assolou a Europa nos anos 2000, o alto índice de envelhecimento da população e o aumento contínuo da participação das mulheres no mercado de trabalho, além do grande contingente de imigrantes, a criação do setor *services à la personne* parece ter sido uma solução para responder a estas demandas sociais. Contudo, os estudiosos chamam atenção para o custo da criação desses empregos e que por se vincularem a públicos distintos, também deveriam ser melhor avaliados. O exemplo mais contundente estaria relacionado aos *serviços de utilidade social* voltados para idosos, deficientes e crianças; e os *serviços de conforto* direcionados a casais bi-ativos para a melhor conciliação de seus tempos.

Nestes casos, há uma grande diminuição do custo do serviço, que é arcado pelo Estado e também se reflete na precarização do trabalho, que é mal pago e com pouquíssima proteção e valorização social. Desse modo, eles defendem que investir no social é parte da responsabilidade do governo, mas gerar subsídios para famílias abastadas, que visam um bem-estar individual, não pode ser colocado no mesmo patamar de prioridade que os primeiros grupos. Além disso, outra questão bastante pertinente em relação aos *serviços de conforto* é o questionamento se a *melhor qualidade de vida* para os casais biativos estaria relacionada ao excesso de trabalho ou à desigualdade na divisão das tarefas domésticas; o que apenas contribuiria para a reprodução da desigualdade de gênero.

Apesar de cenários bastante distintos, grande parte dos *services à la personne* também são caracterizados pela predominância de mulheres, imigrantes e/ou de camadas populares, que são responsáveis pelas atividades de manutenção da vida doméstica e pela assistência e cuidados. Como as trabalhadoras domésticas brasileiras, as *employés de maison* (trabalhadoras domésticas), *aides à domicile* (cuidadoras) e *femmes de ménage* (diaristas) francesas também recebem baixos salários, gozam de pouca proteção e valorização social.

Já mencionado pelos pesquisadores franceses, a terceirização de serviços pode assumir diversas formas que também explicitam as escolhas econômicas e de sociedade feitas por cada governo; nesse sentido, os *serviços de utilidade social* certamente cumprem uma função bastante importante no que diz respeito a maior autonomia e qualidade de vida dos públicos-alvo. Já os *serviços de conforto* que se sustentam na desigualdade econômica e social sugerem o investimento em um modelo de sociedade hierárquico e desigual.

Os pesquisadores franceses argumentam que a profissão de *Aide à domicile*, que pode se aproximar das cuidadoras de idosos e/ou deficientes brasileiras, tem um maior potencial de profissionalização, fazendo parte dos serviços sociais e médico-sociais. Enquanto que

os trabalhos de faxina e limpeza teriam uma forte tendência a serem desvalorizados e religados à *status* inferiores, vinculados à domesticidade e à servidão.

Este pode ser um caminho para também pensarmos e propormos alternativas em conjunto às trabalhadoras sobre os rumos do emprego doméstico.

De acordo com os pesquisadores, a qualidade do serviço e do emprego estariam diretamente relacionadas a profissionalização das trabalhadoras que lhes garantiria estabilidade e segurança no exercício de suas atividades. Dito isto, cientes de que a ampliação dos direitos para as 6 milhões de trabalhadoras domésticas brasileiras é imprescindível, repetimos o questionamento posto para o contexto francês, mas que também pode ser muito pertinente às nossas análises no Brasil: No contexto democrático atual, é viável incentivar a profissionalização de atividades e estimular a criação de ainda mais empregos que repousam em escolhas sociais favoráveis às desigualdades?

### **Domesticidade na democracia?**

Para que continuemos a refletir sobre a duração efetiva, mas também sobre possíveis caminhos que os empregos domésticos poderiam tomar, o trabalho de outro pesquisador francês também pode nos provocar uma interessante reflexão. A partir de densa pesquisa etnográfica no Rio de Janeiro nos anos 2000, Dominique Vidal (2007) parte da proposta de estudar as relações entre trabalhadoras domésticas e seus empregadores enquanto um arranjo bastante emblemático para a análise da relação entre classes sociais no Brasil e, sobretudo, para estudar a democracia brasileira por meio desta relação de trabalho.

No decorrer da pesquisa, além das relações entre empregadas e patrões propriamente ditas, o autor identificou a ampliação dos direitos voltados à categoria das trabalhadoras e o acesso à Justiça do Trabalho para a resolução de conflitos, como medidas de reconhecimento, não apenas referente à valorização do seu trabalho e profissionalização da categoria, a distanciando da imagem servil ligada à escravidão, mas também como um instrumento de reconhecimento de uma mesma humanidade entre empregadores e trabalhadoras, dentro de uma conjuntura de grandes dificuldades à formalização da igualdade entre os cidadãos na democracia brasileira.

A partir de seus dados de pesquisa, Vidal classifica as trabalhadoras domésticas em 3 grupos: 1. Seriam aquelas que estabelecem relações fortemente pessoalizadas com os patrões, envolvendo a proteção deles e a devoção e lealdade delas. 2. Depois viriam as domésticas ambivalentes, aquelas que buscam compartilhar as vantagens das relações pessoalizadas, juntamente ao exercício dos direitos já regulamentados em favor da categoria. 3. Já a terceira seriam as trabalhadoras profissionais, aquelas que negam qualquer tipo de dimensão pessoalizada em seus trabalhos, que defendem o trabalho

doméstico como semelhante a qualquer outro e, portanto, regido apenas por normas jurídicas.

O segundo grupo, correspondente as trabalhadoras ambivalentes, que se vêm enquanto sujeito de direitos sem negar as vantagens de uma relação pessoalizada com seus empregadores parecem compor o maior grupo de domésticas brasileiras; mesmo nos espaços dos sindicatos, em que a afirmação da atividade enquanto profissão e o reconhecimento das domésticas enquanto trabalhadoras é bastante estimulado, é comum ouvirmos relatos de amizades que foram estabelecidas durante um emprego e de fortes relações afetivas com patroas que além de pagarem *direitinho*, também foram amigas.

Outro fator analisado pelo autor e que está no centro de todos os debates sobre o emprego doméstico é a questão dos sentimentos vividos em tais arranjos. Talvez a busca por melhores condições de vida e emprego para as domésticas esteja equivocada quando analisada de maneira dicotômica, ou seja, de um lado uma relação desejada e estritamente profissional de trabalho, e do outro uma relação de dependência, exploração e afeto que deve ser continuamente combatida. Vidal defende que os sentimentos estão presentes em todas as relações de trabalho e que não devem ser pensados enquanto um empecilho para a profissionalização, pelo contrário são benéficos sob o risco das relações de trabalho tornarem-se desencarnadas. Então, a dimensão que deve ser combatida nas relações de trabalho, sobretudo no emprego doméstico seria a dependência.

Uma alternativa praticada na França e que pode nos servir de auxílio ao contexto brasileiro é a triangulação das relações, em que uma associação faz a intermediação entre as trabalhadoras e os empregadores, fazendo com que os sentimentos de pertencimentos sejam compartilhados entre a associação e o emprego. De certo modo, é esta estratégia que os sindicatos das trabalhadoras domésticas têm procurado adotar, com o apoio de governos e ONGs, como ocorreu com o condomínio habitacional em Salvador em que as domésticas apenas poderiam ser beneficiadas por um apartamento se associadas ao sindicato. Medidas como essa visam a participação e engajamento das trabalhadoras enquanto parte da classe trabalhadora.

### **Serviço doméstico como direito**

Outra análise bastante propositiva é realizada por Angela Davis ([1981]2013) que afirma que o trabalho doméstico seria uma prática já presente nas sociedades pré-capitalistas, mas que teria sido confinado às mulheres na sociedade industrial, configurado no surgimento das “donas de casa”. Como no capitalismo da sociedade industrial o valor do trabalho foi associado à troca e ao lucro gerado, o trabalho doméstico teria sido desvalorizado por não ser entendido enquanto econômico ou produtivo, portanto por não gerar lucro. Contudo, a autora explica que as “donas de casa” eram majoritariamente

mulheres brancas das classes médias, posto que as mulheres negras quase sempre trabalharam fora de casa, ou nas fábricas ou realizando o serviço doméstico na casa de terceiros, e tendo que acumular a jornada fora de casa com as atividades domésticas de seus próprios lares.

De uma forma ou de outra, Davis argumenta que o trabalho doméstico demanda tempo e práticas pré-industriais que já deveriam ter sido extintas devido ao avanço tecnológico, mas que não são postas em prática por não gerarem lucro. Desse modo, ela defende a industrialização do trabalho doméstico e a socialização dos cuidados, para que não apenas as classes médias, como também as classes trabalhadoras possam ser beneficiadas e não realizarem o trabalho doméstico. Essa industrialização do trabalho doméstico deveria ser fornecida pelo Estado através de equipes com tecnologias avançadas para reduzir o tempo necessário ao trabalho.

Isto pode até já existir, mas por meio de empresas privadas, portanto apenas as camadas médias e altas têm condições de pagar. Além disso, comumente elas preferem ter uma trabalhadora doméstica, com mão de obra barata e grande disponibilidade. Para as classes trabalhadoras, salvo raras exceções, o trabalho doméstico é realizado pelas mulheres de forma naturalizada e mecânica, sem ser questionada.

Em relação à socialização das crianças, talvez tenham alguns avanços em relação ao trabalho doméstico, mas ainda não sustentado pelo Estado, pois as creches municipais são poucas e lotadas. Nas camadas populares existem mulheres que trabalham cuidando de várias crianças da vizinhança enquanto as mães vão trabalhar, já no caso das camadas médias e altas, é a babá e também as empresas privadas as responsáveis por tal demanda.

A proposição de Davis vai ao encontro do argumento de Devetter e seus colegas no sentido de que a necessidade do conforto deve ser coletiva e acessível para todos, que é o que também acreditamos e defendemos. Para tanto, os *serviços de conforto* poderiam ser reduzidos com a utilização de eletrodomésticos, e também com a colaboração de uma mudança de concepção das atividades, que promova a maior partilha entre homens e mulheres de afazeres, necessários à reprodução, para que possam deixar de ser tidos como inferiores e servis.

Outra estratégia para essa mudança é a qualificação e profissionalização dos empregos, em que os pesquisadores franceses defendem que as *aides à domicile*, ou cuidadoras de idosos e deficientes para o caso brasileiro teriam mais condições de passar por processos de valorização. Também observamos o argumento de Vidal que defende que a triangulação das relações através do surgimento de associações e o fortalecimento dos sindicatos, também pode ser um mecanismo de fiscalização e manutenção dos direitos das trabalhadoras.

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notadamente vistas como grandes conquistas da organização política e avanço no que diz respeito ao exercício da cidadania das trabalhadoras (Lei, 27 de Abril e app Laudelina), não podemos negligenciar as relações de poder também atuantes em todos esses processos, pois a OIT sendo uma agência coordenada sob as diretrizes europeias também está atuando com um modelo de humanismo que pode ser bastante colonizador e limitador das formas que o trabalho doméstico remunerado poderia ser tomado se refletido e proposto pelas próprias trabalhadoras de cada país em questão. Contudo, valorizar diferentes gramáticas e epistemologias não pode ir de encontro ao interesse político e o apoio e visibilidade que a OIT pode proporcionar à questão do trabalho doméstico em contextos locais como o Brasil.

Para pensarmos em alternativas e proposições que sejam oriundas do *terceiro mundo* e dos próprios grupos *subalternos* é que uma abordagem etnográfica é relevante, pois desse modo as narrativas de trabalhadoras podem ser estudadas enquanto teorias que podem concorrer ou ir de acordo às diretrizes das agências globais de controle.

No caso das protagonistas do nosso trabalho, o que percebemos é grande aprovação delas em relação ao aparecimento de novas leis que possam regulamentar os seus trabalhos, impondo limites às suas jornadas, bem como a estabilidade na garantia de uma aposentadoria, de um fundo de garantia e de um seguro-desemprego, sem contar o gozo de férias com 1/3 a mais que o salário e o 13º, com os quais os trabalhadores urbanos já são contemplados de longa data.

Oriundas frequentemente de famílias numerosas pobres, sem acesso a uma renda necessária para o pagamento de moradia, vestuário e, mais difícil ainda, o investimento na escolaridade e no lazer, o trabalho doméstico se faz presente como a única alternativa de sobrevivência para a maioria das mulheres pretas pobres do Brasil e de vários lugares do mundo. Contudo, por ser desempenhado por elas, mas também como única alternativa disponível para elas, o trabalho doméstico é envolto de imagens negativas e degradantes. Por isso, a nova lei se coloca como um importante instrumento de mudança para a valorização deste emprego e avaliação de si mesma das trabalhadoras, contribuindo para a justiça social.

Apenas o presente, talvez bastante influenciado pelas novas conquistas trabalhistas que produzem novas perspectivas para o grupo, ou ainda a aquisição da casa própria e a ocupação de espaços que antes lhes eram negados ou não almejados, como cargos políticos ou a intervenção em universidades e órgãos governamentais, parece estar modificando de forma enfática a imobilidade das formas do emprego doméstico, juntamente à emergência de subjetividades agenciadoras de novas e melhores condições de vida e trabalho (Ortner, 2007, p.401).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA, Maria Betânia M. O tempo do trabalho das empregadas domésticas: tensões entre dominação/ exploração e resistência. Recife: Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2009.
- BAIROS, Luiza. Mulher negra: o reforço da subordinação. In. LOVELL, P. (Ed.). Desigualdade racial no Brasil contemporâneo. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estudos Avançados, n. 17(49), p. 117-132, 2003.
- DAVIS, Angela. Women, race and class. Nova York, Vintage Books, 1981.
- DEVETTER, F-X.; JANY-CATRICE, F. e RIBAUT, T. Les services à la personne. Paris: La Découverte, coll. Repères, 2009.
- DEVETTER, F-X.; JANY-CATRICE, F. << L'invention d'un secteur et ses conséquences socio-économiques: Les Politiques de soutien aux services à la personne>>. Revue Politiques et Management Public, vol. 27, 75 p, 2010.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007.
- INTERNATIONAL LABOUR OFFICE – ILO. Domestic workers across the world: global and regional statistics and the extent of legal protection / International Labour Office – Geneva: ILO, 2013, 146 p. Disponível em: <[http://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS\\_173363/lang--en/index.htm](http://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_173363/lang--en/index.htm)>
- KERGOAT, Danièle. Ouvriers = ouvrières? Propositions pour une articulation théorique de deux variables: sexe et classe sociale. Critiques de l'Économie Politique, nova série, Paris, n. 5, p. 65-97, 1978.
- KUZNESOF, Elizabeth. Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980). In: CHANEY, E.; CASTRO, M. G. (Orgs). Muchacha, Cachifa, Criada, Empleada, Empregadinha, Sirvienta y ... Más Nada. Trabajadoras del Hogar en America Latina. 1 ed. Caracas – Venezuela: Editorial Nueva Sociedad, 1993.
- MOHANTY, Chandra, Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. In: NAVAZ, Liliana S. y CASTILLO, Rosalva A. H. (eds.) Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes, Madrid: Cátedra, 2008.
- ORTNER, Sherry B. Subjetividade e Crítica Cultural. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.
- VIDAL, Dominique. Les bonnes de Rio – Emploi domestique et société démocratique au Brésil. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ÂLCOOL, LOUCURA E CRIME: MODELOS ETIOLÓGICOS DA ANORMALIDADE NO ÂMBITO DA LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL (1925-1947)<sup>1</sup>

*Luiz Carlos Espíndola Junior*

UFSC

*Myriam Mitjavila*

UFSC

### *Resumo*

O trabalho examina o papel etiológico atribuído ao consumo de álcool nas interpretações médico-psiquiátricas acerca da loucura e do crime e, em particular, do comportamento homicida na sociedade brasileira das quatro primeiras décadas do século XX. Trata-se de um período caracterizado por uma progressiva patologização do consumo de álcool no contexto de estratégias biopolíticas que se apoiaram na medicalização de diversos objetos de natureza social. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa consistiu na análise de conteúdo de 11 dos 38 textos dedicados ao tema nos Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, - publicação periódica editada pela Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM) – entre 1925 e 1947. Em termos de resultados, destaca-se a centralidade que a questão do alcoolismo ocupava nas ideias e projetos políticos das lideranças científicas e corporativas da medicina nesse período, fundamentalmente devido à generalizada percepção de efeitos patogênicos e criminogênicos do consumo de álcool. Ao mesmo tempo, a análise do material permitiu identificar a presença de, pelo menos, dois tipos de modelos etiológicos: um que se apoia na percepção do alcoolismo como fonte de degeneração e, conseqüentemente, de comportamento criminal, e outro que estabelece uma relação direta entre alcoolismo e crime. Por fim, discute-se se esses modelos representam dois tipos diferenciados de estratégias discursivas do saber médico acerca das relações entre alcoolismo, loucura e crime.

Palavras-chave: medicalização; alcoolismo; anormalidade; crime.

### *Abstract*

The paper examines the etiological role attributed to alcohol consumption in the medico-psychiatric interpretations of madness and crime and, in particular, homicidal behavior in Brazilian society in the first four decades of the twentieth century. It is a period characterized by a progressive pathologization of alcohol consumption in the context of biopolitical strategies that were based on the medicalization of several objects of a social nature. From the methodological

---

<sup>1</sup> Trabalho realizado em 2016/2017, com apoio financeiro do CNPq, no âmbito do projeto “Medicalização do crime no Brasil e no Uruguai: indagações genealógicas”, sob orientação de Myriam Mitjavila.

point of view, the research consisted of content analysis of 11 of the 38 texts dedicated to the subject in the Arquivos Brasileiros de Higiene Mental (ABHM), - periodical publication edited by the Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM) - between 1925 and 1947. In terms of results, the centrality that the issue of alcoholism occupied in the political ideas and projects of the scientific and corporate leaderships of medicine in this period was highlighted, fundamentally due to the generalized perception of the pathogenic and criminogenic effects of alcohol consumption. At the same time, the analysis of the material made it possible to identify the presence of at least two types of etiological models: one based on the perception of alcoholism as a source of degeneration and, consequently, criminal behavior, and another that establishes a direct relationship between alcoholism and criminal behavior. Finally, we discuss whether these models represent two different types of discursive strategies of medical knowledge about the relationships between alcoholism, madness and crime.

Keywords: medicalization; alcoholism; abnormality; crime.

## 1 INTRODUÇÃO

Na passagem do século XIX para o século XX, cimentaram-se elementos fundamentais para a transformação do comportamento criminal em objeto de estudo e de intervenção da medicina, levando a um crescente processo de medicalização, e essencialmente de psiquiatrização do crime, que se estendeu até os tempos atuais (MITJAVILA, 2015).

Trata-se de um período caracterizado, na maior parte dos contextos jurídico-penais pesquisados (Darmon, 1991; Harris, 1993), por intensos debates acerca da responsabilidade penal entre representantes da doutrina liberal, que defendiam o princípio de livre-arbítrio e um setor emergente de juristas, criminologistas e médicos que questionava a própria existência do livre-arbítrio, ao conceber certos tipos de crimes como expressões de perturbações da personalidade que inibiriam a capacidade de discernimento e, em consequência, a responsabilidade penal pelo ato cometido. Para este segundo segmento de especialistas era preciso pôr limites à liberdade individual, principalmente quando determinados comportamentos passavam a representar uma ameaça à ordem social (Harris, 1993; Carrara, 2010). Esse processo seria uma reivindicação, segundo Foucault (2002a, p.48), de “poder judiciário do médico”, ou de poder médico do juiz”, que transportaria uma “dupla qualificação” do crime enquanto problema ao mesmo tempo médico e jurídico, formando um *continuum*, com um polo terapêutico e outro judiciário, cuja miscibilidade responde ao problema do risco, da periculosidade e, fundamentalmente, da defesa social.

A defesa da sociedade apoia-se invariavelmente na capacidade de resposta de suas instituições e dos saberes científicos e técnicos perante os riscos e ameaças que podem comprometer a ordem social. No entanto, qualquer avaliação do risco pode ser considerada, não como forma de identificar a existência real de ameaças, e sim como procedimento que nos informa acerca das racionalidades, interesses e padrões culturais que organizam

as respostas institucionais, em termos de percepções e estratégias de administração de perigos. Assim, especialistas, através de um discurso técnico-científico — legitimado em função da autoridade cultural, ou seja, da sua capacidade de produzir uma verdade — são convocados a dar inteligibilidade e sentido a problemáticas surgidas na sociedade. No entanto, o risco responde apenas a uma das dimensões das “formas de organização das estratégias e das tecnologias biopolíticas voltadas para ‘defesa da sociedade’” com a finalidade de preservar e reproduzir determinadas “estruturas materiais e simbólicas de caráter sistêmico do ponto de vista social” (MITJAVILA, 2015, p. 118).

Nesse sentido, existe bastante consenso, no campo das ciências humanas e sociais, acerca do caráter fundacional e estratégico do saber médico na organização das respostas sociopolíticas a diversas problemáticas experimentadas pelas sociedades modernas. Assim, reconhece-se a eficácia da medicina como peça-chave dos mecanismos de controle social, por meio do que se costuma definir como processos de medicalização da vida social.

O conceito de medicalização é geralmente utilizado para descrever e analisar a ampliação dos domínios da medicina como resultado da produção de conhecimentos e de intervenções técnicas em áreas da vida social que, no passado, se encontravam fora de sua jurisdição científica e profissional (MENÉNDEZ, 1985).

Contudo, a medicalização de objetos sociais não responde, apenas, a impulsos endógenos da medicina e sim a todo um complexo sistema de relações entre medicina e sociedade. De acordo com Crawford (1980) existiriam duas classes de mecanismos ou estratégias medicalizadoras: uma que se refere à medicalização do cuidado do corpo e da saúde, envolvendo diversos aspectos da gestão da vida cotidiana, e outro tipo de estratégia que se refere à produção de saber e à intervenção técnica da medicina sobre um repertório amplo de comportamentos socialmente considerados como desvios normativos, cujo controle social estava anteriormente localizado sob o domínio institucional do direito e da religião.

A medicalização de condições como a loucura e o crime exhibe de maneira nítida esse tipo de deslocamento em matéria de jurisdição institucional. Assim, desde o início do século XIX, o sujeito usuário de álcool passa também a ser também objeto de estudo e de intervenção médica por começar a representar um “perigo à sociedade”. As contingências entre crime e álcool puseram nas instituições — que começavam a envolver no julgamento de “crimes alcoólicos”, além de juristas, também alienistas — em estado de alerta (HARRIS, 1993).

O termo alcoolismo foi criado pelo médico sueco Magnus Huss, em 1852; passando, a partir desse momento, a ganhar espaço no pensamento médico da segunda metade do século XIX. Na França, por exemplo, o conceito de alcoolismo representou o início de um processo de distinção entre o antigo hábito das bebedeiras e o alcoolismo propriamente dito, que evidenciaria um tipo de comportamento anormal com graves consequências

biológicas e sociais. (HARRIS, 1983). Com efeito, o consumo de álcool vai sendo cada vez mais objeto de um saber que começa a associa-lo etiológicamente a outros tipos de desvios normativos tais como a degeneração, a loucura e o crime. E, na ocasião do exame médico-legal, incumbido à psiquiatria forense, coloca-se o consumo de álcool em uma posição que não responde, no fundo, nem a um poder psiquiátrico, nem a um poder judiciário, mas sim a um poder de normalização, que é, por sua vez, portador de uma “pretensão ao poder” (FOUCAULT, 2002a). Nesse sentido, é preciso levar em conta que o comportamento desviante não é desviante em si mesmo — mas sim produzido através desse *continuum* constituído pelos polos terapêutico e judiciário, que responde a um poder de normalização, ou ainda, a uma pretensão de poder — na medida em que a medicina começa a receber o mandato de classificar e avaliar, de acordo com algum parâmetro de normalidade, (no fundo sempre ideológico), comportamentos considerados socialmente problemáticos (MITJAVILA, 2015).

Por isso, nos interessa perguntar que modelos etiológicos dos desvios foram construídos para levar a cabo esse processo. A relevância dessa pergunta fundamenta-se na consideração de que toda explanação etiológica de comportamentos considerados socialmente problemáticos encontra-se de alguma forma associada a determinada estratégia terapêutica que, por se tratar de fenômenos humanos, será igualmente política. Nesse sentido, os discursos etiológicos da medicina sobre o crime, a loucura e o alcoolismo podem ser considerados como meios idôneos para impor, sob a aura de legitimidade que a ciência pode proporcionar, diversas estratégias preventivas e de controle social.

Se bem existe um acervo consideravelmente volumoso de pesquisas acerca das bases sociais dos modelos etiológicos mais estabelecidos no saber médico a respeito da loucura, do crime e do alcoolismo, escassa atenção mereceram as conexões etiológicas entre essas três problemáticas. Por tal razão, a pesquisa que deu origem ao presente trabalho teve por objetivo indagar as conexões etiológicas que a medicina psiquiátrica estabeleceu entre loucura, alcoolismo e crime como parte das estratégias que fundaram a higiene mental na sociedade brasileira ao longo das quatro primeiras décadas do século XX.

A maior parte dos estudos sobre os processos de medicalização do crime coincide em constatar a tendência crescente à atribuição das causas do comportamento criminal ao próprio indivíduo que o protagoniza (DARMON, 1991; CAPONI, 2009; MITJAVILA & MATHES, 2012), o que corresponderia àquilo que Lapalantine define como modelo etiológico “endógeno” (LAPLANTINE, 1991).

Nesse modelo etiológico, conforme aponta Laplantine (1991), a imputação da causa da doença ao indivíduo pode ocorrer de acordo com duas variantes: (i) uma variante somática, de tipo genético, caracterizada por atribuir a origem da patologia aos ascendentes do doente e a doença a um exterior temporal, remetendo ao acaso, ao

destino e à fatalidade; e (ii) uma variante psicológica que remeteria à personalidade e, em grande medida, à culpabilidade do próprio indivíduo pelo desenvolvimento da doença.

Com o propósito de examinar as relações etiológicas entre consumo de bebidas alcoólicas, crime e loucura, relativamente consolidadas no campo da psiquiatria brasileira, foi realizada uma pesquisa que se debruça sobre o período fundacional da medicalização do crime e que teve como um dos seus principais cenários a Liga Brasileira de Higiene Mental – LBHM. Criada em 1923, no Rio de Janeiro, estava integrada por psiquiatras que faziam parte, também, da elite carioca e da psiquiatria brasileira, e que se engajaram em campanhas públicas nas quais se definiam como higienistas. Segundo Costa (1976), a atmosfera psiquiátrica do Brasil estava repleta de conotações ideológicas, e a psiquiatria contribuiu significativamente a nutrir o contingente de empresários morais das diversas campanhas que preconizaram normas e valores em defesa da higiene e da saúde pública.

## **ESTRATÉGIA METODOLÓGICA**

A indagação empírica das relações etiológicas estabelecidas nas interpretações médicas sobre alcoolismo, crime e loucura se apoiou em um levantamento de artigos e outros textos publicados nos Arquivos Brasileiros de Higiene Mental (ABHM), periódico vinculado à Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM). Os critérios de inclusão utilizados na seleção de textos foram envolveram duas etapas. Na primeira delas, foram identificados todos os artigos e seções cujo conteúdo se referisse aos efeitos do consumo álcool no organismo, no psiquismo e no comportamento social. Na segunda etapa da seleção de material, foram selecionados, entre os materiais identificados na primeira etapa, aqueles que fizessem referência à etiologia tanto do crime como do alcoolismo, bem como à loucura associada ao consumo de álcool. Segue a relação dos 11 textos selecionados nessa segunda etapa da pesquisa, separados por ano de publicação.

### **1925**

LOPES, Cunha. Prophylaxia social das toxicomanias. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, Ano I, n. 1, p. 117-129, 1925.

LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL. Contra o alcoolismo: em favor da hygiene mental: Alcoolismo e eugenetica . Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental, Ano I, n. 2, 1925.

### **1931**

ESPOSEL, F. Trabalhos de Anti-alcoolismo: Maleficios do alcool. Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental, Ano IV, n. 3, p. 208-216, jan./out. 1931.

### 1934

AYROSA, José Carneiro. O alcoolismo – suas raízes psicologicas segundo a psychanalyse. Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental, Ano VII, n. 1, p. 18-26, jan./mar. 1934.

LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL. Trabalhos de anti-alcoolismo: A ultima semana anti-alcoolica da Liga de Hygiene Mental no Districto Federal e em seis Estados do Brasil. **Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental**, Ano VII, n. 4, 309-333, out./dez. 1934.

### 1939

SOUZA, Flávio de. Alcool, flagelo social. Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental. Ano XII, n. 1-2, p. 16-20, jan./jun. 1939.

MANFREDINI, Jurandir. Alcoolismo, Esquizofrenia e Higiene Mental. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, Ano XII, n. 1-2, p. 21-32, jan./jun., 1939.

### 1943

SOUZA, Flavio de. Perigos da embriaguez. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, Ano XIV, n. 1, p. 81-85, Jan. 1943.

### 1944

BRAHIM, Jorge. O uso constante do álcool pode ser grandemente prejudicial a saúde. Arquivo Brasileiros de Higiene Mental, Ano XV, n. 1, p. 110-113, nov. 1944.

LOPES, Carlos Augusto. Alcoolismo e higiene mental. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, Ano XV, n. 1, p. 105-107, nov. 1944

### 1947

BOTELHO, Aduino. Os perigos do álcool. Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, Ano XVIII, n. 1, p. 83-85, jul. 1947.

O material selecionado foi submetido a análise de conteúdo de tipo categorial (BARDIN, 1977), de acordo com 10 eixos de análise dos quais 3 correspondem aos resultados que se apresentam neste trabalho. Esses eixos são: (i) relações etiológicas entre crime, consumo de álcool e loucura; (ii) tipologias de consumidores de bebidas alcoólicas e (iii) definições de alcoolismo.

Como anteriormente apontado, a perspectiva de análise adotada apoia-se na definição de modelos etiológicos, formulada por Laplantine (1993, p. 34), os quais consistem em

construções teóricas de caráter operatório, ou seja, hipóteses de pesquisa elaboradas a partir de uma ruptura epistemológica com relação ao que é superado, e que não podem, portanto, substituir a realidade empírica, uma vez que têm por objetivo precisamente pensar esta última e, em particular, pôr em evidência o que ela não diz.

Portanto, é completamente compreensível que um mesmo discurso integre mais de um modelo etiológico acerca do alcoolismo e do crime.

## RESULTADOS PRELIMINARES E DISCUSSÃO

Criada em 1923, a Liga Brasileira de Higiene Mental ganha relevância no cenário da psiquiatria brasileira, passando a gozar de certa influência sobre instituições tanto públicas como privadas. Entre seus associados e fundadores, encontravam-se figuras centrais para a constituição da psiquiatria no Brasil, como Juliano Moreira e Gustavo Riedel, entre outros.

A publicação periódica Arquivos Brasileiros de Higiene Mental (ABHM) tornou-se o principal meio de divulgação do pensamento da Liga. Durante todo seu período de existência, a publicação manteve uma estrutura organizada em torno de artigos, seções e atas das reuniões da LBHM. Uma das seções permanentes do periódico era destinada ao tema do alcoolismo, questão que, em si mesma, revela a importância que a Liga lhe atribuíra a essa problemática. Com efeito, o levantamento de números disponíveis aponta 38 publicações relacionados ao tema, o que nos leva a crer que o alcoolismo concitava grande interesse entre médicos eugenistas e higienistas do período estudado.

Quase a totalidade dos artigos selecionados relaciona o consumo de álcool à transmissão de doenças através da hereditariedade; sendo a degeneração concebida ao mesmo tempo uma possível causa e um efeito do alcoolismo. Isso pode ser explicado como o sucesso da tecnologia psiquiátrica em desenvolver, através dos estudos da hereditariedade, um estado passível de marcar o corpo de um indivíduo de maneira definitiva mediante o corpo dos pais, o “corpo da hereditariedade” (FOUCAULT, 2002b). Essa possibilidade de atribuir a um indivíduo o *status* de indivíduo perigoso, se dá eminentemente através do conceito de degeneração, desenvolvido por Morel em *Traité des dégénérescences Physiques, Intellectuelles et Morales de l'Espèce Humaine* em 1857. Esse conceito, segundo Caponi (2009), relaciona todo um conjunto de comportamentos e características físicas à anormalidade, aumentando consideravelmente o alcance do saber psiquiátrico e seu papel normalizador no coração das tecnologias biopolíticas da época.

Segundo Foucault (2002b), o laxismo causal atribuído à hereditariedade permite tecer as “redes hereditárias mais fantásticas ou, em todo caso, mais maleáveis” (*Ibidem.*, p. 400). Esse papel explicativo atribuído à hereditariedade pode ser observado no discurso proferido pelo médico Ernani Lopes na sessão inaugural da 7ª Semana Anti-alcoolica no Distrito Federal. Nessa ocasião, ele afirma que “o câncer, a syphilis, a tuberculose, o crime, a miséria, a depravação e tantos outros males humanos”, nada mais são senão “testas

de ferro” do álcool, que “é quem dirige o drama” (LBHM, 1934, p. 317). À guisa de comprovação científica, refere-se reiteradamente aos pintinhos “estropiados” de Feré<sup>23</sup>.

Como resultado preliminar da análise dos textos, foram encontrados elementos que inscreveriam o consumo de álcool em pelo menos dois tipos diferentes de modelos etiológicos do crime. No primeiro dos modelos, observa-se uma acentuada dependência da noção de degeneração para explicar o crime. No artigo *Prophylaxia social das toxicomanias*, de 1925, Cunha Lopes refere-se à definição de toxicomania de Feré, entendida como “uma doença mental constitucional que a ocasião provoca” (LOPES, 1925, p. 118). Existiriam dois tipos de toxicômanos, os *ocasionais*, que não apresentam “impulsivas tendências para os toxicos a que se avezaram”; e os *constitucionais* que, “são doentes da vontade e, ainda, as mais das vezes, portadores de taras degenerativas” (grifo nosso). Esse último grupo possuiria, segundo J. Logre, traços distintivos de “predisposição mental” no que diz respeito à ordem *voluntária*, caracterizado pela “*abulia e a impulsividade*”, pela “abdição de “defectismo moral”” e sacrifício dos “interesses superiores e longínquos á attracção de um goso immediato e degradante”. A terapêutica sugerida para os toxicômanos ocasionais, que “facilmente se podem curar” e que estão “ao abrigo da reincidência”, é tanto a clínica geral quanto a psiquiatria. Para o toxicômano constitucional, que é policialmente sequestrado “na vigencia de actos anti-sociaes”, a cura só surte efeito em “casos excepcionaes” (Ibid., 1925, p. 128). A dificuldade de cura desse último grupo leva Cunha Lopes à conclusão de que, além de oferecer assistência ao viciado, deve-se também tornar o tóxico inacessível e realizar uma certa terapêutica cultural através da propaganda antialcoólica.

Nesse modelo, eminentemente endógeno, onde a degeneração do indivíduo alcoolista é o fundamental fator explicativo do crime, o alcoolista ocasional, ainda ao alcance de uma cura, justificaria uma intervenção sobre a cultura através da educação e propaganda anti- alcoólica. O modelo etiológico do crime exposto acima exprime um estado em que a medicalização do crime, sob a consigna de “defender a sociedade”, busca não só intervir sobre o anormal mas também sobre o normal, através de uma modelagem dos costumes. Essa estratégia permite à psiquiatria ampliar o campo em que seu poder de normalização incide.

---

<sup>2</sup> Segundo consta no discurso proferido pelo Professor Fernando Magalhães: “Todo mundo conhece muito bem que já se tomou, uma vez, um gallo e que se embriagou esse gallo; que os ovos fecundados por esse gallo deram pintos todos estropiados. Sabe-se tambem que um outro experimentador tomou certa porção de alcool e collocou-a debaixo de uma gallinha que se achava a chocar; que a gallinha chocou esses ovos, de boa procedencia e os pintos saíram tambem estropiados. Todos sabem que não faltam observações, assim e muito bem feitas. É, por exemplo, o caso de um individuo que não soffrêra qualquer contaminação e que fazia uso desmesurado do alcool. Sua prole deu um coefficiente formidavel de mortos, doentes ou inaptos, emfim, uma verdadeira devastação. ” (LBHM, 1929, p. 81)

<sup>3</sup> O que não representa em absoluto um recurso inovador. No fim do século XIX, médicos injetavam doses maciças de álcool em cães e coelhos, que acabavam por matar os animais (HARRIS, 1993). Esse triste espetáculo visava imiscuir na população francesa o medo ao álcool.

O segundo modelo etiológico permite verificar uma maior autonomização do crime frente à degeneração. Em 1939, no artigo *Alcool, flagelo social*, Flávio de Souza apresenta o álcool como “fator incontestável de criminalidade e loucura” (SOUZA, 1939, p. 16). A degeneração mantém aqui grande parte do seu poder de explicação do crime, pois, nesse modelo

cada indivíduo reage ao álcool segundo suas tendências, suas constituição mental e suas aptidões hereditárias de um lado; segundo também o estado fisiológico, as taras adquiridas, às associações patológicas que se verificam nele, antes ou durante o período de intemperança (Ibid., 1939, p. 17).

No entanto, ainda se reconhece um “quadro psíquico de todos o bebedores” com alguns elementos que “podem ser considerados como sintomáticos pela ação do tóxico”. Dentro dessa sintomatologia há um traço específico de *embotamento da moralidade* que permitiria explicar o surgimento de condutas desviantes. Tal embotamento seria

Capaz de fazer desaparecer precóçemente na consciência do bebedor todo o sentimento da própria responsabilidade, acarretando prejuízos em sua própria adaptação social. (...) os doentes acabam por ignorar, aparentemente, as diferenças de posição e formação de classes sociais, assim como as formulas de urbanidade. (...) aparecem grosseiras perturbações da conduta moral, tais como a rudeza afetiva que pode chegar até a brutalidade (...). Tornam-se infantis, perdem os empregos, dissipam seus bens, deixam-se subornar, rouba, falam mal da vida alheia, etc (Ibid., 1939, p. 18).

Esse modelo etiológico em que o consumo de álcool torna-se cada vez mais passível de explicar o crime será retomado em outros artigos, sob outras variantes. Adauto Botelho, em 1947, no artigo *Os perigos do álcool*, vai descrever como cada tipo clínico reagirá ao álcool, em consonância com a fórmula segundo a qual “cada indivíduo reage ao álcool segundo as suas tendências”. De acordo com a perspectiva manifestada nesse texto, seriam as *personalidades psicopáticas* as que experimentariam “a insensibilização de escrúpulos para sentir remorsos, (pois) afastam suas intranquilidades psíquicas e tendências de irresponsabilidades para se encaminhar diretamente e sem vacilações, ao crime e ao cárcere” (grifo nosso) (BOTELHO, 1947, p. 84). Em contrapartida, segundo F. Esposel publica em 1931, no artigo *Malefícios do álcool*, o álcool, através de uma sintomatologia que seria análoga à da loucura (delírios de perseguição) poderia levar ao crime. Nesse texto, Esposel refere-se à investigação de um caso de “uxoricídio” (o que seria, hoje, o feminicídio cometido pelo marido) no qual ele atuou como perito, juntamente de Ernani Lopes — figura eminente da LBHM. A investigação concluiu que o homicídio se concretizou em função de um “delírio de ciúme em um alcoolista crônico” (ESPOSEL, 1931, p. 214).

No artigo *Perigos da embriaguez*, de 1943, Flávio de Souza apresenta diversos tipos clínicos da embriaguez. Haveria a *embriaguez comum* e a *patológica*, (SOUZA, 1943,

p. 84), esta última marcada pela presença de uma disposição psicopática que determinaria a necessidade compulsória de ingerir o tóxico (dipsomania). A embriaguez comum possuiria 3 fases: excitação, depressão e coma; e 3 variedades: a *sensorial*, a *afetiva* e a *motora*. Na variedade sensorial encontramos sintomas delirantes (“delírio alucinatório”), passíveis de fazer com que as reações do indivíduo em episódio de embriaguez tenham caráter “impulsivo e perigoso”. Na variedade afetiva encontramos dois subtipos (“*ferocitas ebriosa*” e “*morositas ebriosa*”) onde, no primeiro se verifica que “o indivíduo fica agressivo, espumando, proferindo injúrias, ameaças entregando-se à violências”. E haveria, por fim, outro tipo de embriaguez denominada *embriaguez simples*, cujo quadro acompanharia um

exagero das tendências constitucionais do indivíduo, que se revela como é (...). É nessa forma igualmente que se observa com frequência reações delituosas diversas, tais como: ultraje às pessoas, rixas e atentados contra os costumes, etc (SOUZA, 1943, p. 83).

Ainda nesse mesmo artigo, Flavio de Souza faz uma caracterização da “natureza do crime alcoolico” que “são principalmente os de violências, os crimes corporais, ofensas típicas, atentados contra o pudor”. Em seguida, ele sugere uma terapêutica penal similar à que propõe Cunha Lopes em 1925:

Todo indivíduo que se tornar culpado de um crime ou delito, em estado de embriaguez ou de delírio alcoólico, sendo examinado por médico especializado competente, e tendo, por este fato, sido beneficiado pela absolvição, não deve ser posto em liberdade, mas enviado para uma casa de saúde ou manicômio judiciário. Aí ele será submetido à cura de abstinência, fará tratamento para as perturbações orgânicas, nele encontradas, e se sujeitará ao tratamento moral, feito não somente pelo médico especializado (Psiquiatria), mas também pelo pessoal do próprio estabelecimento, onde, além da abstinência completa, ele terá adequada psicoterapia, leituras especiais, contendo histórias, monografias e publicações a respeito dos desperdícios que o álcool é capaz de produzir. Os que não cometem delitos também devem ser internados para cura, com resultados ótimos segundo a conduta que já foi exposta. (Grifo nosso) (SOUZA, 1943, p. 84)

Jurandir Manfredini, em 1939, em seu artigo *Alcoolismo, Esquizofrenia e Higiene Mental*, expõe o estudo de Legrain, onde a função quantitativa entre degeneração e ingestão de álcool determina variações na eclosão de doenças mentais de tipo psicótico. Quanto maior o fator de degeneração maior a chance da eclosão de “psicoses diretamente transmitidas pela hereditariedade” e, mesmo nos indivíduos “não degenerados, isto é, de tipologia normal, o perigo continua existindo intenso desde que haja a acentuação constitucional dos traços caracterológicos normais (...)” (MANFREDINI, 1939, p. 32).

Na exposição desse modelo etiológico percebemos uma maior autonomização do crime frente a degeneração. A degeneração pode até determinar em alguns casos o crime, como no caso da *predisposição psicopática*, em Aduino Botelho (1947), ou na *embriaguez*

*simples* de Flávio de Souza (1943); mas agora, o alcoolismo, por si só é capaz de explicar o crime, através do *embotamento da moralidade*, da *loucura alcoólica*, ou das *variedades afetivas e sensoriais* da embriaguez (*“ferocitas ebriosa”*).

Em um primeiro momento, as evidências nos inclinavam a afirmar que havia então um deslocamento de um modelo etiológico endógeno do crime na direção de um polo exógeno, sendo o crime cada vez menos determinado pela degeneração, ou por algo que pertencia à constituição do indivíduo. No entanto, percebemos também a concomitância de explicações etiológicas do alcoolismo de caráter endógena, como pode ser observado no texto de 1934 *O alcoolismo — suas raízes psicológicas segundo a psicanalyse*, de José Carneiro de Ayrosa, onde o alcoolismo seria efeito ou de uma *fixação oral da libido*, ou de um móvel interno (*“instinctos de morte”*), uma *“tendência á auto-destruição”* (AYROSA, 1934, p. 25). Da mesma forma, a imputação etiológica a atributos do indivíduo aparece em Jorge Brahim (1943), no artigo *O uso constante do álcool pode ser grandemente prejudicial a saúde*, quando o autor defende que *“não é necessário, para explicar a produção de alcoolismo, a presença da tara psicopática”*, mas que *“no princípio o indivíduo bebe para obter uma satisfação psíquica do tipo hedonista”* e depois *“chega a um período em que a motivação subjetiva do vício se modifica”*, fazendo com que o alcoolista continue bebendo *“cada vez em maior quantidade, para lutar contra os males físicos e psíquicos que sua intoxicação provoca”* (Ibid., 1943, p. 111).

Esses dois modelos etiológicos do alcoolismo mostram que a produção do crime por ingestão do álcool ainda responde a um modelo etiológico endógeno, mesmo sofrendo um afastamento da noção de degeneração.

Esse afastamento pode ser explicado pelas complicações que a verificação de uma degeneração pode representar para a perícia médica. O crime poder ser explicado simplesmente pela ingestão do álcool fornece à psiquiatria uma tecnologia muito mais simples e eficaz para exercer sua função social de promover inteligibilidade e sentido a determinadas situações (MITJAVILA, 2015).

Na transcrição do seu discurso, em ocasião da abertura da 7ª Semana Anti-Alcoólica, em 1934, Ernani Lopes narra um episódio em que a Liga Brasileira de Higiene Mental investiga as circunstâncias de *“um crime barbaro”* ocorrido na Estrada Rio-Petropolis, no qual *“tombou sem vida um desventurado profissional do volante”* (LBHM, 1934, p. 317).

Foram publicadas brilhantes e minuciosas reportagegns (sic.) em torno do triste caso, sem que, em nenhuma dellas, se alludisse á possibilidade de estar alcoolisado o criminoso, que era o passageiro do vehiculo guiado pela victima. A Liga de Hygiene Mental, entretanto, levada por certos indícios, suspeitou da collaboração do alcool no crime (...) (Ibid., 1934, p. 317).

Foi realizado então um “exame médico-social” por um dos “melhores elementos” da Liga, concluindo que “o criminoso actuara sobre a acção do álcool”. Ao final de seu discurso, Ernani Lopes apela aos repórteres: “Srs. Reporteres policiaes, não deixeis nunca de pensar no álcool, como factor de crimes!” (Ibid., 1934, p. 317).

Essa passagem nos ilustra como a atuação da psiquiatria, munida de um modelo etiológico que prescindia da degeneração para explicar os crimes, pode evitar a trabalhosa realização de um laudo médico que se debruce minuciosamente sobre a ascendência de um criminoso. Com essa simplificação do modelo é possível que outras instituições e atores sociais assimilem e relacionem mais facilmente o álcool ao crime.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da discursividade médica veiculada pelos Arquivos Brasileiros de Higiene Mental, permitiu observar a convivência de elementos que correspondem a dois tipos de modelos etiológicos. Um, localizado em 1925, que é possível encontrar no artigo de Cunha Lopes intitulado de *Prophylaxia social das toxicomanias*, que revela uma forte dependência da noção de degeneração; e outro, cujos indícios são observados a partir de 1931, que se afastaria cada vez mais da atribuição de um papel etiológico definido à noção da degeneração na interpretação do crime, conforme já exposto no âmbito do presente trabalho

Nesse segundo modelo, a degeneração não deixa de aparecer frequentemente, mas o alcoolismo, por si só, passa a ser capaz de determinar o crime através da sua própria sintomatologia (delírio de perseguição, *ferocitas ebriosa*, embriaguez simples, etc.). Nos fizemos uma pergunta, calcada na teoria dos modelos etiológicos de Laplantine (1991), acerca de onde, no eixo *endógeno-exógeno*, se localizariam esses dois modelos etiológicos. O primeiro deles suscitou poucas dúvidas; por basear-se fortemente no conceito de degeneração e, portanto, na hereditariedade mórbida como atributo do próprio indivíduo. Já o segundo, ao se afastar do conceito de degeneração; encontra no álcool, enquanto elemento externo ao indivíduo, a possível causa do comportamento criminal. No entanto, através dos artigos de Jorge Brahim e de José Carneiro de Ayrosa, é possível verificar que, por sua vez, o alcoolismo pode ser explicado através de um mecanismo interno, predominantemente endógeno; o que faz, de certa forma, com que o modelo etiológico do crime privilegie, ainda, elementos internos ao indivíduo.

Uma hipótese plausível acerca da emergência de elementos que se inscreveriam em um modelo etiológico da criminalidade de caráter exógeno poderia responder a uma explicação econômica: é mais *fácil*, no sentido de exigir menos recursos técnicos, atribuir

diretamente o crime ao alcoolismo, sem que se faça necessário verificar desvios na ordem da hereditariedade. Tal ganho em termos de eficiência e de simplicidade de modelo, facilitaria a reprodução destes juízos por outros atores sociais. O já comentado apelo à imprensa, realizado por Ernani Lopes, sinalizaria, uma inflexão discursiva que, por meio de uma simplificação do seu campo semântico, promoveria uma maior adesão às suas explicações.

Assim, por exemplo, cabe perguntar-se até que ponto a Liga Brasileira de Higiene Mental conseguiu influenciar outros atores sociais e instituições, e até que ponto foi eficaz em seus propósitos? Ou então, como contemporaneamente, os modelos etiológicos de natureza endógena podem ser considerados parte do sedimento histórico que o modelo da higiene mental da Liga inaugurou? Em que medida essa matriz histórica que associa alcoolismo e crime encontra, ainda hoje, algum tipo de continuidade nas estratégias biopolíticas de gestão do crime e da loucura? Nesse sentido, vislumbra-se que uma indagação desse tipo poderia contribuir à análise e compreensão do funcionamento dos dispositivos contemporâneos de gestão da criminalidade e de outros comportamentos considerados socialmente problemáticos.

## REFERÊNCIAS

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: edições 70, p. 225, 1977.

CAPONI, S. Biopolítica e medicalização dos anormais. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 19 [ 2 ]: 529-549, 2009.

CRAWFORD, R. Healthism and the medicalization of everyday life. *International Journal of Health Services*, 10(3), p. 365-388.

DARMON, P. *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FOUCAULT, M. Aula de 19 de março de 1975. In: *Os Anormais*. 2ª edição ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002b. p. 371-409.

FOUCAULT, M. Aula de 15 de janeiro de 1975. In: *Os Anormais*. 2ª edição ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a. p. 39-68.

HARRIS, R. Alcoolismo e o homem da classe operária. In: \_\_\_\_\_. *Assassinato e loucura: medicina, leis e sociedade no fin de siècle*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 265- 308, 1993.

LAPLANTINE, F. A construção dos modelos. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia da doença*, São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 33-46.

LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL. Trabalhos Anti-Alcoolismo. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Ano II, n. 2, 1929, p. 81.

MENÉNDEZ, E. El modelo médico dominante y las posibilidades de los modelos antropológico”. *Desarrollo Económico*, v. 24, n. 96, 1985, p. 593-604.

MITJAVILA, M. Medicalização, risco e controle social. *Tempo Social*, São Paulo, v. 27, n. 1, 2015.

MITJAVILA, M. R.; MATHES, P. G. Doença mental e periculosidade criminal na psiquiatria contemporânea: estratégias discursivas e modelos etiológicos. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 4, p. 1377-1395, 2011.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## BIOETHICS AS PROJECT AND ILLUSION: THE IDEOLOGY OF “INFORMED CONSENT” IN THE BRAZILIAN SYSTEM OF RESEARCH ETHICS REVIEW

*Luiz Fernando Dias Duarte*

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro

### *Abstract*

Lately the demand for socioanthropology projects to be examined by an ethics committee has increased. One of the requirements that come hand in hand is the need that the interviewees - whether they are qualified informants, interlocutors, or people with whom we live during our field work - sign an informed consent. It is not a new issue, several years ago Luis R. Cardoso de Oliveira marked the difference between research in people (characteristic of biomedical and pharmaceutical sciences) and research with people (characteristic of anthropology). The panel will discuss various problems involved in signing informed consent. The first question is, who does it protect? Everything indicates that it protects the researcher, not the people we work with. And even if it were so, the question that arouses is if it is a guarantee of ethics. Can the ethics of anthropological research be reduced to the signing of an ‘informed consent’? It is quite obvious that it cannot. Beyond these issues, it does not seem possible to explain the aims and objectives of an anthropological research in its first steps -as it is required by the standard of informed consent- given that our research is characterized by that special combination of flexibility and accuracy. The difficulty then, lies in articulating the protection of our interlocutors, meeting the requirements of the academy and building a committed anthropological knowledge.

Keywords: Informed consent; ethics; anthropological research

Following the emergence in the 1970’s of an intense and generalized consciousness of biomedical violence towards patients in general and research participants in particular, came to the fore the institution of “informed consent”, documents to be signed by all clients, so as to forestall later formal grievances concerning biomedical actions (therapeutic or scientific).

The initiative protected at the same time patients and medical doctors (or medical institutions) in the context of judicialization of professional faults that stormed so intensely U.S. society.

The incipient doctrine of bioethics endorsed the mechanism as a main tenet of its principles of action for the biomedical establishment. The “informed consent” forms

became a regular part of biomedical professional systems, conceived as they were as the “free”, “clear appreciation”, and explicit acceptance by patients and participants of the health interventions proposed, mostly in the case of surgeries and other invasive procedures.

This “liberal” ideal project is here analyzed in its constituent ideological structure and in the particularly vicious manner it has been extended in Brazil for all research concerning “human beings”, including social sciences and humanities.

The main point to stress is the fact that the liberal conception of the free, equal and autonomous individual, essential as it is for most aspects of ideal modern political organization, operates according to very complex historical circumstances, which include intense socio-cultural differences in the population of contemporary societies regarding both the political and the techno-scientific realms. The strenuous distance between project and illusion – or ideal and ideology!

The current official Brazilian system of research ethics review was created in the sphere of the National Health Council (CNS) in 1996, through an administrative regulation known as the *Resolução 196*. The system was centralized around a National Commission of Research Ethics (*Conep*) monitoring hundreds of local Committees (*Comitês de Ética em Pesquisa – CEP*) [c. 800 by now] housed in university centers and research institutes.

The Conep system developed as a highly centralized bureaucratic institution, very loosely dependent on the National Council of Health, an organism related to the Ministry of Health, pioneer in the public policy of “social control” (participation of representatives of organized civil society in the control of the State) in the upper levels of national administration.

The project had as its axis the ideal of the protection and empowerment of the population in the context of biomedical clinical professional practice and academic research, intrinsic to the ideology of bioethics. The ideal of the “free and informed consent”, that came to be the cornerstone of the research ethics review systems all over the world – alongside the protection of privacy and confidentiality, the avoidance of risks, and compensation for eventual damage – became a central tenet of the system.

In spite of its explicit vocation for health and medicine questions, the system became also mandatory for social science and humanities research, as these involved “human beings”; engendering a bitter and permanent struggle for the submission of these sciences to biomedical models, on one side, and for the recognition and respect of the specificity of these other areas, on the other.

The representatives of a series of national associations of social sciences and humanities, organized in a common Forum since 2013, participated in a long debate for

the establishment of a new regulation dedicated to these other areas, in a “complementary” relation with the main legislation.

The result of the debates was the *Resolução 510/2016*, which improved considerably the conditions in which the ethical controls can be exerted in the realm of social sciences. The most important topic was exactly the substitution of the mechanic conception of the “free and informed consent forms” [*Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE*] by the idea of a “consent process” to be negotiated between researchers and participants according to the dialogical conditions in which fieldwork develops in the social sciences. The formal registration of the consent decision became much more flexible, allowing for different alternatives to the usual written and signed document. Depending on the conditions of the research, an oral or visual record or the testimony of a witness may be accepted.

Another fundamental change concerned the substitution of an “intrinsic” concept of vulnerability, related to certain predetermined social identities, by a concept of “situations” of vulnerability. This allowed for a broader and easier access to many social subjects previously labelled as exceptionally prone to risk and damage. Unfortunately, these new provisions could not reach research with indigenous societies, dependent of another Conep regulation that reinforced the traditional and much criticized status of those social groups as dependent on the State guardianship.

One of the most vicious aspects of the Conep system consisted in the fact that reviews of social sciences projects made by biomedical members of the committees resulted in the most inadequate and frequently absurd demands of information or changes in the very design of the project. The new regulation prescribes that no epistemological or methodological judgment should be passed regarding the projects – unless they imply some clear ethical dimension. Social sciences projects must now, furthermore, be reviewed by specialists of these areas, in committees where they are present.

These last measures tended to avoid the worst aspects of the – otherwise so generous – ideology of “interdisciplinarity” prevalent in the system. In practice the ideal of a generalized dialogue among the sciences operated as a vehicle for biomedical domination in the realm of research ethics review, obliterating the methodological differences between biomedical and social sciences and submitting to biomedical criteria the review of social projects.

Unfortunately – although not unexpectedly – the Conep system succeeded in emasculating the new resolution, dissolving the committee that hosted the representatives of the social sciences associations and adopting several measures destined to limit and constrain the full implications of the new rules.

Given the impervious negative attitude of the system towards social sciences definitions and priorities, the community has always tried to constitute another system of ethical review, far from the Health Council.

Given, however, the highly unstable condition of the federal government in the last years and the impossibility of a serious political articulation within the Ministry of Science and Technology (as expected originally), it envisages now the possibility of a sheer declaration of “civil disobedience”, through the constitution of local committees loosely connected under the guidance of a common and very general ethics code.

As the status of the present regulations of the CNS is infra-legal, and a project of law has been progressing steadily in the Parliament that may amount to a dismantling of the present system (regarding clinical and epidemiological research) – the occasion may be propitious for a redemption of Brazilian social sciences from the yoke of biomedical and bioethical ideology, and for a consistent and meaningful discussion about each of their ideological tenets – “informed consent” above all!

If that policy comes to be adopted in an ample manner, it will be necessary to engage in a struggle for the legitimacy of the new alternative system, in the face of academic journals and funding agencies and associations. A particular problem will have to be faced by the segment of social sciences research about health or in biomedical institutions, which will be probably resistant to an autonomous assessment of the ethical quality of projects.

These new alternative paths will focus more on the educational dimension of ethical paradigms and dilemmas, preparing students and researchers to develop a keener and more reflexive position regarding “best practices” in fieldwork and in publishing decisions, than in the jural and penal aspects of the present regulations. It has been argued that normal Brazilian legislation regarding personal rights is perfectly sufficient to redress any eventual harms derived from research conditions. Researchers must be ethically “informed” before they may expect to inform interlocutors about their proposed dialogue.

The discussion about the institution of “consent” will have to take into consideration its intrinsic relation with the liberties and rights characteristic of the Western modern ideals, but, at the same time, the fact that the actual conditions in which the “consent” is produced may correspond to a “soft” extortion from people submitted to some kind of symbolic domination, hierarchy or hegemony.

It cannot be forgotten that the “informed consent” will remain intrinsic to biomedical professional interventions, mostly in the case of surgeries and other invasive procedures – for the protection of clinicians and medical institutions rather than that of patients. But that usage will have to be compared with other areas of social life where the problem of “consent” has been recurrently discussed.

It is essential, for instance, in the areas of erotic or sexual intercourse, mostly concerning minors (pedophilia), and cross-sex violence, assault or harassment. In this

sense, it is also an essential dimension of BDSM (bondage and sadomasochistic behavior) ideology and practices.

But it is, above all, a fundamental piece in the delicate structure of any possible democratic political project: how to recognize, respect and develop general common sense in the direction of an enlightened common condition, without undue manipulation derived from naïve (or cynical) illusions.

lfdduarte@uol.com.br

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **POWER, SUBJECTIVITIES AND POLITICAL PRACTICES: SUBJECTIVATION PROCESS IN THE CAPS II IN ARARAQUARA**

*Luiz Ricardo de Souza Prado*

Master student at postgraduate program in Social Sciences in  
UNESP – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara.

### *Abstract*

The present paper is the partial results of an ongoing master degree research which aims to analyse the impacts of the current public mental health policies in Brazil in the forms of classification of mental illness and subjectivity by the relatives of the users from a psychosocial attention service. We've made ethnography in the Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) II from Araraquara, especially in the families groups of the institution and in the daily reunions of the professionals, aiming to understand how (or if) the involvement in this mental health service produces any change. As partial results, we've observed that the attendance at the institution foment the possibility to think about social relations in medical terms by the relatives, whose resignify the social undesirable behaviors of the users as mental illness, apart from applying what is lived in the mental health service to their local contexts. This way, our result points that the participation of the so called relatives in the CAPS II compose a synthesis of the ethical-political project of the institution and their local assemblies of the techs, practices and knowledges.

Keywords: CAPS – Subjectivation – Mental Illness

### **INTRODUÇÃO**

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa de Mestrado em andamento a qual tem por objetivo analisar que mudanças ocorrem nas formas de classificação das doenças mentais e da subjetividade a partir da participação de familiares de usuários do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) II, na cidade de Araraquara, interior de São Paulo. Para isso, foi feita pesquisa de campo na instituição, em especial nos chamados de grupos de apoio familiar, além de entrevistas com os familiares dos usuários.

## O CENTRO DE ATENÇÃO PSICOSSOCIAL II DE ARARAQUARA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Centro de Atenção Psicossocial II “Dr. Nelson Fernandes” é um serviço de saúde pública, ligado à prefeitura municipal de Araraquara, sob gestão da gerência de saúde mental e da secretaria municipal de saúde da cidade, voltado ao atendimento de pessoas com problemas graves de saúde mental, atendendo pessoas diagnosticadas com psicose. A partir de Setembro de 2017 começou a atender pessoas com ideação suicida (que de forma recorrente atentaram ou planejaram contra a própria vida). Funciona das 07h às 17h, de segunda-feira à sexta-feira, exceto aos feriados. É parte dos equipamentos em saúde mental de Araraquara, junto ao Centro de Referência de Saúde Mental Adulto – CRASMA -, Centro de Atenção à Criança – Espaço Crescer – ao Centro de Referência do Jovem e do Adolescente – CRJA – e ao Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas – CAPS AD. Além desses serviços públicos, existe uma parceria por meio do SUS com o Hospital Caibar Schutel para internações de usuários quando estão naquilo que é chamado de crise – estão em surto, não querem tomar medicação e podem colocar tanto as próprias vidas como a daqueles com quem convivem em risco.

O CAPS atende tanto demanda espontânea das pessoas que procuram a instituição diretamente, como também aceita os encaminhamentos vindos dos postos de saúde, do CRASMA, da UPA e de outros serviços públicos.

Sua equipe de profissionais é composta por 4 psicólogos, 3 terapeutas ocupacionais, 5 técnicas de enfermagem, 1 assistente social, 1 farmacêutica e 1 assistente administrativo, que estão diariamente presentes na instituição, além de 1 psiquiatra<sup>1</sup>.

A entrada de um novo usuário no serviço dá-se pela chamada *triagem* ou primeiro acolhimento, processo em que o possível novo usuário, junto de um familiar ou responsável, é acolhido no serviço, escutam-se suas queixas, história de vida e os motivos de terem procurado o CAPS II. Concluída a triagem, informam na reunião de equipe – realizada diariamente – a inserção do novo usuário no serviço. Por vezes, os técnicos consideram que a condição do possível novo usuário não seja grave a ponto de ser inserido no atendimento da unidade. Nestas situações, levam até a reunião de equipe e discutem os melhores encaminhamentos para cada caso, seja para incluir definitivamente no serviço ou direcionar para o CRASMA ou aos postos de saúde.

Após a entrada no serviço, denomina-se um técnico como técnico de referência para o usuário, geralmente o mesmo que realizou a triagem para a entrada no serviço. O técnico

---

<sup>1</sup> Em maio de 2018, outra psiquiatra que atendia no serviço mudou-se para São Paulo, deixando de atender no CAPS II de Araraquara.

de referência é o profissional responsável pelo caso, que detém a maioria das informações sobre o usuário, como os grupos que participa, os dias que vai até a instituição, quem o acompanha, quando tem consulta com as médicas e demais informações - em resumo, é uma mediação institucional entre usuário com a família e o tratamento oferecido na instituição. Quando é necessário resolver alguma questão com o usuário e seus familiares, é este técnico que marca a chamada “referência”, que consiste em uma reunião com os envolvidos no tratamento do usuário para discutir problemas específicos que estiverem passando ou para reavaliação do chamado Projeto Terapêutico Individual. Dentre os profissionais do CAPS II, quando querem saber de alguma informação mais específica de algum usuário ou necessitam de alguma ação mais individualizada, contatam o técnico de referência para saber como proceder ou pedir para que ele tome as ações que achar necessárias.

Caso seja considerado que aquele que passou pela triagem deve receber a terapêutica do CAPS, o mesmo é *incluído*, ou seja, alguém que a partir de agora é considerado usuário do serviço. Espera-se então que participe das atividades oferecidas pela instituição conforme um projeto terapêutico desenvolvimento individualmente, com a mudança de atividades conforme as possibilidades do usuário – quantidades de dias e horários em que conseguir até instituição -, seu estado atual de saúde mental e consideração sobre algumas questões externas, como, por exemplo, entrada em um emprego ou gastos com deslocamentos até a instituição. Junto à inclusão do usuário no serviço, também se faz a inclusão de um familiar no grupo de apoio familiar de entrada.

A partir disso, verifica-se a chamada *adesão* ao serviço, ou seja, o quanto o usuário e seu familiar efetivamente participam das atividades em que foram incluídos. Para que sejam atendidos na consulta psiquiátrica, é necessário que tenham o que é chamada de elevada adesão ao serviço, participando das atividades conforme o previamente combinado e justificando as faltas previamente em caso de necessidade. Caso entenda-se que o usuário e seu familiar não estão comparecendo ao serviço como previamente acordado, a consulta psiquiátrica não é realizada.

A instituição oferece uma diversidade de atividades terapêuticas, que incluem acolhimento, grupos de entrada, oficina jornal, oficina de artes, grupo de fortalecimento emocional, oficina de estimulação cognitiva, medicação assistida, oficina lúdica. Oferece também café da manhã às 09h e café da tarde às 15h aos usuários, assim como oferece almoço àqueles que ficam mais de um período na instituição.

## OS GRUPOS DE FAMILIARES

Pretendo descrever nesta subseção como são organizados os chamados grupos de apoio familiar, como funcionam, quem participa e quais são seus intuitos.

Os chamados *familiares* – como são denominados pelos técnicos da instituição - são pessoas que - de modo geral - têm alguma relação de parentesco com os usuários do serviço. Podendo<sup>2</sup> vir a ser mães, pais, irmãos, filhos, primos, maridos, esposas, sobrinhos e demais pessoas que convivam com aqueles que estão sob tratamento, espera-se deles que participem das atividades da instituição, cumpram com o que foi proposto no projeto terapêutico dos usuários e ajudem em suas atividades diárias quando necessário, como quando se faz uso de remédios durante o período da noite. Como os técnicos entendem que os familiares são importantes – assim como responsáveis – pelas terapêuticas desenvolvidas no CAPS II, se realizam grupos na instituição no intuito de sensibilizá-los ao tratamento dado aos usuários.

Os *grupos de apoio familiar* – também chamado de *grupo de familiares* no cotidiano da instituição - ocorrem geralmente em um espaço mais ao fundo do prédio, em uma área coberta ao lado de um pequeno pátio, com cadeiras distribuídas em roda. Exclusivamente para familiares, o grupo acontece simultaneamente a outro, realizado por outros técnicos apenas com os usuários do serviço. Com o intuito de aproximar os familiares dos usuários do tratamento, são realizados em dias e horários específicos na semana, com divisões conforme a especificidade de quem é atendido no grupo, assim como do problema de saúde que o usuário do serviço apresenta. Dividiam-se em três, sendo os grupos de entrada, os grupos quinzenais e mensais e o chamado grupo de familiares especial.

O grupo de entrada direciona-se especialmente para os familiares dos usuários que estão há pouco tempo no serviço. Geralmente após alguns meses, com a estabilização do quadro do paciente, entendida pela equipe como uma diminuição do que é encarado como sintoma de transtorno mental, e maior tempo de presença nos grupos e nas atividades da instituição, os familiares dos usuários são passados para os grupos quinzenais e mensais. Já o chamado grupo de familiares especial surge da necessidade do serviço – segundo os profissionais - de particularizar o atendimento para os familiares dos usuários que apresentam conduta ou ideação suicida, de modo que dos grupos que etnografei, este é o mais recente, tendo iniciado suas atividades a partir de Abril de 2018.

Quando um novo familiar – devido à entrada de um novo usuário no serviço, e por isso, do atendimento também à sua família – aparecia, os técnicos que coordenavam a reunião – em especial os de nível superior – apresentavam o grupo, diziam qual era sua finalidade e objetivos, muitas vezes pedindo para familiares de usuários que estavam há mais tempo no serviço explicarem para quê servia ou dizerem em quê a participação no grupo lhes agregava. Nesse tipo de situação, eu também aproveitava para me identificar,

---

<sup>2</sup> Foi me relatado durante o trabalho de campo que vizinhos e cuidadores profissionais já participaram da instituição enquanto *familiares* dos usuários. Nos períodos em que realizei as etnografias, não soube de nenhum caso desse tipo.

falar porque estava ali e pedir permissão aos presentes para participar da reunião e de demais outras em que estivessem presentes.

Apesar disso, as reuniões não tinham um protocolo definido, variando conforme o técnico que estava responsável pelo grupo. Alguns destes davam ênfase maior nas experiências cotidianas com os usuários; outro se empenhava em trabalhar questões sobre as formas de funcionamento da subjetividade, explicando-a a partir de sua formação psicanalítica; as vezes se falava de eventos que iriam ocorrer, como assembleias ou as chamadas olimpíadas<sup>3</sup>. Também variava conforme os familiares presentes, já que as questões colocadas por um membro do grupo mediante o relato do outro fazia com que surgissem assuntos que eram entendidos como problema comum entre eles.

De vez em quando um dos usuários “escapava” das outras atividades e vinha para a reunião, momento em que um dos técnicos responsáveis pelo usuário fosse “busca-lo” no grupo. Nessas situações a reunião continuava normalmente, aqueles que estavam falando aguardavam para recomeçar suas falas até que a reunião fosse “retomada”. Em alguns casos que observei, a presença de algum usuário suscitava questões que direcionavam a discussão dos presentes – tanto os técnicos como os familiares -, como em um episódio em que uma usuária fugiu de uma atividade e veio em direção à mãe que estava no grupo, e os presentes direcionaram suas falas para confortar e instruir a mãe sobre sua situação.

Geralmente, quando era a primeira vez que um familiar falava no grupo, o mesmo contava o itinerário que tivera até chegar ao CAPS. Às vezes remetendo à infância, falava desde quando observou um problema, como buscaram ajuda, com quem falaram, e o que já haviam tentado para resolver a situação. No que pude observar, em maior parte os familiares chegavam até o CAPS durante o que é chamado de surto, que é quando o usuário começava a apresentar um comportamento que não compreendiam ou não conseguiam lidar. Percebi casos em que foi uma fala desconexa em relação ao contexto da casa que levou os familiares a procurarem ajuda médico; em outros, foi uma recusa a se alimentar; também ocorre de perceberem como comportamento problemático conforme o atual usuário começou a sair de casa e ficar por dias ou até semanas nas ruas.

Durante a minha participação nos grupos de familiares, procurei apreender se haveria alguma homogeneidade entre as famílias dos usuários, e percebi que na verdade eram muito diversos. Algumas famílias eram compostas por pais e mães separados, outras por pais e mães casados, mas em que apenas um membro aparecia; ocupações profissionais das mais diversas, como faxineiras, donas de casas, profissionais autônomos, professores, entre outras; assim como de famílias que sempre moraram na região, como recém-chegados à Araraquara.

---

<sup>3</sup> Jogos esportivos realizados em Araraquara-SP com usuários de serviços de saúde mental da região.

Entretanto, percebi que existia um forte recorte de gênero quanto aos membros que mais participavam enquanto familiar de usuário na instituição. Geralmente, eram mães, avós, tias, irmãs ou esposas que se responsabilizavam pela vinda e pelos contatos com a instituição. Quando homens, frequentemente eram os maridos que apareciam nas reuniões.

Outro fator importante são as dimensões de classe social, uma vez que a maior parte dos usuários do serviço era de pessoas economicamente desfavorecidas, que muitas vezes residiam em regiões mais periféricas da cidade e não tinham meios de locomoção a não ser ônibus. Dessa forma, era uma constante ouvir dos técnicos da instituição que familiares ligavam para avisar que estavam sem condições de ir até o CAPS II devido à falta de dinheiro para a passagem.

Ao final dos grupos de familiares, os técnicos da instituição anotam o que foi dito dos usuários por seus familiares em seus respectivos prontuários, assim como anotam as faltas justificadas – que ocorre quando um familiar avisa a instituição que não poderá comparecer à reunião naquele dia - ou o não comparecimento do familiar. Caso vejam como necessário, irão levar o que foi dito sobre o usuário à próxima reunião de equipe, para que sejam tomadas providências, como conversar com a psiquiatra sobre a medicação prescrita, a inclusão do usuário em mais ou menos atividades, a necessidade de uma referência, ou até mesmo a revisão do projeto terapêutico individual.

## AS REUNIÕES DE EQUIPE

Tendo início por volta das 11h e indo até às 12h, a reunião de equipe acontecia diariamente no CAPS II. Era realizada com o intuito de informar a todos da equipe sobre o estado de alguns dos usuários ou de informar a entrada de um novo após *triagem*, assim como era também o momento em que comunicavam faltas a serem abonadas, discutiam sobre a organização das atividades do serviço, sobre a realização dos eventos da instituição, como passeios ou festas.

Geralmente a reunião começava com um dos técnicos falando sobre alguma triagem que havia realizado, e sobre a *inclusão* do novo usuário no serviço. Caso existissem dúvidas sobre qual seria a instituição mais adequada para o possível usuário – na visão daquele profissional que realizou a triagem – discutem em equipe se o usuário ficará no CAPS ou para onde encaminharão. Ou então se falava de um *plantão* e de alguém que havia aparecido.

Muitas vezes, presenciei que falas que acabaram de ser proferidas no grupo de familiares eram trazidas pelo profissional que esteve presente e levava as informações ao

técnico de referência do caso. Assim, se discutia as possíveis providências que tomariam, como inclusão em uma ou mais atividades ou por mais dias, discussão do *caso* com a médica psiquiatra da instituição ou se precisariam acionar algum familiar para que algo fosse realizada em suas casas.

A reunião também era um espaço de organização das atividades dos técnicos. Assim, discutiam como iriam cobrir as atividades na falta de um membro que escolheu determinado dia para faltar; alternar períodos entre técnicos de mesma profissão durante um dia ou outro; organizar quais funcionários irão cumprir horas extras; e passar comunicados da secretaria de saúde e da gerência de saúde mental.

Entretanto, as considerações e conversas não ocorriam apenas na reunião: durante minha presença na instituição, por várias vezes observei que os técnicos constroem suas percepções sobre os usuários e planejamento das ações posteriores em momentos não institucionais, geralmente após algumas atividades ou durante intervalos. Desta forma, não raro era ver alguém os técnicos conversando sobre algum usuário ou familiar na cozinha, lugar onde faziam as pausas diárias.

## O ATENDIMENTO PSICOSSOCIAL COMO POLÍTICA DE SAÚDE MENTAL

Durante minha participação nas reuniões de equipe, percebi que a maior parte dos técnicos da instituição retratavam suas funções não como apenas um trabalho, mas como uma forma de produção de cidadania, que envolvia determinado modo de ação e pensamento em relação a saúde mental, assim como uma certa “pedagogia” para os familiares de usuários.

Por exemplo, presenciei o seguinte episódio durante a reunião de equipe, no dia 12 de Março de 2018:

Estávamos todos – eu e os profissionais do CAPS II - sentados na sala de reunião, e um dos técnicos dava um informe sobre um usuário que estava nervoso, havia ido no alto custo<sup>4</sup> – farmácia da prefeitura onde se conseguem os remédios mais caros mediante apresentação de receita – e não conseguiram ler a receita, e por isso, não havia conseguido o remédio.

Deixaram com uma das médicas psiquiatras para fazer a receita dos remédios. A técnica de referência do usuário disse que durante a consulta psiquiátrica o usuário havia se exaltado, e deu uma repreensão nele.

---

<sup>4</sup> Farmácia do Componente especializado: é a farmácia do SUS que entrega medicamento para doenças crônicas. Como as doenças mentais são consideradas crônicas e exigem medicação constante, a maior parte dos usuários do CAPS II pega a medicação em uma farmácia da rede estadual, com as receitas das psiquiatras da instituição.

Uma das psicólogas, respondeu:

**Psicóloga: Nossa postura enquanto trabalhador de saúde é uma postura acolhedora, mas tem que colocar limite.**

**Psicólogo: O que ela quer dizer é que às vezes o paciente é reativo por aquilo que a gente provoca nele. Lembra do texto que a gente viu sobre emergência?**

Dizem que ele está com a ex-esposa que não aceita o tratamento, o chama de vagabundo.

Técnica de enfermagem: Ele é analfabeto, mesmo tendo passado 12 anos pela escola. Imagina: você dá um monte de papel para uma pessoa analfabeta, ela vai acreditar em você.

Assistente social: Eu falei com jeito, que a gente está tentando ajudar.

Técnica de enfermagem: É a gente que está falando não para ele. Você vai no postinho para não ter problema, o médico dá a receita. (Uma das técnicas de enfermagem diz que não concorda).

Psicóloga: Eu ficaria brava. Você chega [na farmácia] com três hipóteses diagnósticas, não sabe o que é isso de hipótese diagnóstica e ainda não te dão o medicamento.

Após discutirem sobre o CID e se poderia ser apenas um único – que uma das técnicas de enfermagem disse que não, como é transtorno, não precisa de um diagnóstico fechado -, a gestora terminou dizendo:

**Psicóloga: Eu acho que esse paciente, da forma como pede, é só a gente que vai entender**

Ao final da reunião, perguntei para essa psicóloga sobre o que ela havia falado do profissional de saúde. Disse que não se lembrava exatamente, mas quis dizer que o profissional de saúde tem que ter tolerância, para não reagir de forma agressiva.

Este é um dos episódios que me levaram a refletir que os profissionais ali presentes levavam seu trabalho de acordo com ética específica, conforme Foucault, ou seja, uma forma de se fazer sujeito, que nesse caso, era uma forma de se fazer sujeito do cuidado em saúde mental. Neste sentido, mais do que o cumprimento de uma obrigação laboral ou o exercício de uma função burocrática, o trabalho no CAPS era levado como uma forma de promoção de saúde para a população ali atendida, e por isso, a oferta do serviço não era um mero cumprimento de uma obrigação do Estado, mas uma possibilidade efetiva de constituição e garantia dos direitos dos portadores de transtornos mentais graves e acolhimento de suas necessidades.

No CAPS II também percebi a presença de política que se dava em relação ao cuidado, tanto nos modos de tratamento dos usuários, mas também – o que é especial para meu interesse de pesquisa – nas formas de direcionar os cuidados dos familiares dos usuários para aquilo que viam como correto. Durante a reunião de grupo de familiares, os técnicos

presentes, por diversas vezes, tentavam inculcar algumas ideias sobre como cuidar dos usuários do serviço enquanto os mesmos estivessem em suas casas. Essas ideias giravam em torno, principalmente, de como definir o que é doença e o que era comportamento “próprio” do usuário – sua personalidade; as formas de medicar, respeitando quantidades, horários e modos prescritos pelas médicas; os incentivos necessários para que o usuário voltasse a desenvolver uma vida ativa, em especial baseada no conceito de “autonomia”; e principalmente, sobre qual seria o funcionamento da doença mental.

Em primeiro, sobre as divisões entre personalidade e doença, constantemente os familiares dos usuários falavam nas reuniões sobre comportamentos indesejados de seus entes queridos, de modo que os técnicos responsáveis – mas em especial, os psicólogos – perguntavam ao familiar se ele achava que aquilo era próprio da doença ou da personalidade do usuário, como nessa passagem de meu diário de campo:

Familiar de usuário: Emerson<sup>5</sup> está bem, dormindo bem, mas anda quieto.

Psicóloga: E como andam os estímulos?

Familiar de usuário: Ele está quieto, sem estímulo.

**Psicóloga: Ele já era quieto antes?**

Familiar de usuário: **Sempre foi quieto, falava pouco, mas agora fala menos.**

**Técnica de enfermagem: se é da personalidade não muda. Doutora pode tratar o sintoma, não a personalidade.**

**Psicóloga: A gente fala do estímulo para não cronificar. Sarar não, estabilizar sim.**

A aplicação da medicação também era um dos temas recorrentes nos grupos, em especial se os pacientes estavam tomando corretamente a medicação: na dose e horários recomendados. Quando um episódio desse tipo era relatado, comumente os técnicos recomendarem que os familiares viessem ao plantão para conversar sobre a situação e ver o que era possível de ser feito.

## **O GRUPO DE FAMILIARES NO CAPS II E SEUS IMPACTOS NAS PRÁTICAS E DISCURSOS DOS FAMILIARES**

Pretendo realizar nesse tópico uma análise especificamente do grupo de familiares enquanto um local de troca de experiências e saberes em saúde mental, e nos efeitos que a participação no grupo traz em suas práticas discursivas.

---

<sup>5</sup> Nome trocado

Percebi que os familiares constroem um forte senso de identificação a partir daquilo que mobilizam como sofrimento, que no caso, é a sensação de impotência e a sobrecarga trazida pelo cuidado de alguém que é entendido como portador de transtorno mental grave. Por diversas vezes, expressões como “meu problema não é tão grande perto do dele(a)” aparecem na fala dos presentes nos grupos. Alguns comparam a própria situação familiar com a de outros ali estão, dizendo que ao participarem do grupo perceberam que aquilo que levavam como um sofrimento por demasiado solitário e único, é algo em certa medida compartilhado, mais grave em outros casos. Por exemplo, um dos familiares presentes, cuja esposa tem episódios de ideação suicida recorrente e apresentava, segundo ele, grandes oscilações de humor, disse que ao ouvir a história de vida de outra familiar que estava ali – a qual tinha um filho esquizofrênico e alcoólatra, que tentava sair durante a noite para conseguir bebida – passou a pensar que seu sofrimento não seria tão grande quanto o dela.

Durante a minha estadia no grupo, percebi que os técnicos além de fazerem o processo de mediação entre com as representações religiosas envolvidas no processo de saúde e doença e os saberes médico-científicos, como havia apontando em meu trabalho anterior (Prado, L.R.S. 2017, p. 40), trabalhavam sobre uma dimensão pertinente para a passagem pela instituição: o que significa cuidar. Nesse sentido, por diversas vezes a intenção dos técnicos da instituição consistia em certa instrumentalização das práticas cotidianas dos familiares para inculcar-lhes modos de agir que estivessem de acordo com as normas éticas do CAPS II e do processo de desinstitucionalização.

Por exemplo, durante uma das reuniões que participei, percebi que a psicóloga que usou o termo “cabeça” para falar da subjetividade de um dos usuários que não queria tomar o remédio psiquiátrico, termo esse que é constantemente utilizado pelos familiares para se referir a uma parte de um funcionamento intelectual e moral do humano. Registrei esse episódio da seguinte forma em meu caderno de campo:

A familiar diz que deu um sal de frutas para o filho, que estava mal do estômago. Daí ele não quis tomar o remédio [psiquiátrico].

Psicóloga: fala para ele que o estômago não está bom, mas **a cabeça** está boa. Ele já ficou seis meses na clínica [para usuários de drogas]. **Será que ele vai querer voltar?**

Familiar: Eu falei isso para ele. Mas depois ele tomou.

**Psicóloga: Fala para ele o quanto ele é importante para a família. Que não é um estorvo.**

Neste contexto, o uso do termo “cabeça” para se referir a fala da mãe pela técnica é uma das formas de mediar as representações sobre o que seria o espaço da interioridade pelos familiares e as formas que os técnicos o viam.

Dessa forma, muito do que os técnicos falavam consistia em uma tentativa de fazer com que os cuidados que os familiares direcionavam a seus entes ocorresse de uma forma específica, com aplicação regular da medicação, participação das atividades do CAPS II, presença nas consultas e demais recomendações que a instituição faz aos usuários e familiares.

Outro ponto importante que os técnicos fomentam nesse espaço é a de uma postura moralmente neutra, mas eticamente comprometida para com a doença mental. Assim, por diversas vezes surgiam alguns debates entre os familiares se os comportamentos que os usuários apresentavam seria resultado de alguma “sem-vergonhice” ou se seria doença. Nesse momento, os técnicos tentavam intervir, explicando que a aquilo que parecia uma falha moral dos usuários – desatenção quanto a regras domésticas, xingos, etc. – era na verdade sintoma de uma doença, e por isso algo que se deveria ter uma postura moralmente neutra, como se faria com doenças crônicas fisiológicas, como a diabetes ou pressão alta. Ainda assim, exigia-se uma postura eticamente compromissada com a terapêutica oferecida na instituição, o que consistia em relatar os todos os sintomas e demais informações do usuário que fossem entendidas como relevantes à equipe; oferecer a medicação regularmente para a prevenção do surto; comparecer a instituição de modo regular, conforme previamente acordado; ter uma postura paciente para com o usuário; além de oferecer constantes *estímulos* para que os usuários do CAPS II voltem à vida ativa.

Geralmente quando esta postura moralmente neutra era colocada em questão pela família, os técnicos interviam diretamente, contestando ou problematizando, ou então, pediam a algum dos presentes para que falassem de suas experiências pessoais no cuidado. Por exemplo, durante o trabalho de campo presenciei uma situação onde um dos familiares presentes dizia que o problema era “uma mistura de loucura com sem-vergonhice” por parte do usuário da instituição, já que ele sabia que se caso não cumprisse suas obrigações com a casa – como limpar a sujeira que fez -, alguém faria. Além disso, disse que seria estranho, ele, enquanto irmão mais novo do usuário, dar “remédio na boca de um velho” que era o irmão mais velho.

Essa orientação dos técnicos se refletia na forma como os familiares dos usuários lidavam com seus parentes dentro do contexto familiar, reproduzindo a dimensão “pedagógica” presente nas práticas e discursos dos técnicos do CAPS. Desse modo, quando ocorriam conflitos em relação ao comportamento do usuário, muitas vezes os familiares que frequentavam a instituição tomavam para si o papel de mediadores, dialogando com outros familiares do usuário que não participavam das reuniões, procurando informá-los sobre o que seria doença mental e como deveriam agir em relação ao usuário. Não raro, os familiares dos usuários presentes no grupo de famílias falavam de que algum outro começou a “entender também” a situação, deixando de pensar que era “sem-vergonhice”.

Percebi que os técnicos tentavam constantemente traduzir os discursos dos familiares sobre o que era doença mental para seus repertórios técnicos, ao mesmo tempo em que tentavam diminuir a importância da experiência religiosa sobre a doença mental; por outro lado, os familiares traziam suas experiências cotidianas com os usuários, perguntavam sobre como poderia se entender determinado comportamento.

Montero, para pensar estatuto contemporâneo da diferença – no sentido antropológico do termo –, irá partir daquilo que denomina como interpenetração de civilizações (Montero, 2005, p. 25), ou seja, o processo de convergência entre horizontes simbólicos de dois grupos que coexistem em um mesmo universo de relações. Para isso, a autora escolhe como objeto de estudo as missões jesuítas, dado que, por sua própria condição de operacionalização, revela um momento histórico em que houve contato efetivo entre dois coletivos sociais diferentes, os jesuítas e as populações indígenas no Brasil. Segundo Montero, nota-se que neste encontro foram produzidas estratégias de demarcação simbólica das formas de pertença e de construção da alteridade, tanto pelos missionários que procuram incorporar às populações nativas às relações coloniais, quanto por parte dos indígenas, que também tentavam incorporar a situação de contato para seus repertórios locais. Pois assim, para dar conta das lógicas práticas investidas na construção de sentido compartilhado entre esses grupos, Montero irá referir-se ao conceito de mediação intercultural.

O conceito de mediação intercultural alude para as formas compartilhadas de construção de sentido, como aponta Montero: “A ênfase se põe, pois, nas lógicas práticas investidas nessas relações e em seu modo de agenciar os sentidos para produzir um acordo circunstancial sobre a ordem do mundo cujo formato não pode ser antecipado de antemão” (MONTERO, 2005, p.23). Assim, fazendo referência a Bourdieu, Montero refere-se à noção de poder simbólico enquanto categoria analítica para se pensar as relações entre construções de linguagem e a realidade sociais: as nomeações e classificações que surgem desses encontros entre agentes sociais tem uma intenção performativa, ou seja, mais do que fabricar uma representação que é externa ao objeto representado, esses acordos sobre os sentidos do mundo produzem realidades sociopolíticas específicas.

Deste modo, a mediação intercultural – enquanto práticas de mediação de agentes oriundos de universos simbólicos distintos - no CAPS II de Araraquara insere-se nas estratégias da instituição para aproximar do projeto terapêutico os familiares dos usuários, sem que os mesmos descumpram com o que foi acordado. Assim, por exemplo, as concepções religiosas que são relatadas pelos técnicos como um dos maiores entraves à terapêutica do CAPS é incorporada, na prática do grupo de familiares, enquanto elemento pertinente ao tratamento, mas que não pode adquirir centralidade mediante os aspectos

médicos e psicossociais. Logo, não raro se via os técnicos dizerem durante os grupos que o problema não estaria na existência de práticas religiosas para cuidado da doença, mas sim, quando estas assumiam um papel central no tratamento, o que frequentemente envolvia não usar mais as medicações recomendadas.

Portanto, o esforço das ações dos técnicos sobre os familiares direciona-se para os significados do que é cuidar: procura-se a todo o momento inculcar aos familiares que as atividades da instituição têm finalidade terapêutica, que devem ser cumpridas para que os usuários melhorem seu estado de saúde. Nesse sentido, procura-se acolher as preocupações dos familiares sobre o tratamento promovido, explicando os “porquês” de cada atividade.

## **AS FAMÍLIAS DO CAPS II DE ARARAQUARA - ENTREVISTAS**

Para dar continuidade à pesquisa e tentar perceber como o projeto ético-político do CAPS II afetava os familiares que eram chamados a participar da instituição, realizei entrevistas com os mesmos. Para que eu tivesse uma noção maior das condições materiais e sociais de existências desses familiares, decidi realizar entrevistas com essas mães em seus respectivos domicílios, em horários previamente marcados. Inicialmente, entrevistei os familiares para escutar suas histórias de vida e como haviam chegado até o CAPS II.

## **O CUIDADO E A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA**

Ângela<sup>6</sup> é mãe de Pedro<sup>7</sup>, e quando havia em uma assembleia que chamaria pessoas para participar de entrevistas, a mesma se predispôs a contar sua história para mim. Após conversarmos por telefone, fui à sua casa em uma quinta-feira, dia 05 de abril de 2018. Conversamos por quase 3 horas, onde ela inicialmente me contou sua história de vida, como era sua vida na cidade em que residiu anteriormente – o Guarujá – e como havia chegado até Araraquara. Muito receptiva, fui convidado a ir uma segunda vez em sua casa, o que ocorreu no dia 12 de Abril de 2018, onde foi abordado mais precisamente sua passagem pelo CAPS II de Araraquara e o que pensava sobre o tratamento oferecido pela instituição – o que não excluiu as questões de nosso primeiro encontro, como será desenvolvido posteriormente.

Para a realização da entrevista, ficamos na cozinha de sua casa. Expliquei, de forma resumida, o que eu fazia e o que pretendia com a entrevista. Começando a gravação, lhe

---

<sup>6</sup> Nome trocado

<sup>7</sup> Nome trocado

mostrei o Termo de Compromisso Livre e Esclarecido (TCLE) e fui explicando item por item do termo, quais seriam suas garantias, os chamados riscos da pesquisa e qual seria a participação dela na mesma.

Ângela me contou que Pedro é o filho mais velho de três que teve em um primeiro relacionamento. Segundo ela, desde os oito anos de idade o pai de Pedro lhe dava bebidas alcoólicas, para que o filho “virasse macho”. Em 1994, uma prima, sabendo de sua situação, chamou-a para morar com outro primo em Sergipe. Entretanto, soube da situação do ex-marido na antiga cidade e decidiu voltar. Diz que a situação chegou ao ponto extremo quando, em um aniversário, o marido agredia o filho e, na tentativa de apartar a briga, acabou sendo agredida. Quando isso ocorreu, decidiu que não aguentaria mais aquilo, acabando por se separar do marido e indo morar com uma prima.

Percebi que a história do cuidado de Ângela para com Pedro marcava-se exatamente por sua condição de pobreza material e por sua condição de gênero: por um lado, era a responsável pelo cuidado do filho, quem despendia grande parte de suas energias e tempo; por outro lado, das histórias que me relatou, a condição de mulher e mãe era aquilo que a motivava para o cuidado, uma vez que via como um dever materno que não deveria ser abandonado – “A mãe nunca abandona”. Ao mesmo tempo, relata que a maior violência que sofreu foi justamente a do companheiro afetivo que teve após a separação do marido. Segundo ela, justamente por este último ajudá-la a buscar o filho quando o mesmo sumiu de casa e ter uma postura compreensiva em relação ao comportamento complicado do filho, acreditou que o parceiro pudesse vir a ajuda-la. Entretanto, quando chegaram à Araraquara – cidade natal do companheiro – o mesmo mudou completamente de comportamento: lhe agrediu e a ofendeu com xingamentos misóginos, questionando-a sobre qual seria sua real condição de mulher uma vez que mais se dedicava ao cuidado do filho do que do companheiro.

Pela forma que me relatou, percebi que sua grande mágoa foi justamente o fato dessa traição: após ter sofrido todas as amarguras do primeiro relacionamento, a mudança repentina de conduta do companheiro a fazia questionar o porquê de haver se arriscado a entrar outro relacionamento, e mais ainda, em outro relacionamento abusivo.

Sua história remete justamente ao contrário do que (BIEHL, 2008, p. 429) diz sobre Catarina, mulher com problemas de saúde abandonada em um asilo. Se no caso apresentado por Biehl Catarina é abandonada pela família devido ao excesso de cuidados requeridos, neste caso a mãe é quem abandona sua vida para cuidar do filho, passando a existir em função dos cuidados dele.

## O CUIDADO E AS DROGAS: FERNANDA E CAIO

Caio<sup>8</sup>, filho de Fernanda<sup>9</sup>, estava há três meses em tratamento no CAPS II de Araraquara. Desde então, Fernanda tinha começado a ir aos grupos de família, e sempre estava em contato com a instituição, participando das consultas e reuniões.

Devido a sua postura ativa no grupo de famílias, contando sua história de vida e de opinar na maioria das discussões presentes, sempre colocando o quanto sua vida havia mudado com a crise psicótica do filho, decidi convidá-la para uma entrevista, para me aprofundar em como haviam chegado ao CAPS II e o que esperava do tratamento do filho na instituição.

Segundo me contou, morava em Taubaté com seu marido e três filhos (Caio, e suas duas irmãs mais novas). Em 2016, o filho mais velho veio para Araraquara para cursar Direito em uma faculdade privada na cidade, passando a residir na casa da avó, mãe de Fernanda. Entretanto, na semana do carnaval de 2018, conforme me contou em entrevista, Caio saiu durante uma sexta-feira, voltando apenas na segunda-feira para a casa da avó. Quando chegou, apresentava um fala desconexa e mórbida – dizendo repetidas vezes que a mãe iria morrer logo -, da forma que isso motivou Fernanda e o restante de toda a família – sua mãe, seu pai e sua irmã que reside em Araraquara – a levarem o filho a um médico particular. Inicialmente com os familiares próximos tendo por intenção internar o rapaz em uma clínica para reabilitação para usuários de drogas, por intermédio de uma prima de seu ex-marido descobriu a existência do CAPS II em Araraquara, o que fez com que buscasse a instituição para o tratamento de seu filho.

Devido ao estado de saúde mental de Caio, saiu da cidade onde residia para ficar uma semana no cuidado do filho, na casa de sua mãe. Entretanto, desde então passou a residir na casa da mãe, abandonando emprego e deixando a filha do segundo relacionamento aos cuidados do pai – algo relatado diversas vezes durante os grupos de família. Desde então, tornou-se a familiar responsável pelos cuidados do filho, dando a medicação diariamente, comparecendo às reuniões do grupo de famílias e indo às consultas com a psiquiatra.

Mesmo sendo a familiar responsável pelo tratamento no CAPS II, Fernanda – durante nossas conversas – se referia a um “nós” ou “a gente” para falar o que pensava sobre o atual estado de saúde do filho. Quando perguntada sobre o quem era esse “nós” me respondeu que era sua mãe, seu pai, e suas irmãs, aqueles com quem discutia recorrentemente sobre o que deveriam fazer – pois agem em conjunto –, quais teriam sido as causas do surto e qual a melhor forma de cuidar do rapaz. Assim, por exemplo,

---

<sup>8</sup> Nome trocado

<sup>9</sup> Nome trocado

me disse que a ideia de que o uso de drogas é o principal elemento responsável por desencadear o surto não é algo pensando por ela apenas, mas debatido em meio a outros familiares. Entretanto, em algumas das decisões optou por não ceder aos desígnios da família, como durante a fase inicial do chamado surto em que se opôs a internar o filho, decidindo ficar em Araraquara para cuidar dele.

## CONSIDERAÇÕES

As ações dos técnicos do CAPS II de Araraquara têm por intuito incluir os familiares nas práticas institucionais, de modo que este façam parte do projeto terapêutico e político promovido pela instituição. Para isso, procuram mediar os significados e as representações que os familiares dos usuários trazem sobre o que é doença mental e como deve ser esse cuidado, procurando diferenciar a *doença mental*, enquanto categoria veiculada pela instituição, da categoria de *sem-vergonhice*, utilizada pelos familiares para se referir a uma característica moral daqueles que não querem cumprir para com suas obrigações cotidianas, ou de outras formas de valoração moral da conduta dos usuários da instituição.

Entretanto, enquanto *familiares*, aqueles que têm relações de parentesco para com os usuários da instituição formam um grupo um tanto heterogêneo, seja quanto a práticas mobilizadas para cuidar do usuário assim como as teorias próprias que elaboram para tentar entender o que seus parentes têm. Apesar disso, frequentemente se observa que as famílias eram originárias dos estratos mais economicamente carentes da cidade, o que mesmo assim não resulta em concepções iguais ou similares sobre o que é a doença mental ou qual a sua causa e melhor tratamento.

Compreender o que os levou até aquele espaço revela-se como uma dimensão sempre presentes das falas e preocupações dos familiares, de modo a enunciarem sentimentos de culpa em relação a algo que poderia ser feito para impedir que tal situação acontecesse; ou então, apresenta-se uma análise da história de vida daquele que é considerado doente, remetendo o que entendem por um comportamento desequilibrado como resultado de um episódio traumático vivido em especial no contexto familiar, mas que também pode decorrer de alguma vivência no mundo do trabalho. Em muitos desses casos, a passagem pelo CAPS aparece nos discursos destes familiares como uma tentativa de “consertar” ou “remediar” uma situação passada, em que, caso houvesse apoio ou mudança de alguma conduta, não estariam familiar e usuário onde estão hoje. Os técnicos da instituição, em diversos desses momentos, dizem que não há “culpados” capazes de serem responsabilizados por esta ou aquela situação em específico. Ainda assim, apontam que participar ativamente do tratamento, aplicando a medicação, fornecendo os chamados estímulos, participando das consultas e das demais atividades propostas pode vir a melhorar a condição do usuário.

Nervoso, cabeça ruim e mal da cabeça eram categorias que os familiares usavam de forma constante para se referir a dimensão da experiência da interioridade, algo de certo modo próximo daquilo que é conceitualizado como subjetividade. Como aponta (Cardoso, 1999, p. 205), estes conceitos não podem ser reduzidos a neuroses ou psicoses – utilizados geralmente pelos técnicos da instituição para classificar os transtornos psíquicos dos usuários –, pois remetem a contexto socioculturais específicos, ligados a determinadas concepções de mente e saúde. Entretanto, dado a necessidade dos familiares de acesso aos recursos médicos – terapias, medicamentos, aconselhamento psicológico –, econômicos – benefícios da seguridade social, aposentadorias ou afastamentos –, sociais – passe de ônibus para quem é portador de transtorno psíquico – e políticos – possibilidade de reelaboração das forças existentes no contexto familiar e da vizinhança – faziam com que existisse um esforço de mediar os saberes e a experiência pessoal para com os transtornos psíquicos com os saberes e práticas fomentadas pela instituição.

Ainda assim, também se mostra necessário considerar que é parte importante desta participação a possibilidade, em uma instituição de saúde, de reelaboração da vivência do processo de adoecimento familiar onde se pode entrar em contato com histórias de vida próximas às suas, discutir sobre suas emoções e como o adoecimento mudou suas condições de existência.

Percebe-se que a instituição espera que os familiares dos usuários cooperem com informações sobre os usuários e suas histórias de vida. Se como apontou (Sartori, 2010, p.56) sobre o CAPS III em Campinas, neste tipo de serviço psicossocial constantemente se produz um saber sobre o usuário, que circula entre os técnicos, no CAPS II de Araraquara os familiares são chamados a participar deste processo mediante os contatos com a instituição, enquanto atores necessários para a construção e atualização de seus saberes sobre aqueles que se utilizam de seus serviços. Desta forma, espera-se que tudo aquilo que envolver a saúde do usuário seja repassado à instituição para que possam reavaliar suas ações ou mantê-las, refinando o saber produzido sobre o usuário. Neste sentido, a incorporação dos familiares ao projeto terapêutico permite que a instituição mantenha determinado controle de como o usuário é e age fora dela, em especial sobre o que o mesmo faz em relação ao projeto terapêutico desenvolvido no CAPS quando não está sob sua tutela.

Portanto, aponta-se que as populações atendidas pelo CAPS II de Araraquara enquanto *familiares* dos usuários constituem uma população heterogênea, o que resulta em apropriações diversas dos repertórios ético-políticos fomentados pelos profissionais. Deste modo, enquanto processo de mediação intercultural, as práticas, discursos e representações veiculadas na instituição são constituídas na forma de consensos circunstanciais sobre o que é doença mental e os modos de funcionamento da subjetividade, apropriados conforme as particularidades de cada grupo social que é atendido pela instituição. Entretanto,

como os chamados *familiares* constituem um grupo heterogêneo, a apropriação do que é construído na instituição se dá de modo diferenciado, conforme as possibilidades de cada uma dessas famílias. Nesse sentido, replicar o que é transmitido no CAPS II envolve desejos, condições sociais, familiares e econômicas. Este ponto torna-se mais claro quando se nota que existem famílias que prontamente incorporam o que é exigido pela instituição – presença nas atividades, aplicação estrita da medicação, oferta dos chamados *estímulos* – e outras que não, muitas vezes as chamadas “família que não cuidam”. Deste ponto, a coexistência de *cuidados* diferentes entre os diversos familiares fazia com que alguns apontassem a necessidade de seguir as regras da instituição ou sugerissem uma mudança de conduta em relação ao usuário, durante a realização dos grupos.

## REFERÊNCIAS

- BIEHL, João. Antropologia do Devir: Psicofármacos – Abandono Social – Desejo. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 413-449, jan. 2008. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27285/29057>>. Acesso em: 29 julho de 2018.
- BRASIL, Ministério da Saúde. Saúde Mental no SUS: os Centros de Atenção Psicossocial. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: <[http://www.ccs.saude.gov.br/saude\\_mental/pdf/sm\\_sus.pdf](http://www.ccs.saude.gov.br/saude_mental/pdf/sm_sus.pdf)>. Acesso em: 14 de maio 2015.
- CARDOSO, Marina Denise. Médicos e Clientela: da assistência psiquiátrica à comunidade. São Carlos: Editora UFSCar, 1999.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal 2000.
- LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: Difel, 1984.
- MATEUS, Mário Dinis (Org.). Políticas de Saúde Mental. São Paulo: Instituto de Saúde, 2013.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Contribuições da Antropologia para pensar e fazer saúde. IN: CAMPOS, G. W. D. S. et al. Tratado de saúde coletiva. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- MONTERO, Paula. Da Doença à Desordem. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MONTERO, Paula. Introdução – Missionários, Índios e Mediação Cultural; Capítulo 1 – Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p.9-66.
- PRADO, Luiz Ricardo de Souza. Se for karma vai pagar com remédio: representações de doença mental nos centros de atenção psicossocial em Araraquara. UNESP – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2017. (Monografia)
- SARTORY, Lecy. O Manejo da Cidadania em um Centro de Atenção Psicossocial. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). 177 f. – Universidade Federal de São Carlos

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## MITOS E RITOS DOS MUNDOS ÁRABES E INDÍGENAS: A DANÇA COMO UM OÁSIS DE REAFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES

*Luiza Angélica Oliveira Guglielmini*<sup>1</sup>

Universidade Federal do Amazonas

*Romy Guimarães Cabral*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Amazonas

### *Abstract*

The article “Myths and Rites of the Arab and Indigenous Worlds: dance as an oasis of reaffirmation of identities”. Intertwined paths, lives, cultures, is an exercise in fellowship. Above all, an alliance that contains ethical, ethical, political, and practical dimensions. It is a continuous construction, a seam of worlds, and as a shaman, it is a gathering of knowledge, perceptions, of all possible information, in its most varied versions, without reducing them, but enlarging them, in a multiplicity of experiments. So, it is an oasis in the Arab world, a point in the arid desert, pleasant and fertile, where there is shelter, food, permeated by music, dance and orality daily, all passed through the generations. In the Amazon context, it is possible to say that an oasis can turn to the situation of manifestations of shelter, organizational and cultural (ritual), arousing the most varied complexities, with the vitality appropriate to music, the preparation of the body for the ritual flow of representation in dance. An euphoria that mixes learning and emotions, pure enchantment in an extraordinary ethnic immersion, which has in deeply rooted attire, adornments and ornaments, feelings of pleasure-perceptions of the incessant interweaving of worlds, distinct in their origins and conceptions, but here, of the commune in essence - Arab and Indigenous. Thus, strong and simultaneously fluid ethnic boundaries, both for indigenous peoples and Arab peoples, in this essay, unite and harmonize the sounds of contemporary life, in which it points to identifications and reaffirmation of identity in an Amazonian urban context.

Keywords: intersections; indigenous and Arab peoples, myths and rituals.

### *Resumo*

O artigo “Mitos e Ritos dos Mundos Árabe e Indígena: a dança como um oásis de reafirmação de identidades”. Caminhos entrelaçados, vidas, culturas, é um exercício na irmandade. Acima de

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS-DAN/UFAM). Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia com ênfase em Política e Gestão Ambiental (PPGCASA/UFAM). Especialista em Turismo e Gestão Territorial (DEGEO/UFAM). Licenciada e Bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (DEGEO/UFAM). Contato: luiza.guglielmini@gmail.com

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS-DAN/UFAM). Mestre em Educação (PPGE-FACED/UFAM) Especialista em Gestão em Etnodesenvolvimento (Fundação Ford/Museu Nacional/UFAM). Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas (FACED/UFAM). Contato: romyranna@gmail.com

tudo, uma aliança que contém dimensões étnicas, éticas, políticas e práticas. É uma construção contínua, uma costura de mundos, e como um xamã, é uma reunião de conhecimento, percepções, de toda a informação possível, em suas versões mais variadas, sem reduzi-los, mas ampliando-os, em uma multiplicidade de experimentos. Assim, é um oásis no mundo árabe, um ponto no deserto árido, agradável e fértil, onde há abrigo, comida e diariamente, permeado pela música, dança e oralidade, tudo passou através das gerações. No contexto amazônico, é possível dizer que um oásis pode voltar-se para a situação de manifestações de abrigo, organizacional e cultural (ritual), despertando as mais variadas complexidades, com a vitalidade adequada à música, a preparação do corpo para o fluxo ritual de representação na dança. Uma euforia que mistura a aprendizagem e as emoções, puro encanto em uma extraordinária imersão étnica, que tem nas indumentárias, adornos e ornamentos, profundamente enraizados, sentimentos de prazer-percepções do incessante entrelaçamento de mundos, distintos em suas origens e concepções, mas aqui, da comuna em essência - Árabe e Indígena. Assim, os limites étnicos fortes e simultaneamente fluidos, tanto para os povos indígenas como para os povos árabes, neste ensaio, unem e harmonizam os sons da vida contemporânea, em que esta aponta para identificações e reafirmações identitárias em contexto urbano amazônico.

Palavras-chave: intersecções; indígenas e árabes; mitos e ritos.

## INTRODUÇÃO

O presente ensaio é o resultado de um exercício antropológico que, de forma ousada, foi composto tendo como recorte de ancoragem os rituais de dança e expressões dos mundos indígenas e árabes, evidenciados nas atividades festivas e folclóricas realizadas na cidade de Manaus-Am. O Festival Marquesiano<sup>3</sup> foi o lugar escolhido para a composição antropológica deste artigo, onde, metaforicamente constitui-se, sob o olhar das pesquisadoras, como um oásis de interfaces e reafirmações identitárias, demarcadoras da diversidade étnica e cultural existentes no cenário amazônico.

Nesse entrelace e (des)lace, o mundo da comuna requer que estejamos imersos em suas ações, atitudes, e principalmente, nas escolhas de estar unidos, ainda que pelo universo da música e da dança, o que em toda e qualquer cultura designa momentos de confraternização. Considerando as etapas e relações conflitantes nesse processo.

Dantas (1999, p.12) *apud* Soares (2014, p.12), sublinhava nos encontros de orientação: “escrever sobre dança é uma outra forma de dançar”. Como alento, destaca-se a fala de Overing (1992, p. 89) ao discorrer sobre o trabalho de Nelson Goodman na Amazônia a respeito do Xamã como construtor, o qual já salientava que nosso conhecimento e percepções são constituídos por informações de diversas versões de mundo, que provém de várias ciências, de obras de pintores, de escritores, da execução de sinfonias e assim por diante, e que muitas vezes podem ser dramaticamente contrastantes, mas não são redutíveis, pois participam do processo do conhecer, e cabe a cada um fazer e refazer os

<sup>3</sup> Nome atribuído em razão do nome da “Escola Estadual de Tempo Integral Marquês de Santa Cruz”, criadora do evento.

mundos descritos de modos diversos, e é esta multiplicidade que nos permite conhecer, perceber, compreender e, portanto, experimentar “o mundo”, seja ele permeado de tradições árabes ou indígenas.

Adentrar nas incursões literárias sobre a dança, seja ela arabesa ou indígena, exige mais que dançar, verifica-se de modo decisivo a exigência da ‘consciência corporal’, tão solicitada nas salas de aula em cursos de dança, que aqui é empregada tal qual afirma Bakhtin (2003a, p.105) *apud* Reis & Zanella (2010, p.151), sentir-se por dentro, no sentido visceral dos efeitos do movimento sobre o corpo: músculos, ossos e articulações. Uma consciência sensível, cinestésica, relativa ao corpo interior, quando o eu vivencia a si próprio enquanto corpo exterior, constituindo-se em relação ao outro, e que também atua em bailarinos durante a improvisação, quando não há tempo para imaginar ou planejar mentalmente a sequência de passos na dança.

Esse exercício cultural é considerado aqui como um costurar de mundos, experiência que reúne conhecimentos, informação, percepções. E em ambas culturas (árabe e indígena), manifestações de abrigo, organizacional e cultural (ritual), despertando as mais variadas complexidades, com a vitalidade adequada à música, tendo a preparação do corpo para o fluxo ritual de representação na dança, pois é nisto que consiste a “ ‘eficácia da arte’ - se constituir nesta capacidade agentiva da forma, das imagens e objetos, que não necessita ser bela, mas deve agir sobre o mundo ao seu modo, e surtir seus efeitos” (LAGROU, 2009, p.31). Assim iniciamos essa caminhada no universo árabe e indígena, pelos vieses da dança, da música e das expressões e imersões corporais, enquanto possibilidade de entendimento e construto de registro.

Os árabes, de acordo com El-Moor (2013, p.2) fazem parte de um grupo de povos que aportaram no Brasil ao longo de quase dois séculos, trazendo diversas culturas estrangeiras e contribuindo para a construção de uma identidade nacional. Falar da cultura árabe no país, é segundo esta autora, fazer referência àqueles imigrantes – na sua maioria sírios e libaneses – que aqui desembarcaram a partir da segunda metade do século XIX, bem como é, reconhecer uma herança cultural que se instalou na forma de hábitos e costumes por meio dos portugueses e espanhóis após quase oito (8) séculos de influência islâmica na Península Ibérica.

Os indígenas, de forma histórica e inegável, aparecem no cenário brasileiro desde antes de sua “certificação de existência”, ilustrada e referendada por emissários da corte portuguesa desde o ano de 1500 do século XVI. De acordo com Pacheco de Oliveira (2016):

A conhecida pintura de Victor Meirelles, *A Primeira Missa no Brasil*, baseada na carta do escrivão da frota portuguesa, Pero Vaz de Caminha, retrata a chegada às costas do Brasil da frota de Pedro Álvares Cabral. Ela será saudada por Capistrano de Abreu (1931-1934) [1883], destacado historiador e intelectual influente, como legítima “certidão de nascimento do Brasil”.

[...] Se formos buscar nos arquivos coloniais imagens mais aproximadas do que poderia ser um tal “nascimento”, certamente a gravura de Jean-Baptiste Debret, colocada na capa deste livro, poderia ser muito mais sugestiva. A transformação da população autóctone, antes livre e autônoma, em subalterna, processo indissociavelmente violento e arbitrário, respondeu aos interesses econômicos dominantes, como a apropriação da terra e a obtenção de mão de obra, articulada com a consolidação da classe dirigente e de uma estrutura de governo. Ela não prescindiu jamais de um processo de genocídio – chamado de forma eufemística de “pacificação” – que correspondia à fabricação de um permanente estado de guerra que justificasse, na prática, a completa negação de quaisquer direitos à população autóctone. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 16.17).

Com base nessas históricas colocações, vê-se que a esse período o indígena era concebido pelos primeiros exploradores, como índios genéricos, sem pertencimento a um povo com língua e costumes próprios. À essa época seus rituais de organização social, expressão e celebrações eram considerados, pelos enviados da corte portuguesa, como indicadores de “fidalguia e naturalidade”, costumes que, em suas visões, eram apenas distintos dos costumes europeus (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 27).

Essas visões não contribuíam para o desenvolvimento e exploração econômicos tencionados pela coroa portuguesa, ao passo que logo se trabalhou no sentido da percepção de ver os povos indígenas como selvagens, perigosos e de práticas inconcebíveis, para a corte, como o canibalismo. Assim, esse imaginário foi incutido na memória brasileira, como bem se pode exemplificar, tendo como mostra, os livros de história usados nas escolas, que, em muito, continuam a contribuir para apresentar os povos indígenas como “populações primitivas, rudimentares e neolíticas” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 27).

Ainda segundo Pacheco de Oliveira (2016), no período da República, resgata-se a imagem do índio ideal, emblematicamente romantizado pela literatura brasileira. Este índio se encontra “nas regiões mais remotas do Brasil atual, numa espécie de coração ou núcleo da nacionalidade, no meio das florestas intocadas, que reproduzem a natureza do país antes do descobrimento”. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 28).

Em contraposição à essa imagem estereotipada de “ser índio”, as organizações, movimentos e representações indígenas e indigenistas, nos dias atuais, desenvolvem uma postura coerente e política, expressando suas identidades, diversidades e especificidades, através:

de elementos diacríticos de sua alteridade: as pinturas corporais, os adornos e os cocares [...]. As ações culturais e performances rituais deixam de ser um saber restrito aos mais velhos, e passam a envolver crescentemente os jovens e as mulheres, incorporando também contextos cotidianos, como as atividades escolares, as manifestações artísticas e as mobilizações políticas. (PACHECO DE OLIVEIRA<sup>4</sup>, 2016, p. 29).

<sup>4</sup> Ver Pacheco de Oliveira (2016) sobre as representações da presença indígena em cada contexto histórico brasileiro, delineado pelo teórico em cinco “regimes de memória” (p. 26-31).

Dessa forma, as representações indígenas vão ganhando espaço no contemporâneo cenário brasileiro. No recorte aqui pretendido, as danças e os rituais indígenas, inicialmente, refletiam o índio genérico e romantizado, através de festividades folclóricas apresentadas, em geral, nos meses de junho a agosto e em datas comemorativas escolares, como o Dia do Índio e Dia do Descobrimento do Brasil.

O exercício que por ora nos impomos, de estudar a dança como tomada de identidade, se ampara dentro da Antropologia no que Travassos (2007, p.196) destacou como fala de Blacking em 1973, reivindicando para a área, o estudo da estrutura e qualidade dos afetos entendidos como fenômenos simultaneamente internos, subjetivos e externos, comunicados a outros e capazes de exercer efeitos sobre a cognição e a ação na busca em explorar os vínculos entre mental e corporal, biológico e cultural, hemisférios direito e esquerdo do cérebro, comunicação verbal e não-verbal, habilidades inatas e adquiridas.

Percebe-se que tanto para os árabes quanto para os indígenas, a dança, antes de ser milenar e sagrada, pode ser entendida como uma linguagem de sobrevivência, resultado bem sucedido de expressão ritual e de “adaptação” longa e dolorosa, tal como apontam os estudos de Zemp (2013, p.31), que descreveu a música e a dança como um vetor poderoso de identidade e herança cultural de um povo, que pode ser compreendida através de múltiplas abordagens.

E não por acaso, aos que conseguem esse descortinar cultural, e aproximam-se na participação dos ritos, aprendem sobre suas cosmologias, sentem algo inexplicável, mas que de algum modo perpassa o lúdico e seu intenso transbordar na dança ritual. De modo que a admiração nos faz dar vazão aos desejos em participar, tal como Montardo (2009, p. 18) coloca sobre os Guarani: “vamos com o objetivo de aprender”.

Nessa composição, busca este o entendimento das danças e suas ritualísticas com maior poder de representação folclórica na cidade de Manaus/AM, e que terminam tendo como principal preocupação, reforçar o construto de identidade de seus respectivos povos representantes. O Festival Marquesiano<sup>5</sup> é o *lócus* investigativo nessa construção teórica, deste extraindo as danças indígenas e árabes, como importantes expressões de fortalecimento identitário em contexto manauense.

Dos povos árabes escolheu-se o estudo do Dabke, que em árabe significa “sapateado”, surgiu entre o Líbano e a Palestina, é uma dança folclórica muito comum no Oriente Médio. Trata-se de um ritmo de coreografias de grupo, pisadas de pés (ou *dabke*), aplausos

---

<sup>5</sup> O Festival Marquesiano foi criado no ano de 1972, pela Escola Estadual de Tempo Integral Marquês de Santa Cruz. Este ano de 2018, esteve em sua 46ª edição, com o tema “Ame a natureza e a cultura popular”. As apresentações artísticas e culturais contam, anualmente, com cerca de vinte (20) grupos de dança, além dos convidados especiais. Os grupos de dança são avaliados por comissão julgadora composta por artistas e profissionais renomados no Amazonas e no Brasil. Essa comissão, é levada a premiar, com troféus, os grupos concorrentes pela divisão de três categorias: regional, nacional e internacional.

e gritos. É tradicionalmente dançada também durante a primavera, e a estação chuvosa e em casamentos na época da colheita. É uma dança em que os participantes, homens e mulheres, estão em linha e executam os passos que o líder (Al-Lawaah) do grupo faz. É uma mistura de passos, sapateados e saltos, sendo as dançarinas alternadamente separadas, de mãos dadas ou de ombros, por isso requer energia e força, e assume a forma de um semicírculo, geralmente entre 6 e 15 dançarinos. (ZAIN, 2017).

Para Weiss (2013), uma possível teoria de sua origem (Dabke) é que talvez tenha sido uma necessidade, isto porque na antiguidade as casas eram construídas de pedra e argila com seus tetos de madeira, também em palha e argila. Eram colocados tirantes nos telhados e depois faziam uma camada de palha e lama com 50cm de espessura. Com o passar do tempo, esta camada se quebrava e ocorriam infiltrações da água de chuva dentro das casas, então o teto tinha que ser reparado. A maneira de repará-lo era umedecendo a argila e pisoteando-a; desta forma eram reparadas as rachaduras do telhado das casas. Um trabalho que envolvia muitas pessoas e muito tempo, por isso era realizado em grupos de vizinhos que se encontravam para ajudar uns aos outros. Então, eles se alinhavam, agarravam as mãos e avançavam um passo e pisoteavam, depois dava um passo à direita e pisoteavam novamente. Para evitar que o trabalho se tornasse monótono e cansativo, alguns cantavam poesias e dançavam ao ritmo delas, dando um passo à frente, um pisoteio e um passo à direita e outro pisoteio.

Com o passar do tempo, instrumentos de música foram adicionados às essas cantorias, originando assim a dança e a música do Dabke. Atualmente há uma variação da dança em um círculo, virando à direita, com as mãos agarradas, com um ou vários ponteiros que são chamados de “ras”, que em árabe significa cabeça.

De acordo com Karim Nagi (s/d) o dabke (também escrito Dabka, Dubki, Dabkeh, plural Dabkaat) é uma dança de grupo encontrada nos países árabes orientais. Realizada principalmente como uma dança de linha unisex, e é feito em festas de comunidades libanesas, sírias, jordanianas e palestinas. Uma versão também pode ser encontrada no Iraque, conhecido como Chobie. Há muitas performances de palco e teatro que mostram o Dabke como uma forma de protesto social não-violenta durante a guerra e conflitos. Em cenários sociais, os dançarinos dão as mãos, movendo-se em linhas e girando em círculos e semi círculo. É uma dança apreciada por todas as idades e ambos os sexos. Na cidade de Manaus, o Dabke palestino tem como principais representantes, no festival folclórico Marquesiano, a Cia El Fanoum e o Dabke libanês a Cia Al Karak.

Os estudos das danças do povo indígena Sateré-Mawé<sup>6</sup>, aqui em análise o Ritual da Tucandeira. Ritual de passagem, que mostra o crescimento do menino sateré até a fase

<sup>6</sup> O povo Sateré-Mawé, de língua Tupi. Habitante da Terra Indígena Andirá-Marau, ficou conhecido por essa nomenclatura devido a necessidade de junção de dois clãs (sateré: lagarta de fogo; Mawé: papagaio falante) pertencentes ao mesmo grupo e que, com as investidas opressoras do governo local e nacional, além dos missionários religiosos, uniram-se como estratégia de continuidade e perpetuação de seus rituais e língua originária.

adulta. Para completar a passagem o rapaz deve ter colocado as mãos na luva por vinte (20) vezes, no correr dos anos<sup>7</sup>. Essa é a preparação para o ser guerreiro, adulto capaz de conceber, manter e repassar os conhecimentos tradicionais sateré e a língua mãe para sua família.

A luva da tucandeira, assim chamada, é feita de teçume de palha, onde são colocadas cerca de duzentas (200) a quatrocentas (400) formigas, da espécie tocandira/tucandeira, colocadas uma a uma, com o ferrão para dentro. Essas formigas são conhecidas por picada fortemente dolorosa, mas que para o povo Sateré funciona, também, como uma espécie de vacina, capaz de fortalecê-los contra doenças variadas, dentre elas o reumatismo<sup>8</sup>.

A dança, no Ritual da Tucandeira, é executada pelos mais velhos, homens conhecedores de todo o processo, um cantor, seguido por outros e depois muitos homens. O(s) menino(s)/rapaz(es) escolhidos para a passagem de fase, são acompanhados/segurados por dois homens, um que canta e outro que vai entoando falas que provocam o menino a se encorajar, a ser homem durante e depois da participação no processo. Para adentrar ao ritual, o “escolhido” é preparado da seguinte forma: passam-lhe as mãos numa tintura de jenipapo e colocam-lhe adornos nas pernas – espécies de chocalhos - , na altura da panturrilha, e nos braços. Esses adornos funcionam dando ritmo à cantoria, além de aquecer o sangue para minimizar as dores, enquanto dançam, batendo com os pés no chão, geralmente a perna direita que dá a marcação forte e rítmica. Inicialmente, a dança inicia em formato de cobra, qual vai se movendo conforme juntam-se à esta outros participantes, hoje compondo-se também por mulheres e crianças, além de visitantes aceitos pelo povo como aliados.

O ritual da Tucandeira é realizado em festividades diversas, tanto pode ser realizado no final de uma colheita, como pode ser uma das atividades em alusão ao Dia do Índio e também para comemorar a finalização de conquistas, como a formação em nível superior de professores Sateré-Mawé<sup>9</sup>.

Esse ritual é um dos muitos rituais que são representados nas danças indígenas apresentadas em Manaus e em festivais renomados de dança no Brasil, onde as batidas fortes dos pés no chão, os sons dos chocalhos, a entonação das vozes e os passos da dança,

---

<sup>7</sup> Os registros aqui feitos, sobre o Ritual da Tucandeira e sobre o povo Sateré-Mawé, são resultado de pesquisas de campo realizadas nos anos de 2001-2013, nas Aldeias Nova Esperança, Vila Nova, Ponta Alegre e Vila Batista (esta localizada na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, terra Munduruku).

<sup>8</sup> Relato feito pelo cacique Antônio Tibúrcio, cacique local da Aldeia Vila Nova, situada no rio Marau, e cacique geral da Terra Indígena Andirá-Marau.

<sup>9</sup> Processos desenvolvidos desde o final dos anos 90 e meados de 2000, que iniciou com a formação no nível fundamental ao nível médio, através do Programa de Formação de Professores Indígenas, Projeto Pyra-Yawara, da Secretaria de Educação e Qualidade no Ensino (SEDUC/AM). Depois, com formação continuada nas graduações em licenciatura e bacharelado, por turmas específicas e/ou por sistemas de cotas ofertados pelas Universidade Federal do Amazonas (UFAM), pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM).

são folclorizados, permitindo que o imaginário da população, manauense e brasileira, generalizem essa representatividade de como é ser índio. Para o movimento e associações indígenas, essas manifestações, na atualidade, podem e devem contribuir para fortalecer o *ethos* cultural de cada povo indígena do território nacional, bem como de reafirmar suas lutas e existências.

Tanto o Dabke quanto a Dança da Tucandeira, aparecem nas coreografias, nas letras das músicas, nos acessórios, figurinos, indumentárias, pinturas e nos elementos de cada apresentação, tendo tal qual Marques (2011, p. 34) aponta, o corpo como canal de expressão, utilizando técnicas adequadas para despertar a energia psíquica que necessita fluir com o despertar criativo, com o propósito de concretizar, dar forma, ao que é intangível, difuso, desconhecido ou reprimido.

Ritualística esta que, ao ser desenvolvida, dá mais beleza às apresentações e no dia a dia em qualquer lugar que seja executada, ao ser permeada pela música, dança e oralidade através das gerações, fortalecem a identidade. Numa certa euforia, ressalta-se uma mistura de aprendizagem e emoções. Além do encanto visualmente proporcionado, o posicionamento político de reafirmação identitária, aparecem como uma extraordinária imersão étnica, que tem nos adornos e ornamentos profundamente enraizados, sentimentos de prazer e de pertença. Percepções de um incessante entrelaçamento de mundos, da comuna em essência, seja ele árabe ou índio.

Assim o objetivo geral deste ensaio foi analisar por meio do processo interpretativo da dança executada no cotidiano, a construção de eventuais bailarinos/dançarinos (termos utilizados aqui como sinônimos para designar aquele/a que pratica a dança), demonstrando por meio da pesquisa bibliográfica as diversas nuances dos estudos e pesquisas acadêmicas já realizadas, as suas facetas enquanto arte, sensibilizando quanto as suas múltiplas interpretações, discorrendo por fim na contextualização da experiência das autoras nas respectivas danças.

De modo que inicialmente nos propusemos a buscar e selecionar o material encontrado, separando e fichando os textos julgados mais relevantes, além de recorrer a anotações de aula e festivais já participados, verificaram-se vídeos, releeram-se textos trabalhados em sala de aula, o que denota que ao menos para este ensaio, o enfoque seja eminentemente descritivo.

Todavia conforme apontado por Montardo (2009, p. 22) apesar do foco do trabalho ser a dança, a música e o corpo surgem como elemento principal para o entendimento cultural. Isto porque a dança somente pode ser entendida propriamente nos contextos de uso e dos mundos conceituais de seus praticantes (BLACKING, 2013, p. 78), pois o corpo é um tema incontornável quando se pesquisa dança, por ser o veículo próprio dessa forma de expressão (XAVIER, 2006, p. 65).

## 1 A BUSCA DO INDIVIDUAL NO PREPARO DO COLETIVO: A TRADIÇÃO DO OUTRO NA ARTE DO APRENDER E ENSINAR

O corpo tem sensações que são vias de acesso ao inconsciente. Estas são precisamente algo que se cria na relação individual com o mundo, para além da percepção e do sentimento, quando uma sensação se produz no mapa dos sentidos, torna-se um signo que necessita ser decifrado (MARQUES, 2011, p. 23).

Tal como Xavier (2006, p. 65) relata, “inicie a prática da dança quando meu corpo não mais podia executar movimentos bruscos, saltos ou permanecer de cabeça para baixo”. E esse movimento foi um descobrir-se! A motivação da persistência vem a partir desta sensação, tal como a relatada por Montardo (2009, p. 50), de abrir, revelar, que remetem à noção do que já existe, mas que está sendo aberto, revelado, naquele exato momento para determinada pessoa.

Mas como bem disse Geertz (1997, p. 180), é importante buscar a raiz das formas ao que o autor chamou de “história social da imaginação”, isto é, na construção e desconstrução dos sistemas simbólicos, na medida em que indivíduos, ou grupos de indivíduos buscam fazer sentido da profusão de coisas que lhes acontece.

Para Blacking (2013, p.78.80), a música tal como a dança é vista como um sistema significativo pleno (signos) e uma linguagem de emoções (sentimentos), e deve ser estudada transculturalmente, através das ‘linguagens’ cotidianas em cada cultura. De acordo com Travassos (2007, p. 199) a inteligência musical agrega indivíduos em grupos, coordena ações e integra os hemisférios do cérebro. Isto adquire relevância, na medida em que aponta para os estudos de Seeger (2008, p.239) sobre a etnografia da música, que aponta para o registro escrito de como os sons são concebidos, criados, apreciados, e como influenciam em outros processos musicais e sociais, indivíduo e grupos.

Na academia de dança e nos ensaios em preparação para o festival, apurar o ouvido para a música, os passos das danças, tanto árabe quanto indígena, é solicitado como requisito para melhora do ritmo, do acompanhamento e discernimento dos instrumentos utilizados. E ainda que o foco do trabalho de sala de aula seja o corpo e os movimentos possíveis, os fundamentos históricos da dança são posteriormente sugeridos como pesquisa para melhor compreensão do ritmo, imprescindível para o entendimento da cultura, conforme Vidal & Silva (1992, p. 283), novamente aqui vai aparecer o universo dos sons e da afinidade que é preciso ter com a música:

O porto seguro, o manancial criativo da dança é a música. Este gênero de dança está vinculado à música em todos os aspectos, portanto, um trabalho que não oferece conhecimento e pesquisa das estruturas rítmicas e melódicas, está no mínimo pela metade. Assim sendo, recriações, teatralidade e artifícios cênicos

vêm sendo explorados e pode se utilizar deles para construir em sala de aula a atmosfera de criação expressiva interna. (CUNHA, 2010, p. 82).

É a partir da intimidade com a música, com os acessórios e os movimentos, que se permite o espelho cada vez mais, e observa a beleza do movimento projetado e passa a sentir-se cada vez mais seguro e feliz. E é essa relação com o espelho, com outro ausente, que ocupa a posição de contemplador da dança, que é muito utilizada em sala de aula de dança, pois assim é possível saber de antemão numa dança não coreografada, ou até mesmo no improvisado que vez ou outra é solicitado, como fazer ou não para ficar com os movimentos esteticamente melhores (REIS, 2007, p. 89).

Na vida agimos julgando-nos do ponto de vista dos outros, tentando compreender, levar em conta o que é transcendente à nossa própria consciência: levamos em conta o valor conferido ao nosso aspecto em função da impressão que ele pode causar em outrem. (...) Na vida, depois de vermos a nós mesmos pelos olhos de outro, sempre regressamos à nós mesmos; e o acontecimento último, aquele que parece-nos resumir o todo, realiza-se sempre nas categorias de nossa própria vida. (BAKHTIN, 1997, p.36.38).

Importa observar o que nos sinaliza Marques (2011, p.41-42) de que a dança pressupõe um trabalho com a emoção, seja no expectador como a de quem produz a obra, e este processo artístico é um caminho para transformações pessoais, uma vez que envolve além da técnica, a comunicação, a estética, a criatividade, a percepção e a atitude.

Por isso Trevisan (2000, p.107) aponta que além das técnicas de movimentos, quando se opta pela dança, é preciso buscar sentir como é bom dançar, demonstrar os sentimentos, saber improvisar, ter ritmo, simpatia, desenvoltura para palco, e somente assim conseguirá conquistar o público com a sua arte, sorriso e alegria, demonstrados através do completo conhecimento que se tem do próprio corpo.

A beleza dos acessórios que passamos a conhecer e ou a usar no cotidiano, fortalecem a relação com o espelho a cada dia. O que por vezes ocasiona tal como as sensações de Luísa descritas por Eça de Queiroz:

[...] Sentia um acréscimo de estima por si mesma, e parecia-lhe que entrava enfim numa existência superiormente interessante, onde cada hora tinha o seu encanto diferente, cada passo conduzia a um êxtase, e a alma se cobria de um luxo radioso de sensações! (...) Veio-lhe uma alegria: sentia-se ligeira, tinha dormido a noite de um sono são, contínuo, e todas as agitações, as impaciências dos dias passados pareciam ter-se dissipado naquele repouso. Foi-se ver ao espelho: achou a pele mais clara, mais fresca, e um enternecimento úmido no olhar. (QUEIRÓZ, 1878, p. 151).

Mas, importa salientar que os acessórios não por acaso estão para uso, que tanto nas danças árabes quanto nas indígenas, eles auxiliam na marcação e lembrança dos movimentos. Uma vez que o som deve ser unísono, ou seja, elas devem bater iguais,

no mesmo ritmo da música e é também assim, que sabemos quem está ou não fazendo o movimento corretamente.

E são essas ações físicas, provenientes de uma grande fonte interior de energia, pertencente ao ser como um todo, que impõe o grau de intensidade dos sentimentos e que na verdade comandam as manifestações do corpo, transformando seus gestos em um significado (MARQUES, 2011, p. 23).

Aqui vale lembrar as palavras de Schener (2011, p. 219) de que a compreensão da intensidade da performance, perpassa pela descoberta de como esta se constrói, acumula ou usa a monotonia; como ela atrai participantes ou intencionalmente os barra; como o espaço é projetado ou manipulado e finalmente de como o cenário ou roteiro é utilizado.

Uma vez que a arte vive nos homens e nas mulheres e são acionadas ao público por meio de processos especiais de interação, por ser um sistema modelar primário do pensamento humano, a música faz parte da infraestrutura humana, sendo o fazer musical um tipo especial de ação social que pode ter consequências importantes para outros tipos de ação social, tornando-se para além de reflexiva, gerativa, tanto como sistema cultural quanto como capacidade humana (BLACKING, 2007, p. 201-202).

E é por considerar a dança uma arte que recorremos a Domínguez (2011/2012, p. 272) que explica na história da arte, que o conceito de apropriação, em geral, é utilizado em sentido formal, significando basicamente a tomada de elementos de um contexto que se integra a outro, e nessa perspectiva de práticas de apropriação, tanto o objeto apropriado como o sujeito que se apropria se transformam.

Sendo a coreografia passada paulatinamente pelo (a) professor (a) coreógrafo (a), que a cria a partir dos movimentos aprendidos em sala de aula e em cima da memória muscular, de cada um dos (as) alunos (as), que irão compor cada coreografia a partir do seu nível. Após as repetições, quando já ocorre uma unidade quanto ao tempo da coreografia o estudo e a música, faz-se um vídeo da mesma para que seja possível ensaiar em casa.

E ocorre tal como nos fala Blacking (2007, p. 215) a respeito da compreensão intuitiva da música, esta é possível porque tanto os *performers* quanto ouvintes possuem, tal como os criadores de música, a mesma “competência” ou “inteligência” musical inata e por serem estes sentimentos parte essencial das atividades do corpo humano, eles acompanham as experiências de plenitude, satisfação e de bem-sucedida autorrealização.

A técnica do vídeo pode ser facilmente identificada como a antropofagia na dança de Mônica Dantas, utilizando-se do Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade (1928), para pensar a dança em sua tese de Doutorado, defendida em 2008 no Québec, na qual o corpo assimila movimentos, técnicas e digere-os revelando-os por meio de sua corporeidade (SOARES & DANTAS, 2013, p.5).

Acredita-se também, conforme os apontamentos de Bencardini (2002, p.141-142) que para “criar” a dança, é importante ter inspiração para fazê-lo. Para dançar, é necessário estar inspirada seja pelas emoções (amor, paixões, desejos, vingança, luxúria - emoções viscerais) pela técnica, capacidade quase mecânica de pôr o movimento certo no momento exato, através de um intenso esforço que adequa o físico, ou que a inspiração pode vir também, de um condicionamento, resultado do estudo constante para a realização do todo, ou ainda pode vir de um conteúdo devocional que gere o processo criativo. Esse é o que a autora chama de exercício da sensibilidade e que, muitas vezes, vem acompanhado da intuição.

E essa mesma intuição, auxilia e guia o trabalho, uma vez que quase sempre as apostilas de dança correspondem a movimentos soltos e explicações resumidas<sup>10</sup>. É nesse ritmo que nos chegamos às coreografias realizadas no Festival nas apresentações em festas, festivais, minicursos e mostras de dança.

E aqui fazemos como Cardoso (2013, p. 44) acerca de sua “Confabulação de estória sobre os espíritos dos pretos velhos”, transitamos por muitos caminhos que de um modo ou outro buscam executar a reflexão sobre narrativas, performance, cotidiano e história, ficção e etnografia, buscando relacionar e estabelecer entre estas coisas, a pretensão de tecer nossa própria narrativa.

E mesmo que possamos saber de todo arcabouço histórico a respeito da dança, terminamos por nos ver cultuando a força que reverencia o feminino, pois nos sentimos inebriadas por seu poder:

Um pensador sufista moderno chamado Burke descreveu em 1973: ‘Uma dança é definida como movimentos corporais ligados a um pensamento e a um som ou uma série de sons. Os movimentos desenvolvem o corpo, o pensamento concentra a mente e o som funde os dois e orienta-os em direção a uma consciência do contato divino que é chamada de ‘hal’ e significa ‘estado ou condição: o estado ou condição de estar em êxtase. Êxtase é uma condição física que permite que determinadas experiências interiores sejam sentidas e compreendidas; não é simplesmente um estado prazeroso, de super estimulação. O corpo é a fonte de experiência, é o canal através do qual a experiência passa. (BURKE, 1973 *apud* BENCARDINI, 2002, p.44).

Por alguns meses imersas nessa pesquisa, vimos as intensas marcações, passos, ritmos e cadências, em que o preparo físico se evidencia para além da dança, na academia de musculação, caminhadas, aulas de bike e pilates, situações que apontam um (des) envolver na dança.

---

<sup>10</sup> Material de estudo conferido com grupos de dança que participam do Festival Marquesiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tal como Xavier (2006, p. 16.20.61) este trabalho buscou inserir a dança no discurso acadêmico como uma manifestação artística que possibilite discussões e reflexões profundas, pois ainda que haja um crescente esforço em inseri-la no âmbito dos estudos das ciências humanas e das artes, as danças árabes e indígenas, em particular, ainda são tratadas superficialmente e de modo fragmentado, e é comum que a referência seja feita a conjuntos de pessoas, com discursos cristalizados, como se a coletividade fosse entendida por sua homogeneidade. Importa o alerta para a percepção das subjetividades que podem compor os conjuntos.

Por isso mesmo, é possível perceber as diversas possibilidades de pesquisa que partem da dança. Aqui optamos em discorrer sobre as experiências e descobertas que a dança nos trouxe, seja em relação a possibilidades de movimento em sala de aula, seja como motivação de pesquisa.

Reis (2012, p. 75-76) propõe para além, o estudo da Biodança, uma vez que parte das vivências estimulando o contato com as emoções e a genuína expressão, na qual a afetividade permeie o modo de ser de cada indivíduo, como um ato de cuidado.

A solicitação maior quando vamos a fundo nessa investigação, é tempo para que pesquisássemos grupos específicos com observação atenta para os movimentos de braço, perna, cabeça e seus respectivos estilos e especificidades, que são pontos centrais tanto nas danças árabes como nas danças indígenas – aqui encontramos a comuna. Para Borges (2015, p.23), assistir a vídeos de estilos diferentes, ainda que a princípio não haja identificação com nenhum, importa perceber a interpretação e a leitura musical da dança vista e aperfeiçoar a própria dança, bem como a compreensão dos ritmos, para que seja possível encontrar o próprio estilo, para que então, os coreógrafos e professores possam reinterpretar e adicionar aos passos das danças para o festival.

Tão importante quanto saber dos principais grupos que em nossa cidade transmitem parte da cultura de povos distintos, é buscar saber o que inspira a esses movimentos, quais os seus significados, enquanto uma prática local, ainda que transnacionalizada, tornada um fenômeno global.

Ao cogitar a possibilidade de aulas, confirmamos o que Borges (2015, p.22) orienta quando diz que o (a) bailarino (a) é capaz de traduzir a música de maneira tridimensional, através de seus movimentos, ao dominar os ritmos, tendo maior facilidade para criar suas próprias coreografias. Isto posto,

devido a música ser considerada portadora de poderes encantados em diversas culturas ao redor do mundo, e poder proporcionar transformações, seja na esfera mitológica ou ritualística, uma vez que ativa os atributos de resplandescência e radiância, deslocamentos e comunicações com divindades

e seres espirituais, atuando enquanto rituais diários, no sentido de trazer para perto dos corpos essa presença e interação, proporcionando alegria, saúde e beleza. (MONTARDO, 2009, p. 273).

Em todas as turmas de aula que estivemos, foi possível observar que as matriculadas em geral e mesmo as professoras, com exceção da proprietária da escola, não fazem da dança o ‘seu ganha pão’, estão e estiveram lá testando suas habilidades, descobriram suas possibilidades. Essas pessoas possuem outras ocupações, estudantes ou profissionais de diversas áreas, que garantem seu sustento, e fazem da dança seu hobby, primeiramente. Seguidamente, encontram afinidades de relações de pertencimento, seja com o grupo do bairro e até mesmo por vieses sociais e de relação identitária, em que descendentes podem demarcar suas raízes e/ou evidenciar essas raízes como existentes, através da corporificação da personagem.

Indico que dançam com graça, talvez por terem “almas de bailarinas(os)”, pois pensamos ser algo intuitivo também, pois o participante troca o ver pelo ouvir, tal como relata Montardo (2009, p. 254) ao referir-se a escuta no xamanismo Guarani, que esta é feita com o corpo, e somente se manifesta nos cantos e na dança que acompanha o escutar, afirmando a autora, que o sentir é consequência imediata desse escutar.

Segundo Pacheco de Oliveira (2016), quando discorre sobre a situação histórica dos povos indígenas no Brasil, mas aqui, suas colocações serão tomadas como parte da comuna em perceber as nuances de encontros das danças indígenas e árabes, nas quais:

A autorrepresentação instaura uma interlocução duradoura, cria um sujeito histórico e institui um projeto coletivo, se apoia em vozes e aromas locais, engendra muitas expectativas e possibilidades novas. Ela pode permitir tanto vislumbrar ou enunciar coisas não evidentes e não ditas, no contexto de sua criação, quanto recuperá-las pela memória muito tempo depois. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 10).

Assim, os limites étnicos fortes e simultaneamente fluidos, tanto para os povos indígenas como para os povos árabes, neste ensaio, unem e harmonizam os sons da vida contemporânea, em que a vida hesita na busca da reafirmação das identidades.

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail Mykhailovitch. *Estética da criação verbal*. Trad.: Maria Emsantina Galvão G. Pereira. Revisão da tradução Marina Appenzellerl. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Coleção Ensino Superior.

BENCARDINI, Patrícia. *Dança do Ventre: ciência e arte*. São Paulo: Textonovo, 2002.

BLACKING, John. *Música, cultura e experiência*. Trad.: André Kees de Moraes Schouten. Rev.: Daniela do Amaral Alfonsi, Paula Wolthers de Lorena Pires e Thaís Chang Waldman. São Paulo, 2007. Cadernos de Campo, n. 16, p. 1-304.

BORGES, Janaína Sampaio. *Ritmos Árabes: Manual de Estudo*. Pelotas, 2015. 68p. E-book disponibilizado por: Central Dança do Ventre. [www.centraldancadoventre.com.br/publicações](http://www.centraldancadoventre.com.br/publicações). Acesso em 19/8/2017.

CARDOSO, Vânia Z. Contar o passado, confabular o presente: performances narrativas, poéticas e as construções da história. In: *A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Santa Catarina: Editora da UFSC, 2013. Coleção Brasil Plural, p. 44-59.

CUNHA, Adriana Miranda da. *Reflexões sobre o ensino de Dança do Ventre: Laban e biomecânica como base para sistemas de aprendizagem*. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Artes Cênicas. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis: UDESC, 2010.

DOMÍNGUEZ, Maria Eugenia. *Irreverência e tradição em uma orquestra de tango: a versão como transgressão*. Revista Ilha, v.13, n.2. p. 269-288, 2011/2012.

EL-MOOR, Patrícia Dario. *Alimentação, memória e identidade: hábitos e tradições culinárias árabes no Brasil*. XVI Congresso Brasileiro de Sociologia de 10 a 13 de setembro de 2013, Salvador (BA). Grupo de Trabalho Memória e Patrimônio. Universidade de Brasília. 20p. Disponível em: [www.academia.edu/](http://www.academia.edu/). Acesso em abril/2015.

GEERTZ, Clifford. A arte como um sistema cultural. In: *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad.: Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LAGROU, Els. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

MARQUES, Luciene Barboza. *Dança do Ventre como Expressão Corporal*. Monografia para o Grau de Especialista no Curso de Arteterapia em Educação e Saúde. Universidade Cândido Mendes. Rio de Janeiro/ RJ: Faculdade Integrada AVM, 2011.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo: , 2009.

NAGI, Karim. *Stomps. Sticks. Spins: Arab Folk Dance with Karim Nagi*. Disponível em: [www.karimnagi.com/arabfolkdance/info/](http://www.karimnagi.com/arabfolkdance/info/). Acesso: 23 de junho de 2018.

OVERING, Joanna. O Xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. In: *Man (n.s.)*. Texto apresentado em Conferência ao IFCH/UNICAMP. Trad.: Nádia Farage. Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP. Abril de 1992. Vol. 25: 602-619.

QUEIROZ, Eça de. *O Primo Basílio*. Unversia: rede de universidades, rede de oportunidades. Obra de 1878. 392p. Disponível em <http://livros.universia.com.br>. Acesso em 17/08/2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nascimento do Brasil e outros Ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

REIS, Alice Casanova dos. *A Atividade Estética da Dança do Ventre*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Florianópolis, 2007. 145p.

\_\_\_\_\_. *A Dança da Vida: A Experiência Estética da Biodança*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia. São Paulo, 2012, 142p.

REIS, Alice Casanova dos & ZANELLA, Andréa Vieira. *A constituição do sujeito na atividade estética da dança do ventre*. Psicologia & Sociedade, 2010. 22(1), p. 149-156. Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso em 04/08/2015.

SALGUEIRO, Roberta da Rocha. *Um Longo Arabesco – corpo, subjetividade e transnacionalismo a partir da dança do ventre*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília, 2012. 191p.

SCHENER, Richard. *Pontos de Contato entre o Pensamento Antropológico e Teatral*. Trad.: Ana Letícia de Fiori. Rev.: John CowartDasey, Diana Paola Gómez Mateus. São Paulo, 2011. Cadernos de Campo, n. 20, p. 1-360.

SEEGER, Anthony. *Etnografia da música*. Trad.: Giovanni Cirino. Rev.: André-Kees de Moraes Schouten e José Glebson Vieira, 2008. Cadernos de Campo, n. 17, p. 1-348.

SOARES, Andréa C. Moraes. *Raqsel Jaci / Dança de Jaci: Híbridação por Antropofagia entre a Dança do Ventre e a prática de Eva Schul*. Memorial parcial para o Título de Mestre em Artes Cênicas. Porto Alegre/RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, 2014. 169p.

SOARES, Andréa Cristiane Moraes & DANTAS, Mônica Fagundes. *Conexões Contemporâneas: repensando a dança do ventre*. Anais do III Encontro Científico Nacional de Pesquisadores em Dança. Comitê Dança em Configurações Estéticas. Maio de 2013. Disponível em <http://portalanda.org.br/index.php/anais>. Acesso em 04/08/2015.

TRAVASSOS, Elizabeth. *John Blacking ou uma humanidade sonora e saudavelmente organizada*. São Paulo, 2007. Cadernos de Campo, n. 16, p.191-200.

TREVISAN, Claudia Simões. *Dança do Ventre: considerações sobre a sua história e o seu ensino*. Monografia de Graduação em Educação Física na modalidade Licenciatura. Faculdade de Educação Física. São Paulo: UNICAMP, 2000. 146p. Disponível em [www.bibliotecadigital.unicamp.br](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br). Acesso em: 04/08/2015.

VIDAL, Lux (org.); e SILVA, Aracy Lopes da. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In.: *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Editora da FAPESP, 1992.

WEISS, Philip. Turns out the dabke is an Israeli dance, according to The New York Times. In.: *Mondoweiss*. 4 de agosto de 2013. Disponível: <http://mondoweiss.net/2013/08/turns-out-the-dabke-is-an-israeli-dance-according-to-the-new-york-times/>. Acesso: 23 de junho de 2018.

XAVIER, Cínthia Nepomuceno. *...5,6,7,∞... Do Oito ao Infinito: por uma dança sem ventre, performática, híbrida, impertinente*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Instituto de Artes. Programa de Pós-Graduação em Arte. Brasília, 2006. 120p.

ZAIN, Aziza. 5 coisas que você precisa saber sobre Dabke libanês. In.: *Belly Maníacas*. Disponível: [bellymaniacas.com/5-coisas-que-voce-precisa-saber-sobre-dabke-libanes/](http://bellymaniacas.com/5-coisas-que-voce-precisa-saber-sobre-dabke-libanes/). Acesso: 23 de junho de 2018.

ZEMP, Hugo. Para entrar na dança. In.: *Antropologia da Dança I*. Giselle Guilhon Antunes Camargo (org). Trad.: Maria Acselrad. Florianópolis: Insular, 2013. p.31-56.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## AS LINGUAGENS DO VÉU EM MANAUS/AM: O COBRIR-SE PARA REVELAR-SE

*Luiza Angélica Oliveira Guglielmini*<sup>1</sup>

Universidade Federal do Amazonas

*Romy Guimarães Cabral*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Amazonas

### *Abstract*

The research has the social historical character of the Arab migration, with linking subconscious: identity, culture, religion and gender, based on the theories of ethnicity. The Arabs define their borders with the language, a diacritic, legitimating the social subject to the linked group, and main category of belonging, which builds identity as a sociocultural process, and religion is the structuring factor. Palestinian Arab migration in Manaus points to gender as a historically constructed category on the difference of the sexes, and 'gives meaning' to this difference (Joan Scott, apud Grossi, 1998, p. 5). Although the Mosques are the locus of worship and regulation of everyday life, it is the place of decision-making, based on the universalist principle of Islam, ethnic spaces, even with balance between Brazilians, in Manaus does not consolidate itself as Islamic, religious per se, independent of Arabic. The veil used by women, as Espínola (2005, p.199-201) points out in Florianópolis, is of vital importance in the process of "Arabization", privileges ethnic identity and associates Arab being with being Muslim, although there are efforts to this dissociation. In Manaus, the junction of the cultural (Arab), the "ethnic" (Palestinian) with the "religious" (Islam), implies in the conception of Islam as axiomatic identity, accepting that one is facing a religion, defined among others situations through the quality passed in the root of birth, by the blood.

Keywords: migration; religion; identity; gender.

### *Resumo*

A pesquisa é de abordagem histórico-social, sobre a migração árabe, com ancoragem nos conceitos de: identidade, cultura, religião, gênero e etnicidade. Os árabes definem suas fronteiras com

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS-DAN/UFAM). Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia com ênfase em Política e Gestão Ambiental (PPGCASA/UFAM). Especialista em Turismo e Gestão Territorial (DEGEO/UFAM). Licenciada e Bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (DEGEO/UFAM). Contato: luiza.guglielmini@gmail.com

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS-DAN/UFAM). Mestre em Educação (PPGE-FACED/UFAM) Especialista em Gestão em Etnodesenvolvimento (Fundação Ford/Museu Nacional/UFAM). Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas (FACED/UFAM). Contato: romyranna@gmail.com

a língua originária, um diacrítico, legitimando o sujeito social ao grupo vinculado, principal categoria de pertença, que constrói a identidade enquanto processo sociocultural, sendo a religião o fator estruturante. A migração árabe palestina em Manaus aponta o gênero como categoria historicamente construída sobre a diferença dos sexos, e 'dá sentido' a essa diferença (Joan Scott, *apud* Grossi, 1998, p.5). Embora as Mesquitas sejam o lócus de adoração e regulação da vida cotidiana, é o lugar de tomada de decisão, pautadas pelo princípio universalista do Islã - espaços étnicos. A mesquita, mesmo sendo esse espaço de equilíbrio entre brasileiros, em Manaus não se consolida como islâmico, religioso *per se*, independente do árabe. O véu, usado pelas mulheres, tal como aponta Espínola (2005, p. 199-201), é de vital importância no processo de "arabização", pois privilegia a identidade étnica e associa o ser árabe ao ser muçulmano, ainda que hajam esforços para essa dissociação. Em Manaus, a junção do cultural (árabe), do "étnico" (palestino) com o "religioso" (Islã), implica na concepção do Islã como identidade axiomática, aceitando-se que se está diante de uma religião, definida dentre outras situações, através da qualidade passada na raiz de nascimento, pelo sangue.

Palavras-chave: migração; religião; identidade; gênero.

## INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora se apresenta, é uma abordagem de médio alcance. Tem como ponto de partida o conceito de migração, enseja um estudo exploratório do cotidiano, já que é a primeira vez que ocorre a aproximação com o grupo participante, enquanto informantes, na cidade de Manaus. Por tratar-se de uma pesquisa de abordagem histórico-social, sobre a migração árabe, esta é desenvolvida através dos conceitos de: identidade, cultura, religião e gênero.

Aponta a identidade étnica, como algo dinâmico, sempre se modificando, tal como discorre Hall (2005, p.48.58), para o qual as identidades não são coisas com as quais nascemos, mas formam-se no interior das representações, a partir da constituição de uma cultura nacional, enquanto comunidade "imaginada", em que visualizam-se: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança.

Por tratar-se de uma cultura que possui elementos religiosos marcantes, que redefinem-se no contexto da migração, pauta-se esta nas teorias da etnicidade. Ressaltando aqui o conceito de fronteira étnica estabelecida por Barth (1969), que auxilia a enxergar as particularidades, já que se faz na oposição com o outro. Isso importa na medida em que Hall (2005, p. 65) endossa que as identidades nacionais na contemporaneidade estão sendo deslocadas, vistas a partir do modo como as culturas nacionais contribuem para "costurar" as diferenças numa única identidade.

A fronteira, para Barth (BARTH, 2000, p. 26-27), é uma forma de organização social, baseada na atribuição de categorias que classificam as pessoas em funções de sua suposta origem, validada na interação social por seus signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT & ESTREIFF FERNART, 1998, p.141.-154), mas ainda assim, possui uma imagem positiva de sua relação com o contexto local amazônico.

Nesta mesma perspectiva, considera-se que os árabes, de acordo com El-Moor (2013, p.2): “fazem parte de um grupo de povos que aportaram no Brasil ao longo dos séculos, trazendo diversas culturas estrangeiras e contribuindo para a construção de uma identidade nacional”.

Assim, falar da cultura árabe no país é segundo a referida autora:

fazer referência àqueles imigrantes – na sua maioria sírios e libaneses – que aqui desembarcaram a partir da segunda metade do século XIX, bem como é, reconhecer uma herança cultural que se instalou na forma de hábitos e costumes por meio dos portugueses e espanhóis após quase 8 séculos de influência islâmica na Península Ibérica (EL-MOOR, 2013, p. 2).

Com características étnicas específicas, os árabes definem suas fronteiras, principalmente com o uso da língua, uma vez que a língua, como parte da cultura, legitima e situa o sujeito social ao grupo vinculado, agindo a língua como um diacrítico da identidade, um símbolo de identidade, tendo o elemento religioso como principal categoria de pertença. E esse sentido de pertencimento cultural, tal como apontado por Geertz (1973d, *apud* ORTNER, 2011, p.423), não é um sistema abstratamente ordenado, que derive sua lógica de princípios estruturais ocultos, ou de símbolos especiais que provêm as “chaves” para a sua coerência. Seu entendimento deriva muito mais da lógica da organização da ação, de pessoas operando a partir do seio de certas ordens institucionais, interpretando suas situações com vistas a agir coerentemente nelas. Assim, verifica-se o construto de identidade (parentesco) enquanto fator biológico, mas também como um processo sociocultural, que culmina com a religião enquanto fator estruturante.

Como questões norteadoras, a pesquisa naturalmente aponta para as que nos leva a pensar na noção de self (o eu para o eu mesmo), ou seja, como passamos a nos ver quando nos colocamos naquilo que vivemos. Como se colocar perante o mundo? De que modo pode-se compreender o indivíduo, os caminhos que o migrante escolheu para manter a sua humanidade, pois há indivíduos que não podem esconder a sua origem, porque seu rosto é um “fato social total”, como no caso dos árabes (ZANINI, 2017). Isso importa na medida que:

Na vida agimos julgando-nos do ponto de vista dos outros, tentando compreender, levar em conta o que é transcendente à nossa própria consciência: levamos em conta o valor conferido ao nosso aspecto em função da impressão que ele pode causar em outrem. (...) Na vida, depois de vermos a nós mesmos pelos olhos de outro, sempre regressamos a nós mesmos; e o acontecimento último, aquele que parece-nos resumir o todo, realiza-se sempre nas categorias de nossa própria vida (BAKHTIN, 1997, p. 36-38).

Martins (2005, p. 49) discorre que uma leitura atenta do Ensaio sobre a Dádiva demonstra que, ao definir a sociedade como um “fato social total”, Mauss compreendeu a

vida social como essencialmente um sistema de prestações e contra-prestações que obriga todos os membros da comunidade. Entendendo que essa obrigação não é absoluta na medida em que, na experiência concreta das práticas sociais, os membros da coletividade têm certa liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações.

Por tratar-se da migração árabe especificamente palestina para a cidade de Manaus, importa também apontar o gênero. Para Gonzalez (2015, p. 349), o conceito de gênero está imbricado, no Ocidente, à sexualidade, o que dificulta o entendimento no senso comum e se reflete nas preocupações da teoria feminista, ao se separar com a problemática da identidade de gênero e a sexualidade, marcada pela escolha do objeto de desejo. Todavia, no caso específico da pesquisa em questão, trata-se do gênero, enquanto categoria historicamente construída que não apenas se constrói sobre a diferença dos sexos, sobretudo, uma categoria que serve para ‘dar sentido’ a essa diferença (JOAN SCOTT, *apud* GROSSI, 1998, p.5).

De acordo com Geertz (1997, p.180), é importante buscar a raiz das formas, o que o autor chamou de “história social da imaginação”, isto é, se faz na construção e desconstrução dos sistemas simbólicos, na medida em que indivíduos ou grupos de indivíduos buscam fazer sentido à profusão de coisas que lhes acontece.

Então, sendo a religião um sistema de símbolos, a roupa auxilia no sentido de pertencimento e identidade, enquanto experiência, pois mesmo distante da terra sagrada, os árabes - muçulmanos, palestinos ou não -, praticam os cinco pilares de sua crença: a shahada ou profissão de fé do muçulmano- “Não há Deus, se não Deus, e o profeta Muhammad é seu mensageiro”; fazer cinco orações diárias; pagar o Zakat, a contribuição anual que equivale a 2,5% da renda e que pode ser convertida em doação, para manter a comunidade islâmica ou para manter alguma família humilde que se tenha convivência; fazer o jejum no mês do Ramadã e fazer o Hajj, se tiver condições físicas e financeiras (anotações de entrevista livre com Sr. IssaYacub, em 21/10/2015).

No caso para as mulheres muçulmanas, o véu segue como um símbolo do Islã, uma escolha religiosa, por carregar diversos significados, sendo usado para separar espaços e funções, para além do que aponta Espínola (2005, p. 194), qual afirma combinar de forma articulada dois pressupostos que se justapõem: o étnico (palestino) e o religioso (Islã). Aponta-se aqui o que aparece primeiro na demarcação com relação à sociedade local, em decorrência da presença do grupo de imigrantes que partilham de um mesmo pertencimento, o fator cultural, o ‘ser árabe’. As comunidades árabes em Manaus, e suas respectivas etnias, no caso dessa pesquisa: a palestina, bem como o professor religioso, o ‘ser muçulmano’, atuam como uma demarcação de identidade.

## AS LINGUAGENS DO VÉU

Há um rico referencial teórico sobre os possíveis significados desse véu (ver imagem 1) para a mulher muçulmana. Em Florianópolis, na tese de Cláudia Espínola, orientada pela Profa. Dra. Carmen Rial, um dos apontamentos da autora diante de sua amostragem etnográfica, é que “é a mulher quem decide diante de quem vai cobrir-se com o véu” (ESPÍNOLA, 2005, p. 205).

Participando de um grupo de estudos no site de relacionamento Facebook, chegou na caixa de discussão o folder intitulado “The Hijab: reflections by muslim women – O uso do véu: reflexões da mulher muçulmana”, (ver imagem 2), no qual há a descrição de que a palavra “Hijab” vem do árabe “hajabe” e significa ‘esconder da vista, ocultar’. Este, entre as mulheres no islamismo é um manifesto de liberdade: - um ato de obediência ao Criador; - um ato de honra e dignidade; - um ato de fé e crença; um ato de modéstia; - um ato de pureza; - um ato de justiça; um escudo de proteção.

Mernissi (1985) *apud* Espínola (2005, p. 204) relata que o *hijab* (véu) é tridimensional, sendo a primeira dimensão visual, usado para subtrair o olhar, uma vez que a raiz do verbo *hayaba* quer dizer esconder. A segunda dimensão é espacial, pois demarca uma fronteira, separa, estabelece um limite, e por fim a terceira dimensão, que é ética, pois trata do domínio do proibido, possuindo um caráter abstrato, pois denota um espaço oculto pelo véu, um espaço proibido. A palavra *hijab* também implica ocultar o poder, no caso de uma autoridade, ou ao contrário, o *hijab* sufi que impede o conhecimento do divino, ou ainda pode ser o uso anatômico da palavra, isto é, tudo que separa e protege, é um *hijab*, por exemplo, sobancelhas, diafragma, hímen.

No Islã, a base para a instituição do uso do véu se encontra narrado na Surata 33, Versículo 53 do Alcorão, revelada durante o ano 5 da hégira (627):

Ó Crentes, não entreis nas casas dos Profetas, salvo se tiverdes sido convidados a uma refeição, mas não aguardardes a sua preparação. Porém se fordes convidados, entrai, e quando tiverdes sido servidos, retirai-vos sem fazer colóquio familiar, porque isso molestaria o Profeta e este se envergonharia de vós; porém Deus não se envergonha da verdade. E se desejardes perguntar algo a elas (suas esposas), fazei-vos detrás das cortinas; isso será mais puro para os vossos corações e para os delas. Não vos é dado molestar o Mensageiro de Deus nem jamais desposar as suas esposas, depois dele, porque isso seria grave antes Deus.

O Alcorão é um livro arraigado na vida cotidiana do Profeta e sua comunidade, sendo esta considerada pelos especialistas o Versículo do Véu. Mas cabe o entendimento da passagem, já esclarecida por Mernissi (1985) *apud* Espínola (2005, p. 203):

O Profeta acabara de casar-se e estava impaciente para estar com sua nova esposa, sua prima Zaynab, mas não sabia como se desvencilhar do grupo de convidados pouco sensíveis à situação, que se demoravam para partir. Quando Anas B. Malik, um dos discípulos do Profeta percebeu que os convidados finalmente estavam saindo, o Profeta retornou a alcova nupcial, com um pé na alcova e outra fora, retirou a cortina (*hijab*) proferindo as palavras que o discípulo Anas escutou o Profeta murmurar, no momento em que puxava a cortina entre ele e a esposa, recitava os versos do véu, sendo o véu então considerado, uma resposta de Deus a comunidade de costumes grosseiros, ou seja, usado para proteger a intimidade do Profeta até mesmo de seu discípulo.

O véu também pode ser lido como uma fronteira que valoriza o respeito, e isso de fato termina por dividir o espaço muçulmano, daquilo que é público e do que é privado, ou do profano e do sagrado, não separa um homem e uma mulher, mas separa o que há entre dois homens, o pudor e o recato da mulher, do que é sagrado e profano. Isto porque na tradição islâmica, a mulher pode ser ativa sexualmente no casamento, ao contrário da tradição cristã, que propõe o ideal de mulher menos ativa que o homem.

Espínola (2005, p. 204) ao discorrer respeito da frase atribuída a Ali ibn Taleb, marido de Fátima, filha de Maomé e fundador da vertente xiita do Islã, retrata bem o que isso quer dizer: “- Deus todo Poderoso criou o desejo em dez partes, então deu nove partes às mulheres e uma aos homens”, propondo que essa noção de lascívia inerente à mulher, é controlada pela alcova, ou seja, seus artifícios e atributos devem estar em sintonia com aquele que a desposar, encorajando os jogos sexuais (proibindo apenas fazer sexo em pé ou com a cabeça voltada para Meca), cabendo aos homens satisfazer plenamente suas mulheres na terra, sendo o casamento algo a ser desfrutado pelo casal, homem e mulher.

Estudos focais de Webster (1984) para falar sobre o *hijab* enquanto um conceito chave do Islã, já que o véu desce do céu para cobrir as mulheres e separá-las dos homens nos espaços públicos, mas para garantir que não haja distorção desse espaço por conta de sua presença, sendo o véu assim, sinônimo de status social, bem como de segurança e proteção de sua intimidade, enquanto símbolo de aderência à fé e à crença islâmica. Também pode ser um meio de expressão, segundo Kasriel (1989), para as que possuem poucas oportunidades de comunicar-se, já que a forma de se vestir “fala” de uma imagem “tradicional”, perdendo o vestido comprido e o véu seu conteúdo (significado) para agir como forma (significante) (ESPÍNOLA, 2005, p.204-205).

O vestir termina por ser uma forma de comunicar e interagir, permeado de valores partilhados pelo grupo de forma automática, tal como a língua. Com as mudanças repentinas de viver e uma possível migração, o véu também representa uma atitude frente ao mundo do qual não se quer sair. Sendo então uma opção ideológica, o véu aqui possui poder simbólico de um Islã político, representado na esfera pública pela imagem da mulher coberta, e essa imagem vai estar relacionada não só como uma simples forma

de vestir-se, mas principalmente, como posicionamento individual em um dos mundos possíveis: o Ocidental ou o Islã.

O uso do véu neste contexto é visto como uma verdadeira prática do Islã no cotidiano. É o *habitus* de Bourdieu<sup>3</sup>, que está no corpo e se incorpora a práxis, pois diz respeito a sua reprodução, explicando as regularidades inerentes à prática social.

Goffman (2011, p.48) aponta que a vida social é ordenada justamente pela proteção restritiva que o indivíduo se impõe em ficar longe de lugares, tópicos e momentos em que não deseja, pelos riscos em ser depreciado, cooperando para salvar sua ‘fachada’, descobrindo o ganho que possui em não se arriscar. E nesse caso, a pessoa protege, defende e investe seus sentimentos, diz o autor, numa ideia de si. E ideias não são vulneráveis a fatos e coisas, mas a comunicações.

Entretanto, o véu na atualidade, também é visto como um acessório integrante do visual, compondo o que se costuma chamar de cultura de consumo, enquanto um resultado do processo de articulação com o ocidente, onde o véu de seda, rico em detalhes, bem elaborado, tecidos delicados com bordados, fazem alusão aos modelos que o Ocidente costumou a fantasiar com ‘as mil e uma noites’, na qual as mulheres se imaginam envoltas em véus esvoaçantes e brilhos diversos pelo corpo, no encantamento das odaliscas no harém.

Nas salas de aula de dança do ventre, na medida em que a turma vai tendo as experiências dos passos iniciais e fazendo suas primeiras danças de improviso, alguns elementos são introduzidos na dança pela professora, sendo o primeiro deles, o véu de seda, que é incorporado aos movimentos da dança. O véu é um recurso poderoso para o trabalho com o mistério da sensualidade feminina, uma vez que faz alusão ao mostrar, sem deixar ver. Aprende-se a segurá-lo de forma correta para a plena execução dos movimentos que são possíveis, e em geral, se alterna aulas de véu até que se possa realizá-los de modo firme, mas também com leveza e beleza. Salientando o que Schener (2011, p. 215) chamou de beleza da “consciência performática”, onde há a ativação das alternativas, no qual ‘isto’ e ‘aquilo’ estão simultaneamente operativos.

Bencardini (2002, p. 141-142) alega que para ‘criar’ sua dança, é importante a bailarina ter inspiração para fazê-lo. Para dançar, é necessário estar inspirada seja pelas emoções (amor, paixões, desejos, vingança, luxúria) pela técnica, capacidade quase mecânica de pôr o movimento certo no momento exato, através de um intenso esforço que adeque o físico, ou a inspiração pode vir de um condicionamento resultado do estudo constante para a realização do todo, ou ainda pode vir de um conteúdo devocional que

<sup>3</sup> “O habitus funciona como esquema de ação, de percepção, de reflexão. Presente no corpo (gestos, posturas) e na mente (formas de ver, de classificar) da coletividade inscrita em um campo, automatiza as escolhas e as ações em um campo dado, “economiza” o cálculo e a reflexão. O habitus é o produto da experiência biográfica individual, da experiência histórica coletiva e da interação entre essas experiências. Uma espécie de programa, no sentido da informática, que todos nós carregamos” InThirty-Cherques (2006).

gere o processo criativo. Esse é o que a autora chama de exercício da sensibilidade e que, muitas vezes, vem acompanhado da intuição. Logo, observa-se uma performance.

Aqui vale lembrar as palavras de Schener (201, p. 219) de que a compreensão da intensidade da performance, perpassa pela descoberta de como esta se constrói, acumula ou usa a monotonia; como ela atrai participantes ou intencionalmente os barra; como o espaço é projetado ou manipulado e finalmente de como o cenário ou roteiro é utilizado.

A dança do ventre para as mulheres árabes é feita em sua intimidade como um jogo de sedução ao parceiro, ou enquanto diversão entre as mulheres em suas festas particulares. Nas grandes festividades árabes palestinas, em geral ritos de casamento, a dança é bem vinda, mas a que traz o elemento candelabro.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Assim, tal como apontado por Espínola (2005) em Florianópolis, em Manaus, nem todas as mulheres usam o véu no cotidiano: “o uso do véu não é obrigatório”. O que de acordo com a autora encerra vários sentidos, dentre os quais ela destaca o que se relaciona com a categoria “costume”, ou seja, famílias que nos países de origem usam ou não. No que tange à interpretação do Alcorão, o uso do véu é uma atitude de respeito e submissão voluntária aos mandamentos de Deus, e não uma imposição de pais e maridos. Mas dentre todos os significados, o mais disseminado deles, é o desejo de preservar o corpo da mulher (ver anexo – imagem 01).

Significado esse que difere completamente da visão ocidental de que o véu seria o símbolo máximo de opressão, um ícone homogêneo e imutável que carrega a expressão de domínio masculino sobre a mulher (ESPÍNOLA, 2005, p.201). No filme com título em português “Alguém que me ama de verdade”, a personagem muçulmana ao ser indagada por uma ocidental a respeito do uso do véu, responde que este não se trata de uma imposição, mas uma decisão pessoal como uma escolha, uma expressão de suas crenças, e pelo que está escrito no Alcorão sobre a família, a modéstia e a humildade.

Para a comunidade muçulmana, o Islã atua como o elemento que congrega a todos enquanto grupo coeso, unidade essa que é construída em torno dos costumes, de tudo que é trazido como “raiz”, mas também e, sobretudo, na religião, o que demonstra um esforço de unidade na diversidade. Isso também vai atuar para exodificação da categoria genérica árabe, a qual demonstra que as particularidades internas de ser libanês, palestino ou qualquer outro, é algo de domínio privado (ESPÍNOLA, 2005, p. 198).

Ferreira (2013, p. 892-893) justifica a aproximação do fiel muçulmano com um ator, no fato deste se construir como uma persona (personagem), a partir da repetição

cotidiana da palavra sagrada. Tem-se aqui ainda, a experiência de ser o outro, pois tal como um ator, o praticante do Islã assume um papel e transforma-se, por acreditar que sua religião é fruto da última revelação enviada por Deus, e por isso mesmo, é a promessa de mudança definitiva do homem, tornando-o diferente dos demais seres humanos.

Para o árabe de um modo geral, o tempo de trabalhar e o tempo de tecer relações pessoais costumam confundir-se (JARDIM, 2000, p.337), é esse mesmo tempo, que vai ser dedicado à práticas fundamentais da vida religiosa islâmica, mesmo que se esteja no trabalho, pois

Se, para o cristão, o verbo encarnado é Jesus, para o muçulmano, é o Alcorão. Trata-se do Verbo do Altíssimo que desceu à Terra. Verbo que se fez escrita e escrita que se materializou na caligrafia. (HANANIA, 1999, p.14; *apud* FERREIRA, 2013, p. 898).

Assim, muito embora as Mesquitas sejam o lócus de adoração e regulação da vida cotidiana, também representam o lugar de tomada de decisão, sendo suas fundações o princípio universalista do Islã, bem como uma apropriação enquanto um espaço étnico, ainda que exista um equilíbrio entre os brasileiros, esse espaço em Manaus não se consolida como islâmico, religioso *per se*, independente do árabe. E o véu usado pelas mulheres, principalmente para adentrar na Mesquita (ver anexo – foto 01), pode ser tal como aponta Espínola (2005, p. 199-201), um indicativo de maior repercussão do grupo, de vital importância no processo de “arabização”, privilegiando a identidade étnica que associa o ser árabe ao ser muçulmano, ainda que hajam esforços para essa dissociação. Tal como descrito pela autora. Vislumbrando para além do que é apontado, afirma-se que as comunidades árabes em Manaus, e suas respectivas etnias: no caso dessa pesquisa, apalestina, bem como o professor religioso, o ‘ser muçulmano’, atuam como uma demarcação de identidade, mas é a junção de três elementos: o cultural (árabe), o “étnico”(palestino) com o “religioso”(Islã), que implica na concepção do Islã como identidade axiomática, aceitando-se que se está diante de uma religião, definida dentre outras situações, através da qualidade passada na raiz de nascimento, através do sangue.

## ANEXOS



**Imagem 01** – Tipos de véu islâmico

Fonte: Jornal do Brasil /caderno Internacional (Em: 26/11/2017)



**Foto 01** – Vestimenta Abaya com Hijab para adentrar na Mesquita  
Registro fotográfico: SILVA, Jucélya (15/07/2016)

## REFERÊNCIAS

ARRUDA, Luciana. *"The Hijab: reflections by muslim women"*. Grupo de Estudos na rede de relacionamento Facebook. Acesso em 28 de agosto de 2017.

BAKHTIN, Mikhail Mykhailovitch. *Estética da criação verbal*. Tradução a partir do francês por Maria Emsantina Galvão G. Pereira. Revisão da tradução Marina Appenzellerl. – 2ª. ed – São Paulo: Martins Fontes, 1997. – (Coleção Ensino Superior).

BENCARDINI, Patrícia. *Dança do Ventre: ciência e arte*. – São Paulo: Textonovo, 2002. 178p.

EL-MOOR, Patrícia Dario. *Alimentação, memória e identidade: hábitos e tradições culinárias árabes no Brasil. XVI Congresso Brasileiro de Sociologia de 10 a 13 de setembro de 2013, Salvador (BA)*. Grupo de Trabalho Memória e Patrimônio. Universidade de Brasília. 20p. Disponível em [www.academia.edu/](http://www.academia.edu/) acesso em abril/2015.

ESPINOLA, Voigt Cláudia. *O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Orientação da

Profa. Dra. Carmen Silvia Rial. Florianópolis, Santa Catarina. Abril de 2005, 244p. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/102133/212325.pdf?sequence=1>. Acesso em 02/09/2017.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. *Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico*. Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 891-913, jul./set. 2013 – ISSN 2175-5841

GEERTZ, Clifford. A arte como um sistema cultural. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOFFMAN, Erving. Sobre a preservação da fachada: Uma análise dos elementos rituais na interação social. In.: *Ritual de Interação sobre o comportamento face a face*. Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. – Petrópolis, R.J.: Vozes, 2011. – (Coleção Sociologia).

GONZALEZ, Carolina Gonçalves; VIEIRA, Viviane Cristina. A mulher como alvo de campanhas publicitárias: uma análise semiótico-social das campanhas Nesfit, da Nestlé. In: *Linguagem em (Dis)curso – LemD*. SC:Tubarão, v. 15, n. 3, p. 347-365, set./dez. 2015.

GROSSI, Mirian Pillar. *Identidade de Gênero e Sexualidade*. Florianópolis-SC: Antropologia em Primeira Mão, 1998, p. 1- 18.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10a ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

JARDIM, Denise Fagundes. *Palestinos no Extremo Sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade*. Chuí-RS. Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS/Museu Nacional, 2000. Tese de Doutorado. 492p.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. In.: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2005, n. 73. Número não temático. p.45-66. Disponível em <https://rccs.revues.org/954>. Acesso em 25 de novembro de 2017.

ORTNER, Sherry B. Documenta - TEORIA NA ANTROPOLOGIA DESDE OS ANOS 60. In.: *MANA*, 2011, 17(2): 419-466.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

SCHENER, Richard. *Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral*. Tradução de Ana Letícia de Fiori. Revisão Técnica John CowartDasey, Diana Paola Gómez Mateus. São Paulo, 2011. Cadernos de Campo, n. 20, p. 1-360.

THIRTY-CHERQUES, Hermano Roberto. *Pierre Bourdieu: a teoria na prática*. In.: Revista de Administração Pública. Rio de Janeiro. Jan./Feb.2006. *Printversion*ISSN0034-7612. Rev. Adm. Pública, vol.40, n.1. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>. Acesso em 20/08/2016.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. *Novas abordagens para pensar processos migratórios: questões metodológicas*. Conferência promovida pelo Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia (GEMA) no dia 2 de fevereiro de 2017 no Auditório Rio Solimões, setor Norte da Universidade Federal do Amazonas (Anotações).

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **MODOS DE FAZER POLÍTICA NO QUILOMBO: A EXPERIÊNCIA DE COMUNIDADE NAS TENSÕES ENTRE UNICIDADE E MULTIPLICIDADE**

*Lúnia Costa Dias*<sup>1</sup>

### *Resumo*

Este texto, que se configura entre os meandros de artigo/ensaio, enseja reflexões em torno dos modos de fazer política da Comunidade Quilombola de Pinhões (localizada na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais – Brasil) e os constructos da identidade quilombola em seus múltiplos alcances e formas. As bases para o desenvolvimento das reflexões se fazem a partir das angústias advindas dos contrastes e fissuras observados e pautados pelos quilombolas a partir de suas relações com esferas de reconhecimento, principalmente equipamentos do estado brasileiro. A angústia central apresentada se refere, segundo apontaram os próprios quilombolas, a uma certa exigência de coerência e unicidade discursiva e prática de organização política, que resvala nas angústias em torno da noção de representação e representatividade, que expressam um modo de organização política, de certo modo imposto pelo processo de reconhecimento identitário pelo estado brasileiro. Assim, mais do que respostas ou análises conclusivas em torno dos processos e modos de fazer política, este texto se estrutura a partir de angústias eclodidas nos processos de relações experienciados, e ainda em curso, manifestas em distintas escalas, operando tanto no âmbito das possibilidades de análises como das vivências dos sujeitos. O exercício proposto neste texto se faz no sentido de um tatear das problemáticas almejando, assim, construí-las a luz das possibilidades apresentadas pela proposta do grupo de trabalho (Open Painel) “Reinventions of the common.”

**Palavras-chave:** quilombo, multiplicidade, antropologia política.

## **WAYS OF DOING POLITICS IN THE QUILOMBO: THE EXPERIENCE OF COMMUNITY IN THE TENSIONS BETWEEN ONENESS AND MULTIPLICITY**

### *Abstract*

This text, which is set up between the intricacies of the article / essay, leads to reflections on the ways of doing politics of the Quilombola Community of Pinhões (located in the metropolitan area of Belo Horizonte, Minas Gerais - Brazil) and the quilombola identity constructs in their multiple reaches and shapes. The bases for the development of the reflections are based on the anguishes arising from the contrasts and fissures observed and ruled by the quilombolas

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia pelo PPGAN/UFMG. Master in Anthropology from PPGAN/UFMG. Contact: lunia.dias@gmail.com.

from their relations with spheres of recognition, mainly equipment of the Brazilian state. The central anguish presented refers, as the quilombolas themselves have pointed out, to a certain requirement of coherence and discursive and practical unity of political organization, which slips in the anguishes around the notion of representation and representativeness, which express a mode of political organization, of certain way imposed by the process of identity recognition by the Brazilian state. Thus, rather than conclusive answers or analyzes about the processes and ways of doing politics, this text is structured from anguishes that have been hatched in the processes of experienced relationships, and still ongoing, manifested in different scales, operating both within the scope of possibilities analysis of the subjects' experiences. The exercise proposed in this text is done in the sense of a groping of the problematic aiming to construct them in the light of the possibilities presented by the proposal of the working group (Open Panel) "Reinventions of the common."

Keyword: quilombo, multiplicity, political anthropology.

## INTRODUÇÃO

Segundo o dicionário de português Michaelis, angustia, substantivo feminino, versa da "redução de espaço ou de tempo", "sentimento que se liga a uma sensação interna de opressão", "sensação de apreensão ou inquietação em relação a algo ou alguém", "para Sartre (1905-1980), a consciência da responsabilidade do homem que decorre de sua infinita liberdade, o que o faz o único autor dos valores presentes em sua vida".<sup>2</sup> A nomeação das sensações e sentimentos que movem as problemáticas em tateamento neste texto como angustia, ademais de perpassarem distintas escalas (das vivências dos sujeitos, das relações estabelecidas entre eles e com eles, das possibilidades e limites das análises), foi por mim acionada não se configurando como categoria êmica apresentada pelos sujeitos nestes termos. A escolha por tal nomeação evidencia-se e produz sentido mais amplo e profundo quando da apresentação dos significados dispostos no que diz respeito às sensações e sentimentos em voga que evidenciam 'redução de espaço ou [e] tempo', 'sensação de apreensão' e 'consciência da responsabilidade'; aspectos que trazem a tona uma correlação dos sentimentos (subjetivação) com dispositivos operantes de, digamos, dominação, colonização. Não nos cabe, no espaço deste texto, nos aprofundar nos meandros de análises em torno de processos de subjetivação, nem tampouco adentrar a fundo nas importantes questões em torno das noções de pessoa, indivíduo, limites e possibilidades de análises do campo da psicologia e psicanálise e seus diálogos com a antropologia. Ou mesmo no desenvolvimento de análises nos termos propostos por Foucault, na compreensão de dispositivos, ou nos meandros do que ele define como biopolítica. Isso não quer dizer que não sejam pontos interessantes e importantes para o desenvolvimento de análises e que não possam ser desenvolvidos em outros espaços e momentos envolvendo, incluso, reflexões em torno dos processos de produção do conhecimento antropológico. Ademais

<sup>2</sup> Michaelis online: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=4xo2>. Acessado em Julho de 2018.

de não serem o foco de reflexão central deste texto, muitas destas questões estarão aqui compondo possíveis solos de compreensão e se sustentam, em certa medida na escolha do estabelecimento de diálogos com o Painel Fechado (Open Painel) onde este trabalho foi apresentado, sobretudo na potencia da proposta de reinvenção do comum tomando como aporte teórico as reflexões empreendidas por Dardot e Laval (2017 [2014]) na esteira das análises propostas por David Harvey (2013 [2003]), articulando materialismo histórico e psicanálise na compreensão do capitalismo e dos modos de revolução na virada do século XXI.

O que nos cabe no espaço deste texto e das reflexões as quais almejamos empreender é ressaltar algumas das dimensões engendradas no sujeito nos processos vivenciados, chamados aqui de angústia. Tal angústia, que parece ser em si constituinte do processo de construção/afirmação de identidades étnicas, eclodiu, na *Comunidade Quilombola de Pinhões*, num forte processo reflexivo sobre as condições operantes de constituição da própria ‘comunidade’, saltando aos olhos como uma dimensão claramente operada pela multiplicidade, e que enquanto tal, na relação com o estado (principalmente) necessitaria, até certo ponto, de mecanismos de controle e produção de unicidade/univocalidade. Nestes termos pretendemos trazer para a análise a noção de comum como possibilidade de diálogo analítico para a compreensão das práticas coletivas que parecem, na *Comunidade Quilombola de Pinhões*, operar como sustentáculos da resistência e da autonomia em relação a mecanismos estruturantes de dominação operados na chave da produção de homogeneidade, univocalidade e representação, tensionando distintos modos de agência e prática política. É dizer, buscaremos tatear estas sensações de ‘redução de espaço ou [e] tempo’, ‘sensação de apreensão’, ‘consciência da responsabilidade’ e dos ‘valores em voga’, seguindo as definições apresentadas pelo dicionário e que parecem ir de encontro àquelas vivenciadas, como sensações em operação na compreensão e nos espaços e modos de ação realizados e almejados pelos sujeitos com os quais estabeleço relações na *comunidade* e suas vivências dos processos de reconhecimento/afirmação/construção da identidade quilombola.

## DAS TENSÕES, CONTRASTES E FISSURAS

Apontamos, já no resumo sobre alguns contrastes e fissuras observados e pautados pelos quilombolas a partir de suas relações com esferas de reconhecimento, principalmente equipamentos do estado brasileiro. Para compreender estas questões vamos tomar aqui alguns dos questionamentos proferidos pelos sujeitos quilombolas quando da implementação da Política de Educação Escolar Quilombola do Estado de Minas Gerais<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Para um panorama de onde se insere o debate da produção de políticas públicas em relação a Educação Escolar Quilombola com enfoque no estado de Minas Gerais, ver MIRANDA, Shirley Aparecida. “Educação Escola

e na sequência os processos do auto-reconhecimento junto a Fundação Palmares, para traçar os quadros do que estamos chamando de angustia.

Em meados do ano de 2015, as comunidades quilombolas de Minas Gerais foram convidadas, pela Secretaria do Estado de Educação – SEE, para compor um Grupo de Trabalho - GT, conformado por reuniões realizadas na sede da secretaria, em Belo Horizonte, para elaboração das Diretrizes da Educação Escolar Quilombola. Os convites para composição do GT foram realizados via as associações das comunidades indicadas pela Federação Quilombola do Estado de Minas Gerais - N’Golo. Ao longo deste processo se sucederam diversas reuniões que obedeceram à lógica da representatividade para compor o grupo<sup>4</sup>. Fui convidada pelas minhas interlocutoras membros da Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões para participar da primeira reunião acompanhando uma delas. Como estive ausente de Belo Horizonte nos meses em que se sucederam a implementação das diretrizes no regimento das eleições para diretoria, minha comunicação sobre a vivência do processo se deu por ligações telefônicas, quando me foram relatadas sensações, aqui nomeadas como angustia. A primeira delas se fez no sentido da própria convocação e convite para a composição do GT, quando uma das membros relatou a mim *‘estamos fazendo um revezamento para acompanhar as reuniões, porque como tem comunidades que moram muito longe, ficamos como representantes, mas é difícil alguém que possa ir em todas as reuniões também’* *‘outras pessoas da comunidade estão indo também as vezes e a escola também recebe informações, então para comunicar as decisões para o restante da comunidade está ficando difícil’* *‘as pessoas não estão entendendo, cada um fala uma coisa.’* *‘Estamos vivendo por conta [de ir em reuniões, de entender o que está acontecendo],’* *‘vamos chamar alguém do estado [da secretaria] aqui para a comunidade ver que isso não é invenção nossa e eles [os estado, a secretaria de educação] têm que assumir a responsabilidade também né? Eles chamam a gente pra fazer uma coisa junto, mas na verdade deixam a gente sozinho fazendo as coisas’* *‘parece que a gente vira o estado’*.<sup>5</sup>

Somam-se a estas falas, proferidas por pessoas distintas, em distintas ligações telefônicas, os contextos de disputas eclodidos pela vivência da implementação das políticas de educação. A escola também era informada dos processos em curso, há época a construção das diretrizes para eleição da direção em escolas quilombolas, o que engendrou também desencontros de informações e conflitos em torno das normativas

---

Quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências”, Revista Brasileira de Educação, v.17, n.50, maio-ago,2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n50/v17n50a07.pdf>.

<sup>4</sup> Para acessar a resolução lançada em outubro de 2015 que instituiu o Grupo de Trabalho de Educação Escolar Quilombola (GTEQ) para produção das diretrizes, ver: <http://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/2.796-15-r.pdf>.

<sup>5</sup> As falas expostas dizem repetido a diferentes ligações telefônicas e foram proferidas por pessoas diferentes, mas todas elas membros da Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões. Trata-se de anotações livres realizadas em cadernos diversos durante as ligações sem a pretensão naquele momento de tornar-se material de pesquisa configurando caderno de campo, Optamos por destacá-las com itálico e aspas simples.

propostas, disputas pelo que se trata a construção de diretrizes, sobre como se dá o processo de reconhecimento como quilombola, questionamento do corpo docente sobre os princípios pedagógicos<sup>6</sup>, sobre os termos da identidade quilombola, todas estas questões envoltas também nos interesses em assumir a diretoria<sup>7</sup>. Para além das disputas e conflitos engendrados no âmbito da escola, o que nos cabe neste texto é compreender os questionamentos proferidos pelos sujeitos quilombolas em torno dos modos de organização e os conhecimentos envoltos nesse modo pretendidos pelo estado. Reclamou-se principalmente por princípios de representatividade: *‘quem pode falar pela comunidade?’*; quando do diálogo direto entre a secretaria e a escola, bem como em relação à participação de outras pessoas além dos membros da associação nas reuniões do GT, e também em relação aos modos do repasse de informações: *‘não dá pra ir em reuniões toda semana e fazer reuniões para informar o que foi realizado na reunião com a secretaria [de educação do estado]’, ‘as pessoas não tem tempo para ficar indo em tantas reuniões’ e ‘a gente faz reuniões e vamos as mesmas pessoas’.*

Deste processo em relação à escola e as políticas de educação eclodiram conflitos, norteados sobretudo em relação aos modos como conduzir os processos de organização, as formas e legitimidade de representação, retornando a um ponto inicial suscitado pela Associação Cultural das Mulheres de Pinhões (que hoje novamente assume o primeiro nome Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões) em relação a sua fundação no ano de 2009.

*É...depois nós tiramos quilombolas e ficou Associação Cultural das Mulheres de Pinhões, porque nós achamos melhor, porque em todo lugar que você vai eles falam que a comunidade de Pinhões é quilombola, só o povo de Pinhões que não assume, então pra ter*

<sup>6</sup> Em janeiro de 2016 houve uma reunião na comunidade com a presença de um membro da Secretaria de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania, que esteve em conjunto com a Secretaria do Estado de Educação na formulação dos parâmetros e diretrizes da Educação Escolar Quilombola em Minas Gerais. Nesta reunião, chamada pela Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões para estabelecer diálogos e comunicação com a comunidade e escola, a fim de tirar dúvidas e, digamos responsabilizar o estado pelas ações em curso, para a comunidade ver que a gente não tá inventando nada, foram proferidas falas do corpo docente da escola no sentido de proteger-se do/no projeto político proposto ‘Vocês estão falando que temos que ensinar sobre Pinhões pros alunos, mas Pinhões não cai no vestibular não, a gente é escola, e queremos fazer uma boa escola’; ‘Ainda bem que estou aposentando porque agora vem um tanto de gente falando como é que a gente tem que dar aula’. Para maiores informações sobre a organização das secretarias no estado de Minas Gerais ver: <http://mg.gov.br/estrutura-governamental/37>. E para o debate em torno das diretrizes e projeto político pedagógico da Educação Escolar Quilombola ver nota de roda pé número 3.

<sup>7</sup> É importante informar que dentre os conflitos e disputas em torno do cargo de direção da escola foram realizadas três processos jurídicos contra membros da Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões (ACMQP), aspirantes ao cargo de direção. Como estava fisicamente ausente no contexto inicial de abertura do processo e, por se tratar de uma questão delicada, não tive acesso aos atos do processo. O mesmo se configurou como uma denúncia de ameaça e difamação, segundo os processados, e foi aberto pela diretora em exercício há época e atualmente detentora do cargo. Os processos, abertos individualmente a cada aspirante, tiveram consequências fortes nas relações pessoais destes com o corpo escolar e, claro abalaram a legitimidade da Associação. Em conversa com advogados populares do Coletivo Margarida Alves, em Belo Horizonte, os mesmos corroboraram a leitura e interpretação por mim assumida nos diálogos com a ACMQP de criminalização da mesma, não se restringindo a desavenças pessoais entre os envolvidos.

*esse registro tem que se assumir, mas não é só um grupinho assim. Porque se nós colocasse isso e assume, então alguém é, de repente poderia aparecer alguém e nos processar, né? Falar que nós estamos falando isso e que não é verdade, porque o povo não quer assumir, entendeu? Achamos melhor colocar Associação Cultural mesmo.* (Fala de uma membro da Associação, em entrevista realizada em Agosto de 2012).

O desejo e a intenção de formar uma Associação surgiram a partir de um curso realizado na comunidade pela Secretária Municipal de Desenvolvimento Social de Santa Luzia (SEDESES) no qual as mulheres que participaram foram orientadas a formar uma associação. Segundo as lideranças atuais, membros fundadores da ACMP, várias participantes dos cursos (foram ministrados curso de cerâmica e culinária) não se mostraram satisfeitas com a condução dos mesmos e ao manifestarem suas insatisfações foram assim orientadas a formar uma associação. Tal desejo veio misturado com o debate em torno da questão quilombola, que foi levantada primeiramente através de *'uma pessoa envolvida com política sabe? Candidato'*, que informou ao CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva; *das possibilidades de Pinhões ser uma comunidade quilombola*<sup>8</sup>.

O processo de formação da Associação Cultural das Mulheres de Pinhões foi precedido por uma série de encontros promovidos pelo grupo de mulheres interessadas em conduzir o debate sobre a questão quilombola, bem como criar uma organização social institucionalizada nos formatos necessários para conduzir as demandas da comunidade para o poder público local e para que a própria comunidade pudesse produzir e realizar os projetos a serem desenvolvidos. Um exercício explícito de busca por legitimidade desse modo de institucionalização<sup>9</sup> no formato de uma associação com representatividade digamos da totalidade da *comunidade*.

Com a efetivação, pela primeira vez do acesso a uma política pública via o reconhecimento como quilombola, o debate em torno dos processos jurídicos de reconhecimento e dos contornos da significação de tal identidade se expandiram envolvendo outros sujeitos, alguns dos quais não organizados ou ativos na Associação. Apesar de contar com um significativo número de associados mobilizados quando dos anos iniciais de fundação da associação, o número de pessoas engajadas na participação de reuniões, quer seja da associação quer seja de outros espaços nos quais é necessário uma representação, como as reuniões do GT da Educação Escolar Quilombola, por exemplo, era até então, em certa medida reduzido. Quando se implementa uma política

<sup>8</sup> O CEDEFES produziu um livro com um levantamento das comunidades quilombolas do estado de Minas Gerais. CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva). Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

<sup>9</sup> Para maiores reflexões e análises em torno dessa questão ver: DIAS, Lúnia C. 'Identidade quilombola na comunidade de Pinhões: processo de produção e transmissão de histórias e memórias'. Monografia, PUC Minas, Belo Horizonte, 2012.

via o dispositivo jurídico do reconhecimento<sup>10</sup> englobando a escola como ator operante no campo de disputa, o debate se torna público no sentido de extrapolar a própria Associação e seus eventos<sup>11</sup>, envolvendo alunos, pais, funcionários da escola, já que a ação do estado, neste momento, orientava-se para as diretrizes que agora normatizam os processos de eleição das diretorias das Escolas Quilombolas de Minas Gerais<sup>12</sup>. O debate em torno do reconhecimento da Identidade Quilombola, apesar de estar no escopo dos objetivos da ACMQP desde sua fundação em 2009, toma o cotidiano dos moradores de assalto de modo incontornável, permeado pelas campanhas dos candidatos ao cargo de direção via eleição onde os funcionários da escola, pais e alunos devem votar. Um processo onde não está mais sob disputa e construção de consenso se reconhecer ou não como quilombola, já que o enquadramento já se dá como algo estabelecido a partir da categorização da escola da *comunidade* como escola quilombola.

Este processo, então, com todas as fissuras e contrastes instaurados e, em certa medida perpetuados com a reeleição da direção, inaugurou publicamente o reconhecimento da identidade quilombola, evidenciando neste novo momento, digamos, as disputas em torno de sua significação e os modos da representação e representatividade. A ACMQP se viu então na necessidade de, ademais das violências do processo em torno da implementação da política e das eleições, criar vias de participação na escola para acompanhar de perto a construção de significados em torno da identidade quilombola. Um movimento difícil, permeado por angústias, por apresentar em si os termos apontados no início deste texto, o que seria em uma primeira mirada, a ‘redução de espaço’, dentro de um movimento, no qual, o que se esperava e almejava era a conquista de espaço. Em pelo menos dois sentidos essa se configurava como a promessa da política, 1) acessar espaço de participação na construção das políticas endereçadas às comunidade quilombola; 2) acessar a escola desde de dentro, ocupando cargos, construindo uma educação engajada com as causas e vivências da *comunidade*. Neste primeiro momento e alcance da visão ao calor das vivências, a sensação operante, expressadas a mim pelas membros da ACMQP, nas reuniões as quais participei e também via ligações telefônicas, era de ‘redução de espaço’, de um ‘sentimento que se liga a uma sensação interna de opressão’, de ‘apreensão’. Outras duas sensações se subcederam para traçar as novas ações e passos, sensações estas que também permeiam

<sup>10</sup> Ademais de Pinhões ter obtido a certificação de auto-reconhecimento da Fundação Palmares no ano de 2017, a posteriori deste processo, fundamental, acredito, para este passo, a Escola Estadual Padre João de Santo Antônio, situada dentro da comunidade, adentrou no censo como Escola Quilombola, no ano de 2010, acessando verbas especiais para merenda escolar. Este fato, demais de outras possíveis e potentes reflexões que não nos cabe desenvolver aqui, aponta para as múltiplas escalas de reconhecimento possível.

<sup>11</sup> A Associação Cultural das Mulheres Quilombolas de Pinhões desde de sua fundação realiza eventos anuais, principalmente em homenagem ao dia das mulheres e a Consciência Negra. Este ponto será retomado adiante quando ingressarmos nas análises em torno dos modos de fazer política.

<sup>12</sup> Para observância das diretrizes que regulamentam os modos de organização da Educação Escolar Quilombola em Minas Gerais ver: <http://www2.educacao.mg.gov.br/images/documentos/3658-17-r.pdf>.

angustia. São elas, 1) ‘consciência da responsabilidade do homem [...] [enquanto] [...] autor dos valores presentes em sua vida’: trazendo a necessidade de movimentar-se, a inquietude, movimento para ação, ou seja permanecer e construir as significações em torno da identidade quilombola, têm-se a partir da vivência destes fatos e processos, a consciência da responsabilidade pelos valores em voga. E 2) a ‘redução de tempo’: fez-se necessário, na visão dos membros da ACMQP, colocar como ponto fundamental da agenda a organização da documentação para certificação de auto-reconhecimento junto à Fundação Palmares.

Foi nos primeiros meses do ano de 2017, mais especificamente em março, que correu na *comunidade* a notícia de que a certificação da Fundação Palmares foi entregue para uma moradora da *comunidade* que estava em viagem em Brasília. Retoma novamente o debate sobre representatividade: ‘*como ela pôde pegar a certificação?*’. A moradora em questão, havia deixado de participar das reuniões e atividades da ACMQP em decorrência das desavenças em torno dos fatos e vivências dos processos em relação à escola e a política da educação escolar. Os boatos construíram a classificação dessa ação como *roubo*: ‘*roubaram a nossa certificação!*’. Em contato com a Fundação Cultural Palmares foi revelado que a instituição recebeu duas solicitações de auto-reconhecimento, emitindo uma única documentação e dando abertura ao processo. Decorre que dos processos vivenciados em torno da política de educação escolar quilombola, que além de tornar público e eminente o reconhecimento da identidade quilombola, suscitou a fundação de outra associação na *comunidade*. As solicitações para a Fundação Palmares foram realizadas, uma pela ACMQP e outra assinada por pessoas físicas, que ademais de compor há época, a nova associação fundada, não fizeram a solicitação acionando tal institucionalidade<sup>13</sup>.

A nova associação fundada foi destituída ainda no ano de 2017 também sob a luz do debate em torno da representatividade. Quando foi proposto pela mesma a realização de um trabalho com os alunos da escola para a construção de uma bandeira para a *comunidade*: ‘*não dá pra fazer uma coisa que representa a comunidade sem a comunidade saber e participar*’. É aqui que o debate e as sensações resvalam no que estamos chamando, neste texto, de tensões entre unicidade e multiplicidade na experiência de comunidade e na tentativa de construção do comum nos modos de institucionalização. As justificativas tecidas em torno da diferença nos modos de fazer e conceber a representatividade, bem como as angustias em torno desse processo e da busca por unicidade/univocalidade, são tecidas acionando a chave do que chamei, em referencia a Comeford (2003), de ‘processos de familiarização’, já que a origem familiar é acionada como justificativa para os modos de ação.

<sup>13</sup> Seria possível traçar também todo um quadro das sensações e sentimentos em operação quando do processo de emissão e entrega formal da Certificação na comunidade. Mas não teremos alcance neste texto de fazê-lo. Os sentimentos descritos a mim foram de tristeza e, acredito os mesmo, compõem em certa medida o quadro de angustia ainda em operação nos modos de institucionalização exigidos nas situações de etnicidade.

## MODOS DE FAZER POLÍTICA NO QUILOMBO: FAMÍLIAS E FESTAS

Tomamos como ponto de partida que a ‘família’ não se reduz a um estudo de genealogias de parentesco, apesar de a genealogia configurar-se como um forte princípio metodológico capaz de alcançar as dimensões êmicas da definição de família, e enquanto tal foi utilizada, nos possibilitando alcançar suas distintas configurações. A noção de ‘família’ é central nas configurações sócio-históricas de Pinhões (DIAS, 2015). Além de aparecerem no sentido família-nome, são geralmente definidas em relação à região em que habitam, o que está diretamente associado com as relações de trabalho vinculadas a uma família/localidade/fazenda, como também está associado com a constituição de Pinhões a partir de vínculos estabelecidos nos sistemas de herança e do regime de terras – variando entre posse, propriedade e doação. Em certo sentido ser vizinho é ser de uma mesma família, mas para além da definição do local de morada, estabelecido por configurações de herança e casamento, a família produz-se e articula-se por meio de outros elementos que são da dimensão da relação com o sagrado, da troca e da produção de alimentos, articuladas à própria produção de parentesco.

A família em Pinhões assume, assim, algumas configurações que podem ser analisadas a partir das relações com: a) as festas; b) a produção de compadrios; c) o protagonismo das mulheres e a importância dada à figura da mãe, revelando tendências de matrifocalidade; d) as linhas de descendência; e e) parecem definir, em certo sentido, os contornos da produção da pessoa. Nesse sentido, para alcançar a perspectiva aqui proposta vamos abordar ‘família’ nos termos trabalhados por John Comerford (2003), que propõe:

Mais do que pressupor a família como unidade de análise, as famílias são vistas como se fazendo e refazendo permanentemente umas diante das outras, em público – um público formado por famílias. [...] [o que nos permite falar] em familiarização e desfamiliarização [...] [sobre o pressuposto de que] os padrões de ação são também, sem descontinuidade, padrões de representação coletiva (COMERFORD, 2003, p. 10).

Para uma visão mais ampla dos ‘processos de familiarização’ e ‘desfamiliarização’, a noção de ‘família’ aqui em voga extrapola, então, as definições de ‘família nuclear’, ou ‘elementar’. Ela se faz no sentido da “configuração de casas”, nos termos propostos por Marcellin (1996;1999), de modo que a ‘família’ se faz no âmbito das casas, mas também as extrapola, num exercício de ‘familiarização’ (COMERFORD, 2003). As casas e seus integrantes se constituem como núcleo na medida em que estão uns em relação aos outros. Cada casa é composta de sala, cozinha, banheiro, quartos e quintal, podendo variar claro a quantidade e disposição destes elementos, mas estão situadas em verdadeiros territórios de ‘parentes’. Abordamos ‘família’ como princípio relacional organizado em termos da

produção de parentesco, podendo assumir distintas formas e definições nas dinâmicas de sociabilidade e socialidade, de modo que elas e suas relações estão no núcleo de uma organização social e por que não, cosmológica.

Morar ao lado, ou melhor, ser vizinho, é quase uma extensão ‘natural’ do parentesco, quando são compartilhados ‘lugares/termos’ definidos pela linguagem de parentesco que configuram uma mesma ‘família’. No entanto, como é ser vizinho sem ser ‘parente’? Digo parente no sentido de estar localizado em uma linguagem de parentesco. No contexto da dissertação de mestrado, decidi que alugaria uma casa para a realização do trabalho de campo em Pinhões, ponderei, já intuindo a relevância das famílias na configuração e constituição de Pinhões como lugar: Assumir uma casa em vez de ser acolhida na casa de uma família me proporcionaria maior liberdade e fluidez na realização das entrevistas e nas análises a serem desenvolvidas. Acreditei que essa decisão não me vincularia a uma família específica, deixando os moradores mais à vontade para assumirem suas próprias versões sobre os assuntos e as pautas das entrevistas, além da liberdade para frequentar as diversas casas. Em grande parte minha intuição foi assertiva. Ao chegar em casa não teria de relatar quais casas visitei, com quais pessoas conversei, enfim, alugar uma casa facilitou as esquivas de algumas possíveis tentativas de controle sobre a pesquisa em curso, apesar de que em ambientes onde as pessoas se conhecem há um certo controle sobre os trânsitos, os comportamentos e os afazeres destas<sup>14</sup>. No entanto, a escolha da casa alugada foi por muitos moradores observada como afinidade com uma ‘família’, no caso os Cavalcante<sup>15</sup>: *Você alugou a casa lá no Ambrósio, né?, porque lá você tem mais amizade, né?! Ou mesmo: você gosta é de sossego, né? Pra morar ali no Ambrósio, mas é bom que você está do lado de Dona Amélia, ela é boa vizinha, vai te ajudar no que for preciso. Ser vizinho passa pela inclusão numa rede de ajuda, desde que você seja uma pessoa de ‘bom comportamento’: Aluguei a casa pra você porque vi que você está é trabalhando e vai fazer uma coisa boa pra nós. Não alugo pra qualquer pessoa não. Você já conhece minha mãe* (Fala de Seu Humberto)<sup>16</sup>. Ao longo do trabalho de campo então, fui localizada socialmente em relação a uma ‘família’ dadas as relações de vizinhança estabelecidas.

Para além das relações de vizinhança, já pré-estabelecidas pela ‘configuração de casas’ e sua localização nos termos dos sistemas de herança, ou constituída a partir das redes de reciprocidade, as dinâmicas de familiarização são constituídas também pelas relações de compadrio. A categoria de compadrio articula pessoas de ‘núcleos familiares’

<sup>14</sup> Maiores reflexões e análises em torno do tema podem ser encontradas em: FONSECA, Cláudia. Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. E são abordadas também por Comerford (2003).

<sup>15</sup> Os nomes são fictícios na tentativa de expor o mínimo possível os sujeitos.

<sup>16</sup> As falas apresentadas nesta seção foram evocadas durante a realização dos trabalhos de campo para conformação da dissertação de mestrado, ao longo dos anos de 2013 e 2014.

distintos, produzindo uma interessante dinâmica de ‘familiarização’, que deve ser mantida pelas relações de amizade, de ajuda mútua e de solidariedade.

Para além da forte presença das mulheres como interlocutoras nas negociações, digamos, políticas, com a Igreja Católica ou com as instâncias e equipamentos do estado, principalmente via ACMQP, são as mulheres as principais articuladoras e mantenedoras das tramas entre ‘famílias’. Conforme apontado as ‘configurações das casas’ produzem e são produzidas por dinâmicas de ‘familiarização’, nas quais as mulheres são um forte eixo de articulação e produção, assumindo dinâmicas que apontam para tendências de matrifocalidade. Tomamos por tendências de matrifocalidade um discurso operante das relações no qual as mulheres são protagonistas de uma verdadeira rede de articulação entre distintos núcleos familiares, ou melhor dizendo, entre distintas ‘casas’. As “redes de parentesco são em boa medida organizadas por mulheres [e] essas redes são estratégicas” (WOORTMANN, 2002). Ao serem incluídas na ‘família’ de seus maridos por meio dos mecanismos de linguagem e de virilocalidade, as mulheres assumem tramas que articulam ‘famílias’ e, neste contexto, “a noção de família diz respeito à ‘casa’, e não a uma família nuclear”. As mulheres assumem uma verdadeira rede de solidariedade para se manter no novo espaço, como também para manter os vínculos com sua ‘casa’/‘família’ de origem. Além de participar das ‘famílias’ de seus maridos, elas assumem obrigações que sustentam seus vínculos com suas próprias ‘famílias’, ocupando, assim, um lugar de extrema relevância nas dinâmicas de ‘familiarização’ e na produção da *comunidade*<sup>17</sup>.

No circuito de trocas de comidas que sustentam a vizinhança/família, as mulheres, além dessas trocas, mantêm uma rede de troca que inclui seus familiares consanguíneos. Um exemplo é a canjica deliciosa de Marlete, da qual recebi, quando de minha estadia em campo, uma vasilha, conformando nossa relação de vizinhança, e tive a oportunidade, também, de experimentar na casa das vizinhas, sustentando um processo de ‘familiarização’, pois também foi gentilmente ofertada para sua ‘família’. Algumas horas após eu ter sido presenteada com a canjica, encontro com Marlete caminhando com uma sacola em direção à parte baixa de Pinhões e, conforme o costume das pessoas que se conhecem, nos cumprimentamos e trocamos informações sobre nossos afazeres: *E aí Lúnia? Já caminhando?! É, uai, vou correr trecho (risos), aproveitar pra fazer mais algumas entrevistas. E você Marlete? Estou indo levar canjica pra minhas sobrinhas na casa da minha irmã e pros meus irmãos solteiros. Eles moram todos lá embaixo, lá em casa, onde mãe morava.* A frase de Marlete denota mais uma vez a vinculação entre família/localidade, revelando uma outra ‘configuração de casas’, que por meio do circuito de reciprocidade

<sup>17</sup> Para maiores reflexões a cerca deste processo ver: DIAS, Lúnia C. ‘Ser quilombola e Ser de Pinhões: dinâmicas e experiências de uma produção do lugar.’ Dissertação de mestrado, PPGAN/UFMG. Belo Horizonte, 2015. Disponível na biblioteca online da UFMG: <https://catalogobiblioteca.ufmg.br/pergamum/biblioteca/index.php>.

de visitas e troca de comidas articulam-se, conformando outras ‘configurações de casas’ e ‘familiarização’.

Esse movimento não é exclusivo de Marlete em relação à sua ‘família’. Maria Gertrudes também visita a casa do seu pai com frequência e oferta a ele seus quitutes. Também o faz Clotilde aos seus pais e irmãos solteiros, ofertando suas broas, seus bolinhos e suas quitandas. As comidas são ofertadas geralmente para as irmãs, os pais ou os irmãos solteiros, ou então se fazem diretamente endereçadas às cunhadas, na configuração de relações de compadrio<sup>18</sup>. Acredito que ofertar uma comida para uma casa ‘chefiada’ por uma mulher com a qual não se tem vínculos diretos possa se configurar como ‘desrespeito’, ou ‘desonra’. Não se oferta uma comida para um irmão casado, ofertando-se para uma comadre. Entre os discursos que permeiam a reciprocidade da troca de comidas são sempre frisados os endereçados, *irmãos solteiros* ou *comadres*. O vínculo de reciprocidade em relação à troca de comidas é, assim, realizado entre mulheres ou entre consanguíneos sem a presença de afins. Os irmãos casados pertencem a uma outra ordem de ‘configuração de casas’. Há uma mulher ‘afim’ na ‘chefia’ da ‘casa’ desse irmão, e isso impõe novos vínculos de relação; troca-se, então, com a comadre. Essa observação ressalta uma certa ética em relação aos contatos e vínculos estabelecidos entre mulheres e homens no qual, após o casamento, alguns dos vínculos com o irmão são mediados pela cunhada na linguagem do compadrio. Essa pode ser entendida como mais uma estratégia de ‘familiarização’ assumida pelas mulheres em sua condição de ‘estrangeira’ na configuração geral de virilocalidade. Construir uma rede de mulheres atribui a elas próprias uma condição especial nas tramas de ‘familiarização’, de certa forma compensando a situação de virilocalidade e articulando ainda mais as ‘configurações de casas’.

Nas linhas da trama que configuram tendências de matrifocalidade está, por exemplo, a explicação de Dona Raquel sobre o surgimento de Pinhões, uma explicação que aciona a produção de uma genealogia que remonta a uma ancestral, Sá Aninha, e que mais uma vez coloca a noção de ‘família’ no cerne da produção do lugar. Ao acionar a genealogia para contar a história da formação de Pinhões, Dona Raquel coloca sua família como lócus central da dinâmica de formação do lugar, um movimento também possível de ser observado na produção das festas em Pinhões, onde as ‘famílias’ assumem distintas versões sobre si e sobre a história do lugar. Uma vasta produção de narrativas endereçadas, assumindo as festas como uma verdadeira gramática local, como idioma da identidade. As festas regem um verdadeiro calendário anual em Pinhões, um calendário que estrutura e organiza a vida dos moradores, que vão estabelecendo suas atividades cotidianas em função das dinâmicas de produção das festas.

---

<sup>18</sup> No arcabouço das relações de compadrio estão as relações estabelecidas via processos de batismo, relações de amizade tão forte que a gente é comadre, relações entre cunhadas e cunhados revelando inclusive um processo de produção de consanguinidade mais do que de afinidade. Este ponto de produção de consanguinidade será retomado adiante neste texto.

Os festeiros, da principal festa da *comunidade*, a festa de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões<sup>19</sup>, colocada aqui em evidência porque assim é feito pelos moradores, geralmente são pai e filha, mãe e filho, primo e prima, um casal de irmãos, ou, como os festeiros de 2015, reconhecidos como um casal de amigos, o que pelas dinâmicas descritas podem ser entendidos como ‘familiarizados’. A estratégia do casal de festeiros ser composto por membros de uma mesma ‘família’ articula as narrativas produzidas pela festa a uma ‘família’ específica, e articula minimamente a festa às dinâmicas de ‘familiarização’. Ademais de ser uma narrativa endereçada a uma ‘família’ nas dinâmicas de produção da história do lugar, constituída a partir dos elementos escolhidos pelos festeiros para a composição da festa, quais sejam, os formatos da novena, a composição das procissões, a banda de música convidada, os formatos das missas, os convidados para hasteamento do mastro, etc. As impressões e os comentários evocados ao longo dos processos de produção da festa, e também após esta, são indicativos da festa como uma narrativa produzida por uma ‘família’. Os comentários em geral são sobre os convidados, as composições da procissão e da corte, os formatos para se servir os almoços, bem como as comidas servidas: *Você viu, eles resolveram cobrar a comida pra arrecadar mais, e nem deu muita renda. É assim, a comida não pode ser cobrada não. Quando Nossa Senhora passa à frente, a gente consegue tudo de doação e a comida tem que ser em Ação de Graças. Nunca vi isso.*

Além dos elementos constitutivos da festa, sua produção é endereçada a uma ‘família’ também no sentido da conformação das comissões de organização. Para sua realização é montada uma comissão para auxiliar nos preparativos. É preciso pensar e participar dos eventos/festas para aquisição de recursos, compor o bar nos dias da festa, fritar e vender os pasteis, montar a decoração, etc. As comissões são compostas por membros da ‘família’ do festeiro, e dentro dessa concepção de ‘família’ estão incluídos os elementos e as dinâmicas de ‘familiarização’. Estão na comissão vizinhos/vizinhas e comadres/comadres, em uma articulação que, devido às dimensões da festa e a composição de um calendário anual, se faz quase que cotidianamente, com reuniões mensais ou quinzenais, sem falar das muitas atividades.

Nestes termos, as festas e a ‘família’, nas suas dinâmicas e ‘processos de familiarização’, parecem operar numa articulação que tecem *comunidade* nos seus arranjos acionando um certo solo, digamos metafísico ou virtual, por onde se pode

<sup>19</sup> A Festa de Nossa Senhora do Rosário é acionada pelos moradores como a principal festa da comunidade por se tratar da festa da padroeira fazendo menção incluso a dimensões de uma ordenação do território e das territorialidades a partir do âmbito do sagrado, remetendo as terras à santa. Esta festa obedece um calendário anual onde estão predispostos outros tantos eventos e atividades. Além desta festa a comunidade conta também com outras tantas festas, de maneira geral endereçadas a santos, como Festa de São João, de Santo Antônio, de São Pedro, a Festa da Santa Cruz, a Festa do Divino Espírito Santo, etc.

operar. As 'famílias' são feitas, desfeitas, reforçadas, acionadas, nos processos de feitura das festas, colocando estas como idioma político, como narrativas performáticas, se assim podemos dizer. Tomamos aqui apenas a Festa de Nossa Senhora do Rosário mas, como já apontado, a *Comunidade de Pinhões*, possui um vasto calendário festivo, onde cada 'família', inclusive as *chegantes* traz/faz sua festa, num movimento que a cada ano apresenta novas configurações. Por exemplo, são realizadas duas festa de São João, cada uma endereçada a uma família, articulando os horários para possibilitar, minimamente a participação de todos. Assim sucede também a festa de Santo Antônio e, num movimento que parece fazer-se dentro de uma dinâmica de produção de diferença, operando pela chave da multiplicidade (CASTRO, 2015), faz surgir novas festas. Talvez por aí seja possível pensar os modos dos processos de 'desfamiliarização' - que, na leitura proposta por Comeford (2003) assumida aqui para pensar a 'família' em Pinhões, faz-se constitutivo; compreendo-os pela chave da produção de diferença, configurando-se como processos de diferenciação mais do que propriamente de 'desfamiliarização'. É dizer, parece que as práticas e discursos produzidos em torno dos conflitos, apresentados na primeira seção deste texto, permeados pelas angustias, que serão retomadas ao final deste texto, operam pela chave da diferença justificada pela 'família' de pertença. Ou seja, ao mesmo tempo que a 'família' se faz dentro de dinâmicas muito vivas e cotidianas de relação, elas parecem ser estabilizadas na produção das festas - operando também a partir de estabilizações, digamos anteriores, no que diz respeito a sua localização num certo território de parentesco e nas relações de vizinhança engendradas - acionando estas últimas (as festas) como lócus da produção de narrativas sobre o lugar, a *comunidade*, fazendo destas um verdadeiro idioma político, já que se apresentam publicamente e são também assumidas como espaço principal de manifestação, por exemplo, da ACMQP.

Vamos tentar tatear um pouco mais este processo/dimensão, como propomos ao leitor no início deste texto. Tomemos, a cargo de exemplo, a criação da Guarda de Congo do Divino Espírito Santo, criada em 2014, a partir do desejo de mulheres da comunidade de participar, enquanto *dançantes* de uma guarda, já que o Catopé, *Guarda de Honra* da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Pinhões, com mais de cem anos de existência, conta com participação exclusiva de homens no seu corpo de *dançantes*. Com a criação da nova guarda, além de outros tantos elementos que não nos cabe aqui desbravar, configuraram-se novas festas e evento na *comunidade*, como a festa de Cosme e Damião, e mesmo a Festa do Divino Espírito Santo, que a partir da montagem da Guarda de Congo, assumiu novos contornos como o hasteamento de sete bandeiras de santos nos processos de abertura da festa, estando cada bandeira, a cada ano, sob responsabilidade de uma 'família'. Cabe dizer também que a cada ano a realização da Festa do Divino Espírito

Santo fica a cargo e responsabilidade de uma ‘família’ em articulação com a Guarda de Congo, envolvendo, também todo um calendário anual de festejos e atividades para angariar recursos, multiplicando assim o calendário de festas da comunidade e, portanto as narrativas performáticas produzidas e suas relações com as ‘famílias’.

Estaria, aqui, em operação uma dinâmica que diz respeito a movimentos de multiplicidade nos termos proposto por Castro (2015) em seus diálogos com a filosofia produzida por Deleuze e Guattari, na figura emblemática do rizoma? Se,

As multiplicidades são tautegóricas, como os símbolos wagnerianos que, possuindo sua própria medida interna, ‘representam a si mesmos’ (Wagner, 1986). Uma multiplicidade é um sistema de n-1 dimensões (D.&G. 1980: 13,27,31) onde o Um opera apenas como aquilo que deve ser retirado para produzir o múltiplo, que é então criado por ‘destrancendência’; ela manifesta ‘uma organização própria do múltiplo como tal, que de modo algum tem necessidade da unidade para formar um sistema’ (Deleuze, 1968:236) [...] o pluralismo deleuziano supõe um ‘primado da relação’ (2003: 52, n.I). A filosofia da diferença é uma filosofia da relação. [...] Trata-se da operação que Deleuze chama de *síntese disjuntiva* ou *disjunção inclusiva*, modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou informal), mas a divergência ou a distância; um outro nome deste modo relacional é o ‘devir’. A síntese disjuntiva ou devir é o operador principal [...] pois é o movimento da diferença como tal – o movimento centrífugo pelo qual a diferença escapa ao atrator circular da contradição e superação dialéticas. (CASTRO, E.V., 2015, p.118,119).

Os movimentos apontados nos processos descritos ao longo deste texto não estariam operando numa relação entre transcendência e destrancendência, colocando, quem sabe num plano de ação raízes e rizomas? Tendo em vista que as chaves de produção da *comunidade* se fazem nas práticas cotidianas dos ‘processos de familiarização’ e nos discursos da identidade quilombola via a noção de *famílias raízes*, entendidas enquanto o sustentáculo primeiro e solo dos processos de familiarização, no sentido de produção de uma dimensão transcendente?

O que importa é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos; a primeira age como modelo e como decalque transcendentem, ainda que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que subverte o modelo e esboça um mapa, ainda que constitua suas próprias hierarquias [...]. (CASTRO, 2015, p.125, apud D.&G. 1980:31)

Estas são perguntas de um empreendimento arriscado, produzido pela sensação motriz deste texto e, claro de suas reflexões, a angustia. Não estariam as angustias situadas nas tentativas de produção de unidade visa-a-vis uma lógica de representatividade que pressupõe uma univocidade, produzida a partir da operação prevista pela organização política via a institucionalização de uma associação, representativa do todo, ou seja, transcendente? Não se trata aqui de traçar dualismos ou produzir esquemas ontológicos

intransponíveis, mas produzir espaços, na compreensão da responsabilidade na produção de valores. É dizer, deslocar-se da primeira mirada na produção de conhecimento e nas possibilidades de diálogo com os sujeitos nos processos de produção de pesquisa, observando dispositivos de poder em operação e transitando nos espaços, mesmo que por vezes pareçam reduzidos, de reflexão, compreensão e ação no mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### O Comum: Tateando Institucionalidades Possíveis

Das discussões empreendidas no Painel Aberto (Open Painel) ‘Reinventions of the common’, partimos principalmente das considerações apontadas por Dardot e Laval (2017 [2014]) para pensar outras práticas institucionais e de organização tomando o ‘comum’ como processos de estabilização, como devir, como fio condutor que compreende em si práticas coletivas e modos possíveis de institucionalização onde caibam as ambivalências constitutivas desse processo assumindo em si mesmas dimensões de estabilização, desestabilização, público, privado, afetividades, conflitos e disputas, na tentativa de sobrevivência e, porque não, superação de lógicas operantes do capitalismo<sup>20</sup>. Por meio de recursos analíticos que conciliam investigação histórico-social e psicanálise - Foucault e Marx - Dardot e Laval (2017 [2014]) revelam o que há de novo no neoliberalismo: uma *racionalidade* global – e não apenas uma doutrina econômica ou ideológica – que vem transformando profundamente as sociedades de forma subterrânea e difusa, estendendo seu sistema normativo a todas as relações sociais, sem deixar incólume nenhuma esfera da existência humana.

À medida que essa nova razão do mundo vai se impondo e se sobrepondo às práticas tradicionais, ela não pode deixar de consumir cada vez mais os “comuns” herdados, os quais são necessários à existência e a continuidade da vida humana em sociedade, reforçando o caráter imperativo do sistema econômico capitalista com suas bases na acumulação e nos fundamentos da propriedade privada. Ponto este fortemente ressaltado pelos sujeitos da *Comunidade Quilombola de Pinhões*, bem como por outros tantos quilombolas<sup>21</sup>, que se veem esmagados entre as demandas da luta institucional e as dinâmicas cotidianas do fazer *comunidade*. As interlocutoras membros

<sup>20</sup> “Nesse sentido, o termo ‘comum’ designa não o ressurgimento de um ideia comunista eterna, mas o surgimento de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação” (D.&L. 2017, p.17) problematizando na raiz a noção de propriedade que sustenta sua racionalidade em operação.

<sup>21</sup> Ver por exemplo entrevista com Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, quilombola do Piauí, disponível no link: <https://www.otempo.com.br/divers%C3%A3o/magazine/encruzilhadas-no-caminho-1.1610633>). Ver também publicação do mesmo: SANTOS, Antônio Bispo dos. ‘Colonização, quilombos: modos e significações.’ Brasília, 2015. É possível também acessar diversas falas e palestras do mesmo disponíveis online.

da ACMQP não se cansam de afirmar a sobre carga assumida na instauração e operação da associação, evocada aqui nas falas em torno dos ajustes para participação em reuniões ao mesmo tempo que faz-se necessários as produções cotidianas das festas e das próprias relações de ‘familiarização’. Impedindo, assim, cada vez mais que os seres humanos possam governar-se a si mesmos, escolhendo o futuro que desejam.

É dizer, os modos exigidos de institucionalização evocados pelo modelo da representação sustentam-se sobre as bases de uma racionalidade sustentada pelo Estado em suas estreitas relações com o capitalismo, e porque não com a figura da Igreja Católica e seus modos de organização, sobretudo na força da noção de ‘comunidade’ por esta proposta e sustentada desde os movimentos instituidores das Comunidades Eclesiais de Base. Ponto de suma importância nas vivências e processos fundantes da *Comunidade de Pinhões*, operando, também, claro, com toda força na constituição de *Pinhões Quilombola* ou *Comunidade Quilombola de Pinhões*. Dimensão central, acredito, das angustias que permeiam os modos de organização e suas problemáticas em torno da representação e da legitimidade no sentido da produção de unidade, unicidade, univocalidade. O ‘comum’, assim, parece operar como devir em dois sentidos, um primeiro que diz respeito à existência de uma base, digamos, virtual, sustentada pela noção de *famílias raízes* que sustenta os ‘processos de familiarização’ e ‘desfamiliarização’, permitindo as dinâmicas de diferenciação e a constituição da multiplicidade como condição. Um segundo sentido diz respeito ao desafio de constituição do comum via a institucionalização necessária exigida nos processos de reconhecimento da identidade quilombola e operacionalização das políticas públicas.

Seguindo o que propõe Dardot e Laval (2017 [2014]) para constituir um modo de institucionalidade que tome o comum como solo de sustentação e devir, é necessário trabalhar sobre as bases da co-atividade. É dizer, se tomarmos essa perspectiva como brecha possível na resistência à racionalidade global imposta, os modos de fazer política na/da *Comunidade Quilombola de Pinhões* e a produção do conhecimento nestes contextos, pode e deve dialogar no sentido do acolhimento das angustias em operação a fim de dar as mãos na produção de outros modos de fazer política, dialogando com os sujeitos no sentido da construção de um plano/um solo de co-atividade que traga para dentro dos processos de institucionalização as tensões, fissuras, e movimentos de diferenciação constitutivos dos modos tradicionais de se fazer comunidade informados, em Pinhões, nos movimentos entre família e festa. Para combater este modelo de dominação é preciso lutar politicamente pela institucionalização de outra racionalidade.

## REFERÊNCIAS

COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicato rural*. Editora RELUME DUMARÀ, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

DARDOT, P. & LAVAL, C. *Comum: ensaios sobre a revolução no século XXI*. Tradução: Mariana Echalar. I Edição – São Paulo: Boitempo, 2017 [2003].

DIAS, Lúnia C. *Ser quilombola e Ser de Pinhões: dinâmicas e experiências de uma produção do lugar*. Dissertação de mestrado, PPGAN/UFMG, 2015.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. Tradução: Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. 7ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 2013 [2003].

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Livro editado e publicado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, UnB: Brasília, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Casac Naify, 1ª edição, 2015.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ASPECTOS DO ALPINISMO CONTEMPORÂNEO NO MONTE ACONCÁGUA: IN-VERSÕES E TRANSGRESSÕES (ETNOGRÁFIA)

*Marcelo Balvoa*<sup>1</sup>

UFSC

### *Resumo*

O presente trabalho pretende descrever os modos de percepção e de relação com a montanha dos diferentes sujeitos que a escalam, a partir das atitudes corporais, relação com os objetos, com o ambiente e com os outros. Analisar as narrativas dos agentes envolvidos na atividade do alpinismo e dos modos como configuram, descrevem e interpretam suas expectativas e experiências relacionadas ao subir a montanha. Para tal foi organizada uma expedição científica com o propósito de acompanhar a rotina de grupos de alpinistas no acampamento base e na escalada. A obtenção de informações *in situ* destes agentes, foi realizada a partir de entrevistas abertas ou semiestruturadas. A pesquisa aconteceu no período compreendido entre janeiro e março de 2017 e dezembro e fevereiro de 2018 no acampamento base de Plaza de Mulas no Parque Provincial Aconcágua situado na Cordilheira dos Andes, Província de Mendoza na República Argentina. Partiu-se do pressuposto que haveria uma diferença de percepção sobre a localização “cultural” do cume para experientes e inexperientes, porém esta hipótese não se viu refletida no campo. Conclui-se que o aumento da comercialização nestes últimos vinte anos, produziu uma reconfiguração da cultura do montanhismo com consequências, positivas e negativas, para os sujeitos envolvidos e para o meio ambiente.

Palavras-chave: integração social; etnografia do alpinismo contemporâneo; meio ambiente.

### *Abstract*

The aim of the present work is to describe the ways of perception and relation with the mountain of the different subjects that climb it, from the corporal attitudes, and the relations they establish with objects, the environment and other agents/subjects involved. It intends to analyze the narratives of the agents involved in the mountaineering activity and the ways in which they configure, describe and interpret their expectations and related experiences when climbing the mountain. For this purpose a scientific expedition was organized in order to share and experience the routine of groups of climbers in a base camp and during climbing. The *in situ* information from these agents was obtained by open or semi-structured interviews. The research was conducted during January and March 2017, and December and February 2018 at Plaza de Mulas base camp at the Aconcagua Provincial Park in the Andes mountain range, (Mendoza Province, Argentina). The initial assumption was that there would be a difference

<sup>1</sup> Antropólogo formado na Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador da empresa GEOARQUEOLOGIA, Pesquisa Científica Ltda. Pesquisador no projeto “Estudos tafonômicos em restos mortais humanos para estimativa do sexo, idade, ancestralidade e estatura através da antropologia forense” do Departamento de Morfologia da UFSC. Jornalista, Reg. Prof. Nº 02972/SC.

of perception about the “cultural” location of the mountaintop for the experienced and inexperienced subjects/agents, but this hypothesis was not reflected on the field. It is concluded that the increase in commercialization in the last twenty years has produced a reconfiguration of mountaineering culture with positive and negative consequences for the individuals involved, and for the environment.

Keywords: social integration; contemporary alpinism’ ethnography; environment.

## INTRODUÇÃO

Entre 16.000 a.C. e 14.000 a.C. o *Homo Sapiens* se internava em regiões do que hoje conhecemos como Sibéria. Um lugar com temperaturas que chegam aos 50°C negativos e que até os neandertais (mais adaptados ao frio) evitavam. Para suportar essas temperaturas, “aprenderam a fazer sapatos para neve e roupas térmicas eficazes compostas de camadas de pele de animal, costuradas firmemente com a ajuda de agulhas.” (Harari, [2015] 2017)

Há 5.300 anos, um homem baixo de aproximadamente 46 anos morria numa travessia pelas montanhas a 3.210 metros de altitude no maciço de Ötztal nos Alpes Orientais muito perto da fronteira do que hoje conhecemos como Áustria e Itália<sup>23</sup>.

Quinhentos anos antes do presente e a mais de cinco mil metros de altitude, na difícil e íngreme face sul-ocidental do Akon-Kahuak (então parte do Império Inca) uma criança de sete anos é sacrificada no ritual *capacocha*, (Mignone, 2010) e ali permanecerá até que uns *andinistas* a encontrem, por acaso, envolvida ainda em peças têxteis e rodeada de seis pequenas representações antropomorfas e zoomorfas. (Schobinger, 1999)

No dia 8 de junho de 1924 George Mallory e Andrew Irvine desaparecem quando estavam muito perto do topo do Monte Everest. Nunca mais voltaram. Vinte e nove anos depois, em 1953, Tenzing Norgay, do povo *Sherpa*, e o neozelandês Edmund Hillary alcançaram os 8.850 metros do seu cume.

Pela primeira vez em 1986 um homem “conquista” o cume dos quatorze picos mais altos do planeta. Tratava-se do austríaco Reinhold Messner que realiza isto em estilo alpino, ou seja, sem oxigênio adicional e com o mínimo de equipamento. Alguns anos antes seu irmão mais novo Günther morria na descida do Monte Nanga Parbat depois de ambos o terem escalado pela via Rupal considerada impossível até esse momento.

O ano de 1996 foi marcado pela morte de oito pessoas que faziam parte de duas expedições comerciais ao Everest guiadas por Scott Fisher e Robert Hall. A imperícia dos clientes e a negligência dos guias em relação às mudanças climatológicas levou as expedições a serem engolidas por uma tempestade que matou a maioria dos seus membros.

<sup>2</sup> Disponível em <<http://www.iceman.it/en/>> Acesso em 13/07/2018

<sup>3</sup> Disponível em <<https://arqueologiaeprehistoria.com/2013/06/13/otzi-o-homem-de-gelo-de-5-300-anos-atrascausa-mortis/>> Acesso em 14/10/2016.

No começo da temporada de 2014 doze pessoas, entre guias e carregadores, do povo *sherpa* morreram numa avalanche nas proximidades do acampamento base do Monte Everest no glaciador Khumbu quando trabalhavam para expedições comerciais.

Em 2015 um terremoto de 7,9 na escala Richter que abalou Nepal deixando um saldo de mais de 3mil mortos, provocou avalanches que devastaram o acampamento base do Everest que resultou no maior número de óbitos numa única temporada: 20 mortos e cerca de 60 feridos.

Percebe-se, ao longo dos exemplos, três coisas: a) que há muito tempo subimos montanhas, b) que aumentou a quantidade de pessoas que realizam isto e c) que muitas pessoas sem experiência em alpinismo pagam para serem levadas ao cume. No cruzamento entre estes eixos constata-se facilmente que também aumentou a quantidade de pessoas que morrem nessas latitudes, a essas altitudes e por essas atitudes. Encontramos situações semelhantes em praticamente todas as montanhas famosas de todos os continentes.

Um bom exemplo desta mudança no montanhismo são as *Seven Summits*, uma espécie de roteiro de cumes que é seguido por milhares de pessoas desde finais da década de oitenta, criando-se um circuito comercial que gera um grande negócio envolvendo pessoas do mundo inteiro. Este roteiro comercial pretende representar os cumes mais altos dos sete continentes, porém ainda não houve consenso sobre quais seriam esses cumes, surgindo duas listas a de Bass e a de Messner, sendo esta última a mais utilizada hoje. A primeira vez que se fala em *Seven Summits* foi no livro de Richard Dick Bass que tem justamente este título. Não são os cumes mais altos do mundo, nem é o mais alto de cada continente (nessa lista a América está dividida em norte e sul, com um cume para cada). As montanhas são: Kilimanjaro (5893m) na África, Vinson (4892m) na Antártida, Everest (8848m) na Ásia, Aconcágua (6962m) na América do Sul, McKinley (6198m) na América do Norte, Elbrus (5642m) na Europa, e a Pirâmide Kartenz (4884m) na Oceania.

Este trabalho etnográfico pretende reconstruir as narrativas sobre a montanha e a experiência do montanhismo dentro do contexto da comercialização no qual se encontra inscrito atualmente. Também se incluíram nele a motivação que me levou a escolher este tema para concluir minha trajetória acadêmica na graduação em Antropologia e os fatos que balizaram esta decisão. Não há neste trabalho grandes teorizações, apenas se utilizaram autores das diferentes áreas do conhecimento (medicina, arqueologia, sociologia, política, economia, história, etc.) sendo preponderantes os autores da antropologia social. Espera-se que a recontextualização das narrativas das pessoas que fazem o montanhismo no Monte Aconcágua ajude a reconstruir, em (e com) suas diferentes versões, contradições e transgressões no momento (e o local) em que esta pesquisa foi realizada. Pretende-se compreender a permeabilidade relacional que envolve os sujeitos que moram e convivem no acampamento base desta montanha, faz parte do objetivo desta pesquisa antropológica,

descrever e analisar as diferenças (ou não) de percepção (por parte dos agentes envolvidos, clientes e alpinistas experientes) sobre a montanha e a experiência do montanhismo. E, a partir das atitudes corporais, relação com os objetos, relação com o ambiente e a relação com os outros reconstruiremos - na escrita etnográfica - as narrativas dos agentes envolvidos na atividade do alpinismo e dos modos como configuram, descrevem e interpretam suas expectativas e experiências relacionadas ao subir a montanha. Não foram abordados em profundidade temas como religião, corporalidade, simbolismo, etimologia dos termos nativos, performance, rituais, parentesco, gênero ou risco (em alguns casos apenas esboçados) nem se aprofundou teoricamente nem bibliograficamente nos autores prolíficos e conceituados nestes temas. Nem se pretendeu em nenhum momento tentar esgotar o tema, muito pelo contrário se propõe problematizar e incentivar outros pesquisadores a continuar o trabalho. Também não foram colocados os nomes reais das pessoas (se optou por colocar a primeira letra do nome ou do sobrenome) ou empresas que colaboraram (das muitas e diferentes formas) com este trabalho, em muitos casos as pessoas só foram citadas pela sua profissão ou função. Não houve neste trabalho um único interlocutor, mas muitas pessoas que ajudaram a construir o diálogo entre o pesquisador, todos os que trabalham em Plaza de Mulas e os clientes. Dito de outra forma, nesta colmeia, chamada Parque Provincial Aconcágua, não teve uma vespa, mas um exame de abelhas.

A metodologia de trabalho em campo utilizada foi a observação participante (Costa, 1987). Sendo as entrevistas abertas e/ou semiestruturadas (Boni, Quaresma, 2005). Procurou-se com estas entrevistas mapear, descrever e analisar as diferenças (ou não) de percepção (por parte dos agentes envolvidos, clientes e alpinistas experientes) sobre a montanha e a experiência do montanhismo.

Outra forma de coletar dados através da observação ocorre quando o pesquisador utiliza a observação participante. A observação participante se distingue da observação informal, ou melhor, da observação comum. Essa distinção ocorre na medida em que pressupõe a integração do investigador ao grupo investigado, ou seja, o pesquisador deixa de ser um observador externo dos acontecimentos e passa a fazer temporariamente um estilo de vida que é próprio do grupo que está sendo pesquisado. Esse método é muito utilizado quando se pretende pesquisar, por exemplo, alguma seita religiosa e seus rituais. Entretanto a observação participante, como técnica de trabalho de campo, é desaconselhada por alguns cientistas que acham que o pesquisador deve manter certa distância entre ele e o seu objeto de pesquisa em nome do resguardo da objetividade científica. (COSTA, 1987 apud BONI, QUARESMA, 2005).

Em campo não se utilizou gravador, nem se fizeram filmagens, tudo foi registrado com papel e caneta e transcrito de noite na barraca para o diário de campo no computador. As entrevistas semiestruturadas foram realizadas via internet após ter acabado o trabalho em campo. Incluída dentro da metodologia foram as fotografias, todas realizadas com celular, menos as que me foram cedidas para ilustrar determinados fatos que eu não tinha conseguido fotografar.

Pelo fato do nosso local de pesquisa ser um centro internacional cosmopolita, onde se falavam muitas línguas, foi decidido com a orientadora deste trabalho estabelecer um roteiro geral de tópicos a serem indagados em três idiomas básicos: inglês, francês e alemão. Porém, em campo este roteiro não foi utilizado, o motivo foi que as entrevistas aconteciam mais fluidamente quando realizadas em contexto de conversações informais, por exemplo na hora de tomar chimarrão ou nas trilhas onde entregar uma folha (ou mesmo utiliza-la como roteiro de perguntas) enrijeceria ou atrapalharia o fluir do diálogo. A dificuldade das diversas línguas (que este roteiro pretendia driblar) foi de fácil solução, pois a maioria das pessoas se interessavam assim que eu desvendava meu trabalho e colaboravam para que eu pudesse entender sua posição sobre algum determinado assunto.

Na segunda temporada em campo se mudou a estratégia de aproximação e familiarização com os agentes sujeitos da pesquisa. Diferentemente da primeira temporada (e no começo da segunda) onde a aproximação se realizava após a apresentação do pesquisador e uma breve exposição do trabalho que se pretendia realizar; na segunda parte da segunda temporada em campo a estratégia foi –desde que já todos em Plaza de Mulas sabiam quem era eu- participar como trabalhador (lavador de pratos) em uma das empresas prestadoras de serviço, desta forma as entrevistas perdiam toda formalidade de entrevistado/entrevistador e passavam a acontecer naturalmente como conversas entre colegas de trabalho. Isto deu um grande impulso à pesquisa. O fato de participar observando desde um plano simétrico -entre os sujeitos e este pesquisador- possibilitou que muitas pessoas colaborassem de forma contínua neste trabalho, com a própria reflexão, com a realização de múltiplos contatos com outros *campamenteros*, *arrieros*, guias e clientes, com discussão e a crítica, com fotografias. Por isso penso que este trabalho só pode entender-se desde o plural: não houve um informante, mas muitos coautores.

## **NUMA BARRACA NO MONTE ACONCÁGUA, VENTO FORTE E MUITA NEVE (INVERNO DO ANO 1993, 3:00 AM)**

Aqui estamos... S. e L. não voltaram ainda da Face Sul.

Já se passaram dois dias desde que voltamos de Plaza Francia<sup>4</sup> e agora a agonia de esperar em Confluência sem notícias deles. Estarão vivos? O plano era esperá-los em Plaza de Mulas, mas com J. decidimos tentar subir pela via norte e, se conseguíssemos chegar ao Filo del Guanaco<sup>5</sup> a 6.800 msnm (Figura 2), poderíamos enxergar o final da

---

<sup>4</sup> Ver mapa da página 18

<sup>5</sup> O local conhecido como Filo del Guanaco, é uma formação geológica da montanha que une o cume sul com o cume norte. Tem esse nome porque foi achado um esqueleto de um guanaco (*lama guanicoe*) um animal da família dos camelídeos bastante comum nos países andinos da América do Sul.

Face Sul e talvez visualizar nossos amigos. E, se necessário, ajudar. Melhor tentar dormir que amanhã o dia vai ser longo.

Há quase dois meses que estamos no Parque Provincial Aconcágua fazendo parte da expedição italiana nomeada: Ande 93. O objetivo é ambicioso, escalar a Face Sul do Aconcágua no inverno. Nunca se tentou antes. E nunca se voltará a tentar. Como chegamos até aqui? Eu acabava de deixar meu emprego no jornal para escrever meu livro e o J. trabalhava ainda como guarda-parques, ambos estávamos no lugar certo quando apareceram os italianos procurando quem os ajudaria a portear equipamento e desse suporte. Mas nenhum de nós dois era tão qualificado para uma empreitada dessas, mesmo assim aceitamos empolgados.

Faz algumas horas que chegamos ao Refugio de Plaza de Mulas, como é inverno está totalmente abandonado, entramos por uma janela, tudo está escuro e tétrico, parecia que estávamos num filme de ficção científica numa nave abandonada no espaço. Parece exagero, mas se alguma coisa de grave acontecer vamos estar tão sozinhos como se estivéssemos, de fato, no espaço. Ninguém nos ajudará, estamos por conta e risco nosso. Este refúgio, um hotel de montanha, foi construído à revelia dos alpinistas de Mendoza, e visava atrair outro tipo de montanhista, um que aos poucos se começa a distinguir (e fazer notar) nos acampamentos base de todas as montanhas famosas do mundo: o cliente. Para a maioria de nós, este hotel refúgio é uma forma de poluição ambiental. Sua estrutura de aço, madeira e cimento quebra a belíssima harmonia das montanhas.

Estamos preocupados com nossos amigos italianos. Sim, a esta altura da aventura já são nossos amigos. Ninguém fica impune à amizade depois de compartilhar tantos momentos de sacrifício. Anotamos no livro testemunho do refúgio-hotel nossas preocupações e nossa angústia. O tempo não melhora, não conseguimos gás extra e estamos gastando o nosso. Como derreteremos neve para fazer água sem gás? O vento bate muito forte em Cambio de Pendiente há quase cinco mil metros de altitude e se veem as rajadas de vento e neve. O cume está totalmente coberto por nuvens, que não são nuvens, mas o próprio vento branco. Nossos amigos não aparecem, e não conseguimos subir como teríamos desejado, não é seguro. Amanhã voltaremos a Confluência a esperar mais um pouco, se eles não aparecerem, teremos que descer para fazer o Boletim de Ocorrência na polícia. Essa com certeza será a pior hora.

Mas essa hora não chega. É de noite quando dois cansados alpinistas chegam à barraca. Tudo é alegria nessa noite de 20° negativos. Não há mais solidão, rimos, choramos e gritamos. J. e eu escutamos em silêncio nossos amigos contando que foram pegos por uma avalanche e que sobreviveram às duras penas descendo em rapel praticamente a face sul toda com uma cordinha de 9 mm de kevlar. Poderiam estar mortos, porém não morreram na Face Sul do Monte Aconcágua. Tantas alegrias, surpresas e tristezas me

surpreendem pensando que nos faz agir assim? O alpinista francês Leonel Terray, autor de um dos clássicos da literatura de montanhismo *Los conquistadores de lo inútil* ([1961] 2015) tenta desentranhar as motivações deste agir:

[...] El alpinismo no se considera generalmente como um deporte, lo que a veces parece discutible. Sea lo que fuere, esta actividad se diferencia del resto de los deportes por el hecho de que el hombre, em lugar de enfrentarse a otros hombres, com el deseo de superar a su semejante y sin duda de poder pregonarlo, lucha contra las fueras de la naturaleza y su propia debilidad. Salvo excepciones bastantes raras, al alpinista no lo espera la gloria, incluso ningun espectador puede animarle. Sin outro testigo que su compañero de cordada, en la soledad y el silencio de la montaña, se bate por la única satisfacción de vencer al obstáculo que se há impuesto, solo por el orgullo de sentirse flerte y valiente. Ningun juego está tan desprovisto de las contingencias humanas, ninguna actividad es mas pura, mas desinteresada que el alpinismo em su forma primitiva, y es precisamente em esta sencillez, em esta pureza, donde reside su grandeza y su seducción. (TERRAY, [1961] 2015).

Sem discordar com Terray penso, desde um olhar mais antropológico, que deve haver outra coisa muito mais profunda (quem sabe até algum tipo de gatilho cultural ou social), poderíamos nos perguntar: que é o que realmente fazemos, quando acreditamos que estamos só escalando uma montanha? E isso me leva a pensar agora na entrevista de Adam Kuper a Isaac Schapera quando ele lembra uma frase que este último teria dito quando lecionava no London School of Economics “O que o antropólogo vê realmente quando vai a campo? Ele vê escolas, vê igrejas, vê lojas, mas tudo isso fica fora das etnografias” (2001). Tudo está associado, parece ser a resposta.

## POR QUE UMA PESQUISA DE CAMPO NO ACONCÁGUA? PORQUE ESTÁ AÍ

Novamente as palavras de Schapera ressoavam na minha cabeça: o que o antropólogo vê realmente quando vai a campo?

Subir montanhas com alguma intenção definida, além de um simples trânsito, é uma atividade antiga pelo menos comprovadamente desde o Neolítico como provam os restos humanos achados a 3.210 msnm no maciço de Ötztal, nos Alpes Orientais (muito perto da fronteira do que hoje conhecemos como Áustria e Itália), datados em cinco mil anos, aproximadamente<sup>6</sup>. Atividade relacionada com o pastoreio, a caça, a meditação e até a própria comunicação religiosa<sup>7</sup>, podemos também citar aqui os sítios arqueológicos

<sup>6</sup> Disponível em <<http://www.eurac.edu/en/research/health/iceman/Pages/newsdetails.aspx?entryid=115028> > Acesso em 26/10/016.

<sup>7</sup> Ortner nos fala sobre o religioso associado à montanha já desde o nome, no caso do Mt. Everest, ou melhor, *Chomolungma* para sherpas e tibetanos e *Sagarmatha* em nepalês cujos significados podem estar próximos de “Deusa-Mãe do Universo” para o primeiro e “Aquele cuja Cabeça Toca as Nuvens” para a segunda. (ORTNER, 1999, p.26).

encontrados nos Andes datados em diversos períodos pré-coloniais: “[...] a conquista territorial incaica, não só foi de índole **política–económica**, mas também, **simbólica–religiosa**. [...] teve um componente ‘vertical’ muito importante, sabe-se de centenas de montanhas que foram ascendidas e, sobre as quais, se construíram recintos cerimoniais.” (Vitry, 1997). Mas este é um dos tantos, o mesmo sucedeu em outras partes da América pré-colombina onde foram achados objetos e estruturas arqueológicas em quase todas as montanhas mexicanas (Iwaniszewski, 1986; Montero, 1988 e 1992). Ou a descoberta de sítios arqueológicos em vinte e nove montanhas das Rochosas e em três da Serra Nevada nos EUA (Echevarría, 1999).

A partir disto, não pode nos surpreender que o Monte Aconcágua, na América do Sul, também tenha sido uma referência religiosa para o povo *inca* em cujas ladeiras realizavam rituais e sacrifícios humanos.

Otro simbolismo interesante, aunque altamente hipotético, surge de tener en cuenta la sacralidad con que los pueblos andinos (y las civilizaciones antiguas en general) revestían la realidad cósmico-geográfica en la que se hallaban inmersos; algo que llamamos ‘pensamento hipostático’. Más concretamente, si atribuimos una connotación simbólico-religiosa a los caminos incaicos -manifestada en su tendencia rectilínea (cuando el terreno lo permitía), heredada tal vez de los geoglifos lineales de Chíncha y Nazca, probables caminos ceremoniales que prefiguraban el sistema de los *zeques* cuzqueños- y recordando el ‘simbolismo del camino’ en zonas montañosas en relación con el arte rupestre de culturas andinas preincaicas, podríamos decir lo siguiente: la asociación entre las sendas que cruzan la cordillera y los principales santuarios de altura (señalada más arriba) tiene también un simbolismo subyacente. (SCHOBINGER, 1999).

O alpinismo, porém, como já foi colocado, é uma invenção moderna que nasceu na Europa (nos Alpes, de aí seu nome e que logo condicionaria outros neologismos associados ao montanhismo, como por exemplo *Andinismo* ou *Himalaismo*). Este nascimento aconteceu em 1786 com a conquista do Mont Blanc (Creasey, M. Sheperd, N., Banks, N., e outros [1990] 2001). Embora possamos ver paralelos entre uma e outra maneira de perceber a montanha, logo percebemos que há uma grande diferença. A princípio, enquanto na primeira a montanha é o local geológico onde realizamos diversas atividades, na segunda a montanha é o percurso inevitável para chegar ao cume, ou seja, um obstáculo. Na primeira não havia necessidade de arriscar a vida (embora se arriscasse), na segunda o risco torna-se um dos elementos principais (muitas vezes o mais desejado). Sendo o cume o objetivo, o risco é assumido. Então como podemos pensar “risco”? O risco pode ser catalogado com subjetivo? Le Breton em seu livro *Conduitas de risco* propõe:

Cada condição social ou cultural, cada região, cada comunidade humana assume fragilidades peculiares e nutre uma cartografia particular do que teme. O risco é uma noção socialmente construída, eminentemente variável de um lugar para outro e de uma época para outra. (LE BRETON, 2009, p. 11).

Mas o que leva a assumir esse risco? Será que ao contrário de Alice, não é entrando num buraco, mas subindo uma montanha, que algumas pessoas encontram a toca do coelho? Também deveria se pensar que a possibilidade de morrer na montanha é inversamente proporcional ao grau de conhecimento e experiência. Então por que uma pessoa sem (ou com pouquíssima) experiência decide colocar a vida em risco para subir uma montanha como o Monte Aconcágua ou mesmo o Monte Everest? Que é que essa pessoa está fazendo quando acha que está só subindo uma montanha? Será que a liquidez da vida, proposta por Zygmunt Bauman no livro *Vida líquida* ([2005] 2009), que traz a necessidade consumista de fazer um *upgrade* no material, não exige desse sujeito procurar *novas alturas* (também literalmente) para continuar navegando no rio da sociedade?

Em uma perspectiva pessimista inspirada pela “escola de Frankfurt” (só para colocar em perspectiva o que virá na continuação), poderíamos pensar que alguma coisa está se desenhando com esta subida à montanha e essa *explosão* da sua comercialização e, seu (quase) parônimo linguístico, *exploração*, (uma “McDonaldización<sup>8</sup> do montanhismo” como sugere a reportagem do site da Deutche Welle numa matéria sobre tragédias em montanhas associadas a esta característica<sup>9</sup>), e que isto não responderia necessariamente a algo positivo (positivo no sentido de oposição a pessimismo que seria o negativo). Vejamos o que, no prefácio do livro *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer escrevem:

O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca, provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentaram com a quantidade de bens a ela destinados. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, refletese na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo. (ADORNO, T.W, e HORKHEIMER, M. [1944] 1985).

Agora proponho desamarar alguns nós com que os autores frankfurtianos teceram esta passagem. É claro que não desmancharemos a trama em sua totalidade por não ser necessário para este trabalho. Enfim, feito esse esclarecimento, comecemos: o contexto no qual faremos o movimento está situado entre dois eixos, histórico e econômico, vejamos:

<sup>8</sup> Este termo foi criado pelo sociólogo norte-americano George Ritzer em seu livro “The McDonaldization Society” de 1996.

<sup>9</sup> Disponible en < <http://www.dw.com/es/la-mcdonaldizaci%C3%B3n-del-monta%C3%B1ismo/a-3540207> > Acceso en 25/04/2017

**histórico** (do começo dos anos 90 do século XX até o presente) e **econômico** (a crescente comercialização do alpinismo, enquadrado no triunfo do capitalismo sobre o comunismo após o colapso da URSS e a queda do muro de Berlim, entre outros fatos). Para alguns, a sensação é de que o século XX “acabou em problemas para os quais ninguém tinha, nem dizia ter, soluções” (HOBSBAWM, [1994] 1996, p.537). Adorno e Horkheimer ([1944] 1985) dizem, ou melhor, predizem, que o “aumento da produtividade econômica” produziria dois efeitos: condições para um mundo mais justo e, em contraposição, um maior controle sobre o resto da população; isto por sua vez produziria um “indivíduo que se vê completamente anulado” (poderíamos trocar “anulado” por “não integrado” e não estaríamos nos afastando da ideia sugerida) isso em relação aos poderes econômicos. Uma consequência disso é um nivelamento da balança que favorece a sociedade sobre a natureza (digamos que, nesse diagnóstico, a Natureza deixa de ser escrita com maiúsculas quando se pensa em domínio sobre o mundo), para dar um exemplo, digamos que o Monte Aconcágua deixa de ser uma entidade longínqua, misteriosa e inalcançável “moradia de deidades” para passar a ser uma figura conhecida que aparece cada vez mais em documentários, revistas e jornais e que se oferece em pacotes cada vez mais turísticos e com roteiros semelhantes aos *city-tours*, cada vez mais perto de uma mercadoria. Numa outra equação se observa que quanto maior é a quantidade de bens direcionados para a população, maior é sua docilidade e menor sua capacidade contestatória e de reação crítica, embora sintam-se desconfortáveis com o papel estatístico e negue (renegue, na verdade) sua condição de “coisa” (reificação)<sup>10</sup>. Para evitar isso precisaria de algo tão grandioso que a tirasse desse *status quo*, algo que seja extremamente importante, tão importante que valha a pena arriscar a própria vida, pelo menos na sua visão. Algo que simbolize todo esse desejo, algo como chegar ao cume de uma montanha famosa como o Monte Aconcágua. E se o cume se tornou um símbolo, o que é símbolo neste contexto? Pierre Bourdieu em *O poder simbólico* (1989) nos diz:

Os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’. (BOURDIEU, 1989).

Será que, ao alcançar o cume de uma montanha, onde se corre mais perigo de morte, algumas pessoas encontram seu lugar no mundo, o ponto de integração com a

<sup>10</sup> “Barroco cita Marx e Lukács ao discutir sobre a liberdade: Para Marx, a liberdade não consiste na consciência da liberdade ou das escolhas, mas na existência de alternativas e na possibilidade concreta de escolha entre elas [...] Lukács considera que: A liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom do “alto” e nem sequer uma parte integrante – de origem misteriosa – do ser humano. É o produto da própria atividade humana, que decerto sempre atinge concretamente alguma coisa diferente daquilo que se propusera, mas que 7 nas suas consequências dilata – objetivamente e de modo contínuo – o espaço no qual se torna possível.” (BARROCO, 2010:26 apud AVILA, 2013)

sociedade? E se isto é assim não seria válido pensar que o cume deveria ser só metade do caminho, que essa busca de integração social só pode se efetivar justamente ao retornar à sociedade? Então, por que a maioria dos acidentes mortais parece recorrentemente, acontecer na descida, quando já se subiu até o cume? Por que as pessoas gastam toda sua energia para subir? Por que não pensam em guardar energia para descer se parece tão óbvio? E isto se torna mais evidente quanto mais inexperiente é a pessoa que está escalando, mas também quanto maior é a pressão, inclusive econômica, exercida sobre o experiente profissional (patrocínios ou marketing empresarial associado à expedição, subsídios estaduais, legitimação da condição de profissional perante seus pares, etc.). Percebe-se que “subir até o cume” pareceria atuar como elemento instigador e fim supremo, enquanto que as palavras “descida” e/ou “retorno ao lar”, que fechariam o círculo, não são realmente dimensionadas da mesma forma. O que ao menos sugere que tornaria muitas destas pessoas potenciais suicidas ou pelo menos destemidos negligentes.

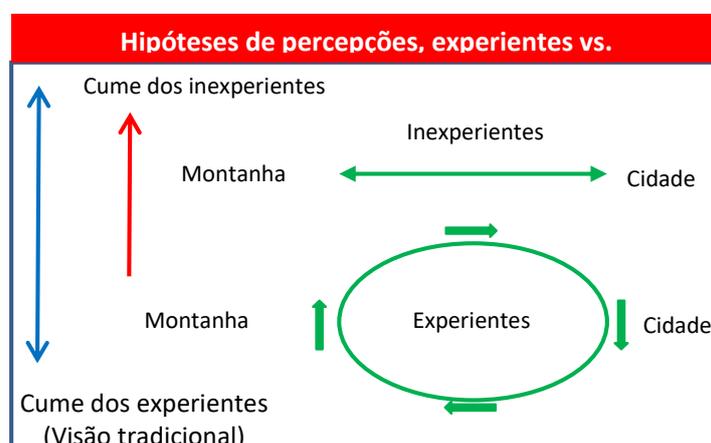
## O CUME INVERTIDO E O CUME PRIMÁRIO

Ao longo deste texto utilizamos as categorias *experientes* e *inexperientes* de forma antagônica na relação “pessoas com mais vivência na montanha daquelas que não tinham esta vivência ou a tinham em menor medida”, porém, esta visão não deve ser entendida como absoluta, muito pelo contrário, podemos pensar nela como uma alternância entre a experiência de um e a experiência do outro. Podemos, ainda, ir mais longe pensando que a inexperiência poderia não existir ou ela existir no trânsito entre uma experiência e outra. Para Coleman (2204) citado por Andrade e Maluf (2017) “diferentes proximidades com a experiência” podem ser nomeadas: “‘expert por experiência’ (l’esperto per esperienza), ou seja, a pessoa que experimenta [...] e ‘expert por profissão’ (l’esperto per professione), o profissional que a acompanha”. Ou seja, o inexperiente em alpinismo é experiente num outro tipo de experiência, sendo que o expert ou experiente profissional deixa de sê-lo na experiência do outro. Esta relação fica mais clara entre cliente e guia. Aparentemente esta diferença nas (e pelas) experiências pode produzir percepções diferentes sobre o mesmo assunto, no caso que pesquisamos: o cume da montanha, do Monte Aconcágua especificamente.

No gráfico a continuação se veem dois tipos de vetores, longitudinais e transversais, um unidirecional e os outros bidirecionais. Os dois primeiros vetores longitudinais representam a diferença de percepção do cume, sendo que para os clientes<sup>11</sup> o cume parece ser o fim supremo (**cume primário**) onde o resto da montanha é um mero

<sup>11</sup> A categoria cliente é definida com um pouco mais de precisão mais adiante no subtítulo O cliente esse escuro objeto de desejo.

obstáculo para alcançar seu objetivo. Para os alpinistas experientes (tentaremos definir que consideramos como alpinistas experientes com mais precisão *a posteriori* no quadro Anatomia de um alpinista na página 68), a percepção parece ser diferente, sendo a montanha, em sua totalidade, o centro da sua atenção onde a grande conquista (digamos o cume) se encontra na base da montanha (**cume invertido**) após ter chegado à altitude máxima dessa (ou de qualquer outra) montanha. Este último pareceria não precisar subir ao cume para se integrar socialmente (como parece ser o caso dos primeiros), pois o dia-a-dia na montanha é sua forma de integração. O curioso é que no outro vetor (lado de cá/lado de lá) que expressa a relação montanha-cidade não parece existir grandes diferenças entre alpinistas experientes e clientes (inexperientes). Ambos planejam voltar à cidade, mas enquanto o alpinista experiente está sempre reiniciando esse caminho (e justamente por isso é que cada vez mais experiente) o inexperiente só pensará em voltar à montanha novamente se houver “fracassado” na sua tentativa de alcançar o topo da mesma.



**Figura 1** - Síntese gráfica da hipótese pré-pesquisa de campo  
 Fonte: Elaborada pelo autor (2017).

## FUTURO DO PRETÉRITO: VERBO *OBSERVAR*

O Futuro do Pretérito do Modo Indicativo<sup>12</sup> se refere a um fato (uma nova hipótese) que poderia ter acontecido posteriormente a uma situação passada (o campo). Este modo verbal é utilizado para indicar uma ação que é consequência de outra, encontrando-se condicionada a esta (a etnografia). Expressa também incerteza e surpresa. A observação em campo me levou a repensar a pergunta de pesquisa abrindo a possibilidade para uma nova hipótese para este montanhismo que estamos tentando entender. Esta incerteza me

<sup>12</sup> Disponível em <<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/o-futuro-do-preterito-e-oconjuntivo/30034>> Acesso em 21/11/2017

levaria a pensar também que só uma temporada em campo seria insuficiente para ver os matizes desta problemática, talvez fosse necessário retornar. E surpresa porque os alicerces com que achava que o alpinismo estava construído tinham se mexido consideravelmente. Espero que tudo isto esteja refletido nesta etnografia resultante. Poderíamos iniciar o trabalho etnográfico em campo, sem ainda ter chegado ao campo (pelo menos ao campo situado dentro do Parque Provincial Aconcágua), poderíamos dizer: se tivéssemos asas como os condores, observaríamos a cidade de Mendoza desde o alto. E desde aí ela seria vista como um oásis sitiada pelo deserto e as montanhas.

Por incrível que possa parecer, fui fazer minha pesquisa de campo sem saber ao certo se ia conseguir passar da entrada do Parque Provincial Aconcágua, fato este evidenciado, pela simples razão que as autoridades ainda não tinham me respondido se aceitavam nossa petição para eu permanecer no parque sem ter que pagar. Não recomendo a ninguém sair para uma empreitada nessa situação, é como se jogar a um precipício sem saber se haverá uma rede ou não, 50 e 50 de chance de morrer ou dar certo. Não é uma boa aposta. Mas, enfim, no dia que cheguei recebi um e-mail que minha petição havia sido aceita e que tinha que passar para pegar a documentação. Após este trâmite ter sido resolvido fui concluir o trâmite na companhia de seguro, onde havia adquirido uma cobertura total para casos de acidente ou óbito (a aquisição deste seguro é uma das obrigações das pessoas que vão para o Aconcágua).

Caminhando pelo bulevar da velha “alameda” contornado pelas ruas limpas e arborizadas da cidade, me detenho nos sebos ao ar livre, compro dois livros de antropologia (*Male and Female* de Margareth Mead e *Man, Culture and Society* de Harry Shapiro), o *Cours de linguistique générale* de Saussure e o *Leviatan* de Hobbes. Contento, procuro um Café para me sentar a olhar esses livros, deixando deslizar a cidade frente aos meus olhos e o tempo transitar suavemente. Nada tenho a fazer além de curtir a cidade até o outro dia. Amanhã virá a correria de levar todo o equipamento sozinho (duas mochilas de 80 litros e um contêiner plástico de 60 litros, além da minha mochila de mão e a bolsa com a comida para 30 dias) para o terminal de ônibus e, então, partir para Puente de Inca, vila localizada há quase 200 quilômetros da capital da província de Mendoza e porta de entrada do Parque Provincial Aconcágua. Mas só amanhã, agora vou tomar meu cafezinho.

Estou em Puente de Inca, muitas lembranças surgem aos borbotões. Amanhã vou começar a caminhar, mas hoje preciso descansar. A aclimação é tudo e já estou em altura (Puente de Inca está a 2.700 msnm<sup>13</sup>). Conversando com os guarda-parques descubro que nisto também tudo mudou, agora existe uma escola de guarda-parques do governo e que o perfil é mais ambientalista e não de recrutar alpinistas para ser guarda-parques,

<sup>13</sup> Sigla MSNM significa Metros Sobre o Nível do Mar. Esta nomenclatura é a que se utiliza para determinar (e nomear) a altura de uma montanha.

como era na época que trabalhei. Um deles me comentou que os guarda-parques agora trabalhavam sempre nos mesmos postos, e me deu como exemplo sua própria experiência que estava há seis anos em Ponte de Inca. Confesso que pensei que eu não aguentaria todo esse tempo sem subir, aliás, acho que não aguentaria nem uma temporada sem subir. Vamos ver como tudo isto funciona na prática e como será o perfil dos guarda-parques que trabalham em altura. Pelo que entendi tem até uma base em Nido de Condorez (5.550 msnm) para o patrulhamento de altura. Este local, situado após um câmbio no declive da montanha, é um sitio estratégico, pois a maioria das expedições pernoita e permanece neste acampamento por pelo menos um dia. Sendo assim, há uma grande circulação de alpinistas, entre os que sobem para levar *porteos* (cargas), os que descem do cume e os que se preparam para subir até o Campo Berlim ou Campo Cólera. Para os guarda-parques seria interessante permanecer em plantões em rodizio de pessoal ou pelo menos rondas até esse local, pois desde aí podem controlar melhor como as expedições fazem uso do meio ambiente, principalmente quando se refere aos detritos humanos.

De tarde consegui falar com O. Este, um velho amigo, agora é o encarregado de lidar com as mulas e coordenar o trabalho dos *arrieros*. Ele é o que anos antes chamávamos de *plazamulero*, aqueles que viviam e trabalhavam durante os meses da temporada em Plaza de Mulas. *Plazamulero* ou *plazamulera* foi um neologismo muito utilizado nas décadas dos anos oitenta e noventa, derivado, obviamente, de Plaza de Mulas, porém era muito mais que isso para aqueles que o utilizavam, era uma forma de reconhecer e reconhecer-se dentro de uma rede de relações ou uma teia de relações na que estão inseridos, em palavras de Ortner (2007):

[...] os indivíduos/pessoas/sujeitos sempre estão inseridos em teias de relações, e afeto ou de solidariedade, de poder ou de rivalidade, ou, muitas vezes, em alguma mescla dos dois. Seja qual for a 'agência' que pareçam 'ter' como indivíduos, na verdade se trata de algo que é sempre negociado interativamente. (ORTNER, 2007, p.74)

Mas hoje em dia em Plaza de Mulas ninguém mais se reconhece como *plazamulero* (a), a divisão de tarefas e a especialização das funções e profissões levou à extinção deste termo.

Foi uma alegria muito grande ver que O. não tinha mudado em nada sua forma de ser. Combinamos a saída para a manhã do próximo dia. Deixei com ele meu equipamento (que iria carregado nas mulas) e fui dormir. Amanhã o dia não seria longo, mas do jeito que eu estava sem treinar nem sequer um dia (outra coisa que não recomendo a ninguém) com certeza seria fatigoso. No hostel onde passei a noite conheci um rapaz chamado A. e que iria ter sua primeira experiência em montanha, combinamos de irmos juntos, pois ele ia também para Confluência e pretendia fazer o trekking curto (três dias) até Plaza Francia.

Bem chegou o dia, O. nos trouxe de caminhonete até a entrada do parque, aqui tenho que apresentar a documentação que me permitirá permanecer dois meses no parque. Sou muito bem recepcionado, principalmente após falar aos guarda-parques que estava realizando um trabalho de investigação científica. Muito deles também são estudantes universitários e de alguma forma acho que se identificaram, ou, pelo menos, entenderam porque estou aqui. Mas uma coisa me incomoda, na documentação que o governo me forneceu apareço como se já fosse formado e não um simples estudante, isso pode me trazer alguma complicação, ou pelo menos terei que dar explicações que numa outra situação nem precisaria existir. Enfim veremos... O melhor deste trâmite foi quando falei para as meninas que me atendiam que eu também tinha sido guarda-parques, no princípio não levaram muito a sério, acho que me acharam um pouco velho e fora do perfil (e fora de forma, diga-se de passagem), mas quando mostrei para elas minha credencial (que sempre guardei com orgulho) foi o maior alvoroço e tiraram fotos da carteirinha e não podiam crer que um guarda-parque daquela época estava aí (aí vivo, acredito que devem ter pensado) na frente delas. Fizeram-me várias perguntas e percebi que tudo era muito diferente de quando eu trabalhava nessa função. Penso, mas não exteriorizo este pensamento: como fazem para dar dicas sobre os acampamentos de altura, que com certeza os visitantes devem perguntar, sem nunca haver estado nesses locais? Esta situação (quase) engraçada da carteirinha me ajudou a começar a pensar que talvez o montanhismo houvesse mudado mais do que eu imaginava e, com ele, as relações das pessoas com a montanha e interpessoais. A pergunta poderia ser: até que ponto de profundidade essa mudança havia chegado e quais alicerces do montanhismo haviam sido afetados?

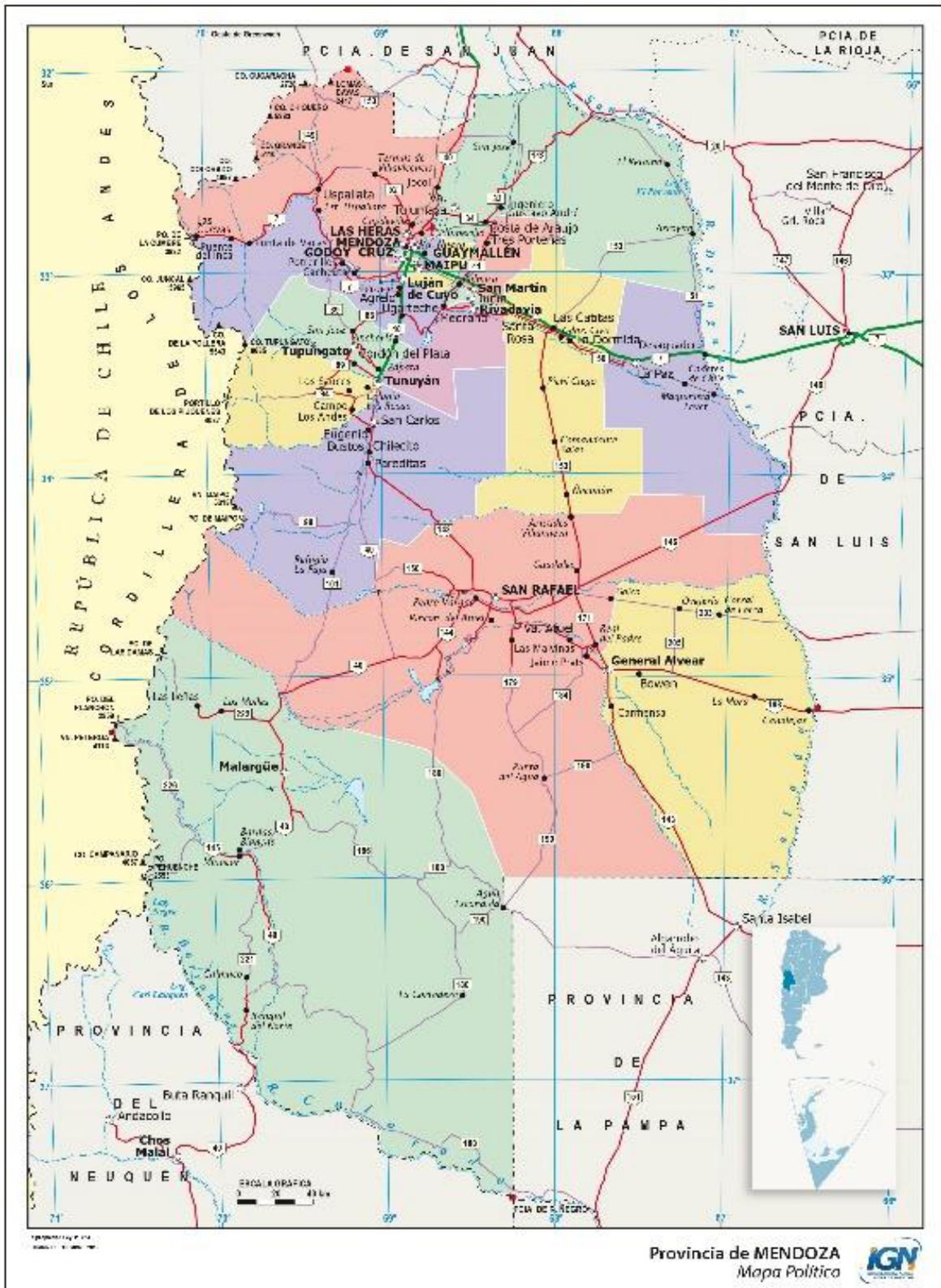
## CONTEXTO TERRITORIAL I – ACAMPAMENTO CONFLUÊNCIA

A Província de Mendoza se encontra situada geograficamente no centro oeste da República Argentina, flanqueada pela Cordilheira dos Andes onde está situado o Monte Aconcágua (6962msnm) pertencente ao Parque Provincial de mesmo nome (Videla, M. A. Suárez, J. 1991), sendo sua Latitude: -32.537885° e Longitude: -69.097023°<sup>14</sup>. Este parque provincial está localizado a noroeste da província e faz parte do município de Las Heras, sua porta de entrada situa-se a 165 km da capital provincial e a 75 km da Vila Uspallata (situada no vale do mesmo nome que separa a Pre-cordilheira da Cordilheira dos Andes) pela Rodovia Nacional nº7 que une Argentina ao Chile. (Ver mapas das Figuras nº 2, 3, 4 e 5)

<sup>14</sup> Disponível em < <http://www.findlatitudeandlongitude.com/?loc=Mt.+Aconcagua#.WAJJfI8rLIU> > Acesso em 15/10/2016.



**Figura 2 – República Argentina**  
 Fonte: Instituto Geográfico Argentino



**Figura 3 –** Província de Mendoza  
 Fonte: Instituto Geográfico Argentino <sup>15</sup>

<sup>15</sup> Disponível em < <http://www.ign.gov.ar>> Acesso em 25/02/2018

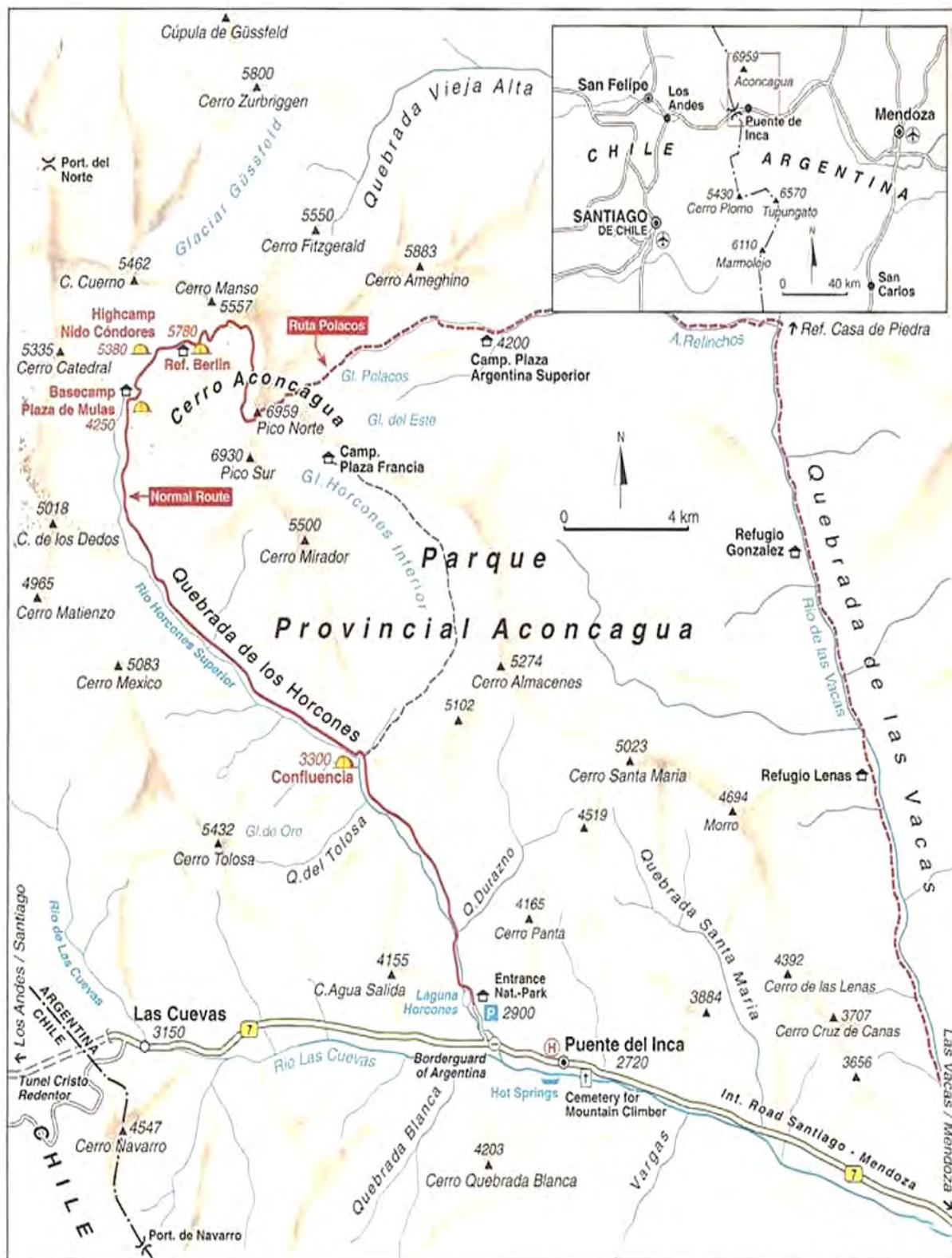
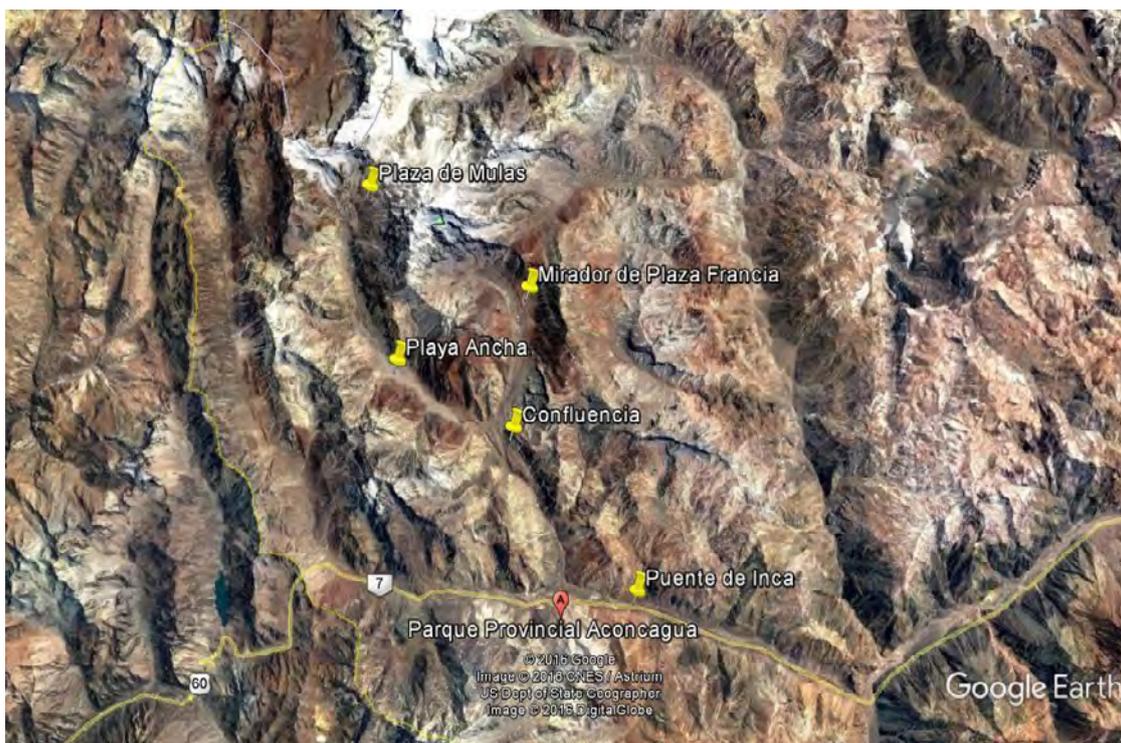


Figura 4 - Mapa do Parque Provincial Aconcagua e fronteira Argentina-Chile

Fonte: Centro Cultural Argentino de Montaña - CCA<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Disponível em < [http://culturademontania.org.ar/Relatos/REL\\_normalnoroeste-aconcaguamendoza\\_012010.htm](http://culturademontania.org.ar/Relatos/REL_normalnoroeste-aconcaguamendoza_012010.htm) > Acesso em 22/11/2017



**Figura 5** - Foto de satélite Parque Provincial Aconcágua e Mapa dos pontos  
 Fonte: Reprodução da imagem de satélite do Google Earth

Entre os requisitos para obter a autorização para a pesquisa foi apresentado, entre outras documentações, um projeto de pesquisa que incluía, entre outros itens, Comunicação e Orientação, Prevenção e Segurança<sup>17</sup> e Roteiro do Percurso de Ascensão. Destes três itens nomeados o mais importante e imprescindível para obter a autorização é Prevenção e Segurança, dito de outra forma, como você se organiza para não se transformar num peso para as autoridades do Parque Provincial Aconcágua. Este projeto foi elaborado para a *Dirección de Recursos Naturales Renovables*, do governo provincial, órgão que coordena e gerencia as atividades do parque, e estipulava a realização da pesquisa nos dois acampamentos base, Plaza de Mulas e de Plaza Argentina. Porém, devido à diminuição do tempo de trabalho de campo decidiu-se realizar esta pesquisa somente em Plaza de Mulas e Confluência, principalmente no primeiro.

O acampamento de Confluência (Figura nº 6) está localizado de forma estratégica para o controle de pessoas e animais. Isto é evidente se o comparamos com o antigo

<sup>17</sup> “Esta expedición tiene objetivos estrictamente científicos, consecuentemente no realizará nada fuera de lo planeado. Las medidas de prevención para la seguridad son las normales en expediciones y permanencia en la alta montaña: Control sistemático de MAM, Control periódico da meteorología, Equipo adecuado para esta actividad, Conocimiento del terreno, ruta marcada (*point*) en GPS, Comunicación personal y en VHF con Guardaparques, Gerenciamiento de riesgos. Las medidas de seguridad tomadas específicamente cuando se realice la colecta de datos etnográficos más allá del campamento base acompañando a las expediciones comerciales (Ruta Normal y Ruta 360º) serán principalmente subordinarse al comando del Guía Jefe”. (BALVOA, L.M.; *Prevención y Seguridad In La cumbre invertida, in-versiones y transgresiones: aspectos del andinismo contemporaneo en el Cerro Aconcagua* –Proyecto de Investigación, 2016, p.9)

acampamento, conhecido na época como Confluência Inferior, situado após cruzar o Rio Horcones (ver mapa figura nº1). Neste ponto o caminhante devia se desviar à esquerda contornando a morena<sup>18</sup>, desviando-se e afastando-se da trilha principal para Playa Ancha. Também neste ponto, porém antes de atravessar o rio, seguindo pela direita se encontra a trilha que leva a Plaza Francia. Este acampamento, hoje inexistente, tinha duas saídas, uma retornando até a região da ponte e subindo pela trilha principal (à direita da ponte), e a outra saída subindo pela encosta do Monte México (5.083 msnm) atrás do local utilizado para acampar. Esta trilha levava direto para o início da Playa Ancha. A posição deste último, apesar da confortável e prática localização (inclusive a facilidade de obter água do riacho que se une um pouco mais abaixo ao Rio Horcones), não tem o valor estratégico do atual acampamento Confluência. Este pesquisador não visitou Confluência Inferior, mas além de estratégico, outro dos motivos alegados pelos Guarda-parques para não utilizar este acampamento é a degradação ambiental sofrida nesta região ao longo dos anos pelas expedições que ocuparam este espaço.

Sua localização, como já comentado, é estratégica e provavelmente projetada dessa maneira para a recepção do visitante (check-in sanitário, médico e administrativo), mas principalmente para vigiar e controlar os mesmos. Encontramos nisto semelhanças no proposto por Foucault (2014) quando, em relação à distribuição espacial, escreve que há que priorizar as “comunicações úteis” das que não o são, para deste modo “a cada instante vigiar” para poder “apreciá-lo” ou “sancioná-lo” (ao indivíduo). Seguindo o “princípio da localização imediata e do *quadriculamento*” proposto por Foucault onde há um lugar para cada indivíduo e cada indivíduo tem seu lugar para permanecer, as autoridades delimitam um espaço para o pernoite e permanência dos visitantes e dos campamenteros, não podendo acampar nem permanecer em nenhum outro lugar senão aquele que lhe é imposto pela normativa do Parque Provincial Aconcágua. Nisto não há a procura pelo melhor lugar (por exemplo, menos vento, mais sombra ou mais facilidade de conseguir água como seria o caso citado anteriormente de Confluencia Inferior), mas o local onde seja mais fácil o controle dos sujeitos. Esta normativa atinge também aos não humanos (mulas, cavalos e cachorros) que são usados ou acompanham as expedições. Aparentemente esta normativa não consegue atingir totalmente aos animais selvagens (guanacos, pumas, zorros e pássaros), porém eles já não são vistos nesta área e a evitam. Assim, esta distribuição do espaço no acampamento Confluência pode ser compreendida nos termos de Foucault ([1975] 2014):

<sup>18</sup> Tradução do autor “Uma morena terminal é um montículo de till que se forma ao final de uma Glaciar. Estas formas relativamente comuns se depositam quando se alcança o estado de equilíbrio entre a ablação e a acumulação de gelo. Quer dizer, a morena terminal se forma quando o gelo está se fundindo e evaporando perto do extremo da Glaciar a uma velocidade igual ao do avanço da Glaciar desde sua área de alimentação”. Disponível em <[http://www.rutageologica.cl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=397&Itemid=99&limitstart=15](http://www.rutageologica.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=397&Itemid=99&limitstart=15)> Acesso em 29 de out 2017.

[...] o espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há para repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de aglomerações. (FOUCAULT, [1975] 2014).

Os acampamentos dos prestadores de serviços estão organizados paralelamente à morena e com os sanitários localizados no perímetro circundante, de 15 a 50 metros dos acampamentos das empresas. Observou-se que a disposição dos campos parece reproduzir os elementos urbanísticos das cidades com colonização espanhola<sup>19</sup>, formando quarteirões com uma praça ou espaço central, localizando as autoridades (médica e coercitiva) numa das laterais, que visto desde a morena, localiza-se na parte superior do acampamento (Figuras nº 6 e 7).



**Figura 6** - Acampamento Confluência (desde a morena, vista geral)  
Foto: Marcelo Balvoa



**Figura 7** - Acampamento Confluência (barracas de uma das empresas)  
Foto: Marcelo Balvoa

<sup>19</sup> Las ciudades fundadas por los españoles en América, posiblemente desde mediados de la década 1520-1530 y con seguridad después de 1531, se ajustaron a un modelo común bien conocido: una cuadrícula formada por elementos iguales -ocasionalmente rectangulares-, uno de los cuales no era construido y servía de plaza, alrededor del cual se agrupaban la catedral o la iglesia mayor, el ayuntamiento y la gobernación o el palacio virreinal, según la importancia de la ciudad; plazuelas menores eran dejadas frente a las iglesias y servían como atrios abiertos; la plaza debía estar rodeada por portales así como las calles principales que eran las que partían de los cuatro ángulos de la plaza. Las ordenanzas de 1573 y las Leyes de Indias, editadas por primera vez en 1681, abundaban en otras disposiciones: ancho y orientación de las calles de acuerdo al clima, ubicación de la plaza según la localización marítima o interior de la ciudad, reservas de terrenos comunales y otras. (HARDY, J.E. [1975]1983)

Já estou instalado em Confluência, estou hospedado no acampamento do irmão do Victor, ambos mantem uma parceria para atender os clientes, parceria muito lógica para não ter duas estruturas de acampamentos, sem necessidade. Que lhes posso dizer de Confluência...? Na época que andava por estas montanhas simplesmente não havia nada aqui, cada um vinha e se virava para realizar um pernoite ou dois com o que carregava na mochila ou combinar com os *arrieros* para lhe trazer equipamentos mais pesados. Hoje a maioria das empresas prestadoras de serviços tem uma base aqui. Antes era só um local para parar um dia e aclimatar indo a Plaza Francia, para depois seguir para Plaza de Mulas. Mas claro que Confluência não é só os acampamentos dos prestadores de serviços, pois também funciona aqui o primeiro controle médico e o posto de check-in dos guardaparques. De manhã saímos com A. pela trilha que vai para Plaza Francia (Figura nº 8).

Uns dos princípios da aclimação (empírico, embora seguidos pela maioria das pessoas) é aquele que propõe “dormir abaixo da altitude máxima alcançada” (Dietz, 2006), por isso uma vez em Confluência se caminha até perto do local onde realizam acampamento as expedições que pretendem escalar a Face Sul do Aconcágua (Figura nº 9), a mais temida e, com certeza a face que conta com as vias mais técnicas. Este local leva esse nome em homenagem à primeira expedição que conseguiu escalá-la, que era justamente uma expedição francesa. Já tinha escutado falar que agora em verdade não se vai mais até Plaza Francia, mas até um local que denominam El Mirador desde onde se pode contemplar a face sul. É bom não confundir este mirante natural com a montanha de nome Mirador que fica ao lado esquerdo do Aconcágua e que tem 5.500 msnm de altura.



**Figura 8** - Trilha para Plaza Francia  
Foto: Marcelo Balvoa



**Figura 9** - Face Sul do Aconcágua desde o belvedere El Mirador  
Foto: Marcelo Balvoa

Conversando com meu eventual acompanhante ele me disse:

– Impressionante, como podem vender isto como um trekking fácil.

Estávamos caminhando, subindo e parando cinco minutos a cada meia hora para não forçar a marcha. Meu pé começou a dar sinais de uma bolha em gestação. Fiquei muito preocupado e surpreso, pois usava as botas que já estou acostumado. Este detalhe, que pode parecer obvio e tolo, já fez fracassar muitas expedições. Bolhas no pé quando abrem não cicatrizam muito facilmente em altura, aliás, nada cicatriza rapidamente e, muito menos, facilmente em altura. Meu companheiro tem pouca experiência em montanhismo, sendo esta sua primeira vez em altura. Tenho que manter o ritmo e pedir para que ele desacelere a marcha, um desgaste desnecessário na subida significa muito sofrimento na descida. A frase “sem pressa, mas sem pausa” é a que melhor representa a forma como devemos nos movimentar na montanha. A caminhada nos leva por uma trilha que contorna a Glaciar Horcones Inferior. Vemos a grande crosta que cobre a massa de gelo e passamos, ora por cima dele, ora pela lateral direita (sentido Confluência-Plaza Francia) encostando, às vezes, no Monte Almacenes (5.271 msnm), cujo nome provém das estratigrafias de diferentes cores que em linhas paralelas transversais parecem enfeitar essa montanha. Confirmei que de fato agora ninguém chega a Plaza Francia, mas a esse mirante chamado El Mirador, facilmente localizável uma vez que se está próximo por ter uma placa indicadora da sua localização. Ao chegarmos nos preparamos para almoçar, mas meu companheiro tinha esquecido o isqueiro, desta forma tivemos que comer os lanches que eu tinha levado no lugar da comida liofilizada que ele esperava consumir. Após comer e descansar, retornamos felizes com os olhos cheios de Face Sul. No final demoramos três horas para ir e voltar do El Mirador. Aqui comecei a pensar se não seria melhor ficar um dia a mais em Confluência, porque além de acrescentar um dia a minha aclimatação também poderia aproveitar melhor para começar com as entrevistas. Havia conversado

com o médico encarregado do posto de controle médico, Dr. B. para me deixar participar da anamnese (com sua autorização de poder fazer perguntas). Aqui devo fazer mais um parêntese para contar sobre este médico. B. é um jovem médico que também é escalador e estava fazendo sua primeira temporada como médico do Aconcágua. Conversando com ele naquela noite, percebi que estava em frente de uma pessoa com o perfil do alpinista à moda antiga, que fazia de tudo para estar nas montanhas. Até alguns dias antes B. não era contratado como médico, mas como cozinheiro de uma das empresas prestadoras de serviço. Grande conversador, afável, sonhador, porém com um grande raciocínio lógico e que ficou evidente para mim algum tempo depois quando conversamos sobre o caso do médico cubano com congelamentos graves em mãos e nariz e que aparentemente havia se negado a ser evacuado. B. era um ótimo interlocutor para começar a entender o que tinha se passado nestes últimos vinte anos no alpinismo, me cruzaria com ele em muitas outras oportunidades nas duas temporadas que durou a pesquisa em campo.

No final da tarde estive no consultório acompanhando o atendimento do doutor. Este atendimento sempre acontece após as 17 horas, exceto emergências. Começou a me chamar a atenção como era recorrente que as pessoas confirmavam que estavam usando remédios para prevenir o Mal Agudo de Montanha – MAM<sup>20</sup>, também conhecido como *puna* e que pode evoluir para um edema de pulmão ou cérebro. No artigo *Edema pulmonar de altura modelo de estudio de la fisiopatologia del edema pulmonar y de la hipertension pulmonar hipoxica en humanos* publicado em 2007 na revista *Medicina os especialistas do Département de Médecine Interne, Centre Botnar de Médecine Extreme, Centre Hospitalier Universitaire Vaudois, Lausanne; Cardiological Center, Inselspital, Bern, na Suíça*, evidenciam isto que dia-a-dia na montanha afeta e, muitas vezes, leva ao óbito.

Hay evidencia que indica que la acumulación de fluido intraalveolar puede representar un fenómeno normal en personas sanas luego de su arribo a la altura. Existen dos mecanismos fundamentales que determinarán si la acumulación de ese fluido será contrarrestada o si progresará hacia un EPA<sup>21</sup>. Esto dependerá de la cantidad de líquido que pase de los vasos pulmonares hacia el espacio alveolar y, por otro lado, de la tasa de reabsorción de ese líquido por el epitelio alveolar. Se sabe que la acumulación de líquido en el espacio alveolar está directamente relacionada con el grado de hipertensión pulmonar inducido por la hipoxia, mientras que la reabsorción de ese fluido está determinada por el transporte de sodio en el epitelio alveolar. (SCHWAB, JAYET, ALLEMANN e outros, 2007, p.73)

Quando questionados por mim sobre a escolha do Aconcágua para escalar, a grande maioria se mostrava surpresa por perceber a pergunta como óbvia demais. Sobre a experiência, essas mesmas pessoas confessavam que não tinham muita experiência

<sup>20</sup> Mal Agudo de Montanha é uma constelação de sintomas que representa o seu corpo não sendo aclimatado à sua altitude atual. Sintomas: dor de cabeça, insônia, perda de apetite e náuseas.

<sup>21</sup> EPA Edema Pulmonar de Altura

e que por isso contratavam empresas com todos os serviços. Os guias, por sua vez, se colocavam na defensiva quando questionados sobre o uso de medicamentos. O próprio doutor me explicou que o uso de medicamentos se tornou comum entre montanhistas. Foi muito interessante perceber como a pesquisa se iniciava descontruindo velhos preceitos e mergulhando em novas dúvidas e provocando novos questionamentos aos já pressupostos. Fiquei mais um dia, mas isso significou carregar mais peso que o calculado, já que as mulas passaram no outro dia e não mandei a barraca, nem o saco de dormir.

A água (outro dos grandes temas quando pensamos em prevenção dos MAM) de Confluência é rica em magnésio e o resultado disto são visitas (muito) periódicas ao banheiro. Isto, que pode parecer simplesmente engraçado, traz uma consequência muito perigosa: a desidratação. A desidratação é o caminho certo para uma péssima aclimação aumentando exponencialmente as chances de MAM. De minha parte estou aumentando a quantidade de suco que estou ingerindo. Amanhã pretendo ir a um sítio arqueológico que está situado perto do acampamento quase na descida da trilha que vai a Plaza Francia, conhecido como os *pircados incas*.

Solicitei autorização aos guarda-parques, pois é uma área vedada ao público. Como entrei no parque como pesquisador de antropologia, e aqui a antropologia está intimamente relacionada com a arqueologia, não foi difícil ser autorizado. Nesta hora agradeço estar participando em escavações de sítios pré-coloniais no município de Alfredo Wagner, Santa Catarina como colaborador do Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Arqueologia (LEIA) da Universidade Federal de Santa Catarina. O *pircado inca* (Figuras nº10) é um sítio arqueológico que está sendo estudado por arqueólogos e antropólogos argentinos, e pelo que me informaram os guarda-parques, recentemente foi aberta uma quadrícula para levantamento do registro arqueológico nas camadas estratigráficas expostas, porém, não me confirmaram se foram achados artefatos. O estudo, pelo que soube, não está concluído, porém como é de práxis a quadrícula foi fechada. Também me contaram que foram encontradas pontas de flechas (aparentemente em sílex) logo acima do acampamento de Confluência num local na encosta da montanha, mas não vi nem lascas, nem sílex em bruto. Acredito que os arqueólogos e antropólogos locais devem ter realizado a prospecção deste potencial sítio. Como não é o objeto da minha pesquisa só bati umas fotos para mostrar ao pessoal do LEIA/UFSC e à arqueóloga do Museu de Arqueologia e Etnologia MARQUE/UFSC e me retirei tentando não chamar a atenção para este local.



**Figura 10** - Sitio *Pircado inca* (vista geral e vista parcial)  
Foto: Marcelo Balvoa

O atendimento médico começa de tarde quando a maioria das expedições volta do trekking a Plaza Francia. E lá estava eu, com minha caderneta. O resultado não foi diferente do dia anterior. Talvez a estratégia de centrar as entrevistas no atendimento médico não seja a melhor opção, vou pensar no assunto...

De noite houve uma confraternização no acampamento, eu colaborei fazendo uns pães recheados e foi aberta uma garrafa de vinho. Foi uma noite de muitas risadas, embora algumas das minhas perguntas do primeiro dia começassem a ter respostas. Nem todos os guarda-parques estavam satisfeitos em estar sempre no mesmo local, inclusive parece que estar num mesmo local, principalmente acampamentos de passo como é o caso de Confluência, serve também como “castigo” (infligido pelos chefes) aos guarda-parques. Para Foucault (1975) a **sanção** reprime comportamentos que escapam aos grandes sistemas de castigo, isto se aplica a esta situação sendo que a forma de “castigo” seria a demissão.

Na oficina, na escola, no exército [a sanção]<sup>22</sup> funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria. Desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), o corpo (atitudes ‘incorretas’, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e pequenas humilhações. Trata-se ao mesmo tempo de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta. E de dar uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar: levando ao extremo, que tudo possa servir para punir a mínima coisa; que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora. (FOUCAULT, [1975] 2014).

Sendo a função de guarda-parque uma especificidade técnica, de difícil substituição em curto prazo, demitir poderia trazer mais problemas ainda, sendo a solução uma sanção disciplinar camuflada de imobilidade funcional e de trânsito por outros acampamentos. No ano de 1992, uma das primeiras gerações de guarda-parques organizou uma greve

<sup>22</sup> Acrescentado pelo autor.

por melhores salários e condições de trabalho no Aconcágua com resultados positivos para suas reivindicações imediatas, porém, após finalizar a temporada de expedições (que naquela época ocorria de novembro a março) quase todos foram demitidos<sup>23</sup>.

Também escutei comentários dos *campamenteros*, a quem os chefes não deixam descer, nem trocar de acampamento. Penso nisto como algo desconcertante, pois me parece obvio que o desgaste que leva estar todo o tempo num local assim, somado ao pouco movimento que alguns acampamentos têm, poderia levar, segundo minha experiência nesse assunto, a uma baixa de rendimento no trabalho ou mesmo até descaso e muito mais provavelmente à desistência de funcionários que com outras atitudes dos patrões poderiam continuar trabalhando, acrescentando positivamente para a empresa. Da forma como é feito na atualidade que acabamos de relatar todos se prejudicam, trabalhador e empresa. Provavelmente um descenso para descansar a cada quinze dias, ajudaria a contornar esta situação com benefícios para ambas às partes.

## **AOS PÉS DA GRANDE MONTANHA: O “SENTINELA DE PEDRA”<sup>24</sup> E EU. (ESTRATÉGIAS DE PESQUISA)**

Plaza de Mulas é um lugar muito especial, quase de fantasia, aqui não parece haver pessoas doentes (quando alguém adoece é evacuada), não há pessoas idosas (ou muito poucas), também não há crianças (raramente alguma sobe, mas sempre na tentativa de quebrar algum recorde). Uma pequena vila, cosmopolita e sazonal. A média de idade das pessoas que trabalham aqui não passa, geralmente, de 30 anos. Há sempre algum motivo para se juntar para uma confraternização. Plaza de Mulas “parece muito com uma bolha”, como um entrevistado a definiu. Uma bolha cujo conteúdo não está totalmente isolado cuja permeabilidade se evidencia nas relações entre os sujeitos e dos sujeitos com a montanha e desta montanha (famosa por ser a mais alta das Américas) e as outras montanhas. E este, como tal, é modificado pelas ações desses agentes externos e internos. Tentarei enxergar Plaza de Mulas como se fosse vista através dos olhos de uma mosca: em *slow motion*<sup>25</sup>.

O projeto de pesquisa apresentado à Direção de Recursos Naturais Renováveis do Governo da Província de Mendoza na Argentina e aprovado mediante as Resoluções nº1588 de 3 de dezembro de 2016 e a Resolução nº1610 (renovação) de 7 de dezembro

<sup>23</sup> Nesses anos os guarda-parques não tinham praticamente nenhuma comodidade, muito menos confortos. Por exemplo, os guarda-parques que tinham que cumprir funções em Plaza Argentina permanecia mais de vinte dias numa barraquinha encostada numa rocha sem praticamente nenhum equipamento e sozinhos sem ninguém para ajudar ou mesmo conversar uma vez que as expedições eram muito esporádicas ao Glaciar dos Polacos e sendo a Via 360° (antiga Travessia), praticamente desconhecida, não era vendida para ascensão.

<sup>24</sup> *Sentinela de Pedra* é a tradução mais aceita para a palavra da língua quéchua Ackonk-Cauak (Aconcágua), porém, existem outras. Disponível em < <http://etimologias.dechile.net/?Aconcagua> > Acesso em 23/11/2017

<sup>25</sup> Disponível em < <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0003347213003060> > Acesso em 25/02/2018

de 2017 estipulava a realização do trabalho de campo em dois dos acampamentos base do parque, em Plaza de Mulas e em Plaza Argentina. Ao primeiro, e mais conhecido acampamento base para a Via Normal, entra-se pelo Vale do Rio Horcones e o outro, acampamento base para quem tentará a Via 360º e a Via do Glaciar dos Polacos pelo Vale do Rio Vacas. Porém devido à dificuldade da logística que supõe trabalhar nestes dois acampamentos em períodos de transição tão curtos se decidiu realizar a pesquisa somente em Plaza de Mulas.

Uma vez em campo entender em que momento da sua existência sazonal Plaza de Mulas estava quando cheguei era uma interessante dificuldade, havida conta que sua duração vai de finais de novembro até começos de março e que o ritmo social variava em esses três meses como depois descobri. Até janeiro um ritmo mais calmo, apenas quebrado pelas festas de Natal e Ano Novo. Janeiro e fevereiro tudo começa a se acelerar e Plaza de Mulas parece uma vila de veraneio com seus multicoloridos turistas lotando as trilhas de subida. Março é o mês onde tudo acaba e o desespero invade e os que não conseguiram chegar ao cume tem sua última oportunidade. É o mês em que os campamenteros, guias, porteadores querem retornar para suas casas. Como foi dito a existência do acampamento base de Plaza de Mulas é sazonal, embora poderíamos dizer sem medo de errar muito que ela é efêmera e renasce a cada ano, como uma cria de se mesma, semelhante, porém não igual. Entender em que momento desta história cíclica o pesquisador chega é de soma importância para a pesquisa, pois confundir o ritmo ou atribuir o mesmo ritmo para todo o período da sua existência temporal colocaria em risco a credibilidade do trabalho devido a uma percepção equivocada do momento em que se pesquisa. No meu caso, foi conversando com as pessoas que fazem o dia-a-dia de Plaza de Mulas (campamenteros, guias, porteadores<sup>26</sup>, arrieros<sup>27</sup>, médicos (as) e guarda-parques) que resolvi essa questão, pois eles, melhor do que ninguém, viviam o ritmo social de Plaza de Mulas e sentiam suas mudanças. Não foram consultados os clientes, pois eles –ao igual que eu- estavam chegando. Aliás clientes estão sempre chegando e/ou indo, nunca permanecendo, nem fazendo parte da rotina de atividades que a vida de montanha impõe, justamente pela sua condição de cliente que pagou pelo serviço que outros terão que fazer.

Tal vez a maior dificuldade para a pesquisa, e que não deve ser diferente para outros pesquisadores em campo, é a relação como os outros, nativos dessa (e nessa) pesquisa. No Monte Aconcágua, mas especificamente Plaza de Mulas, este tema da naturalidade é ainda um pouco mais complexo, pois “os nativos” não nasceram nesse local, porém ano-após-ano estão aí e dão vida a esta comunidade. É bom esclarecer que

<sup>26</sup> Os carregadores de equipamento das expedições desde o acampamento base para os acampamentos de altura, podem pertencer a empresas ou não.

<sup>27</sup> Muleiros encarregados do traslado com mulas do equipamento das expedições desde Puente de Inca aos acampamentos base.

Plaza de Mula não é muito grande e que antes de eu chegar já todos sabiam que um ANTROPÓLOGO (com as maiúsculas da notícia adiantada que corre de boca em boca e vai crescendo exponencialmente) estava chegando para realizar UMA INVESTIGAÇÃO (também nas maiúsculas do hermetismo místico das coisas que não são reconhecíveis e cotidianas). Esta posição discursiva que pode ser traduzida nestas páginas como frases de efeito visando uma busca de simetrizar entrevistado e o pesquisador, provocava um efeito de eco nas perguntas do pesquisador sempre com um comentário de dúvida em relação ao valor e objeto da pesquisa. Desta forma meu trabalho não evoluía, pois era como se eu entrevistasse uma espécie de espelho convexo. A solução foi sumir entre todos até que o tempo diluísse o antropólogo e as pessoas viessem só o Marce (diminutivo de Marcelo) que ajudava na cozinha do acampamento, que xingava e ria e bebia vinho e chimarrão junto com os demais. A partir desta iniciativa (sincera devo esclarecer) as pessoas começaram a me contar o que de fato achavam sobre as coisas pelas que a conversa (entre chimarrão e chimarrão) discorria. Obviamente eu ia propondo os pontos com que a trama da conversa se tecia. As pessoas, mesmo sabendo que eu era um antropólogo em pesquisa de campo, confiavam no Marce e era a ele que contavam suas percepções sobre os assuntos abordados (incluindo temas que poderiam causar problemas).

E quem são estes “nativos”?

Plaza de Mulas é a resultante capaz de reproduzir um efeito equivalente ao de todas as forças de um sistema (empresas prestadoras de serviços, governo, polícia e médicos) aplicadas a um corpo (Parque Provincial Aconcágua). As pessoas às que denominei (com aspas) nativos, são quem movimentam todo esse sistema e o fazem desde profissões diversas, mas todas relacionadas à comercialização da montanha e do montanhismo. Desde que esta comercialização exige um atendimento cada vez melhor para o cliente, as pessoas que trabalham devem ser profissionais. Ao que parece não há mais lugar para amadores no Monte Aconcágua. A grande maioria das pessoas com quem conversei ao longo de duas temporadas em campo tinham uma profissão relacionada ao turismo (guias, cozinheiros, “bacheros”<sup>28</sup>) ou à segurança (policiais e guarda-parques) ou ao atendimento médico (médicos e residentes).

## CONTEXTO TERRITORIAL II – ACAMPAMENTO PLAZA DE MULAS

O acampamento base de Plaza de Mulas atualmente está localizado na lateral à projeção da Glaciar Horcones Superior ao sul, correndo paralelo à face oeste do Aconcágua (Figuras 11 circulado em vermelho e 12). Este acampamento base já teve duas

---

<sup>28</sup> Lava-pratos com experiência em restaurantes e hotéis.

localizações anteriores: antes da Cuesta Brava primeiro e, posteriormente, posicionado sobre a encosta da montanha no lado direito, no sentido Monte México-Monte El Cuerno – Sul/Norte, da atual. O primeiro foi derrubado por uma avalanche e o segundo foi ao que parece, transferido no ano 1996 por causa do risco de avalanche (na temporada 1994-95 houve o deslizamento de uma rocha que destruiu uma barraca, mas não houve vítimas fatais) e para maior suporte de pessoas e das empresas de prestadores de serviços.



**Figura 11** – Plaza de Mulas desde o Monte Bonete (vista da face oeste e do Glaciar Horcones Superior)  
Foto: Marcelo Balvoa

O acampamento de Plaza de Mulas é mais complexo por seguir um padrão diferente, ao que parece não se organiza sobre um elemento urbanístico histórico, mas sobre normativas governamentais, adaptação ao espaço, hierarquias econômicas (maior quantidade de domos e barracas, significa mais clientes), domínios territoriais (obtido por dominação espacial por presença constante em várias temporadas) e relações de poder (de empresas de prestadores de serviço em Mendoza e dos campamenteros *in situ*).

Como já foi relatado Plaza de Mulas está situada sobre a parte direita do glaciar, na camada superficial de terra e rocha. O acampamento foi adquirindo, ao longo do tempo, uma característica principal: vai acompanhando o terreno, amoldando-se a sua superfície e sujeitando-se a seus contornos, ou seja, é longitudinal com uma tendência ao formato de um triângulo escaleno, com a entrada no seu cateto menor (zona do heliporto e Guarda-parques).

Vejamos algumas fotos de Plaza de Mulas (Figuras nº 19 e 20) a partir do local conhecido como El Semáforo para apreciar melhor a distribuição descrita.



**Figura 12** - Plaza de Mulas atual vista desde El Semáforo  
Foto: Marcelo Balvoa



**Figura 13** - Plaza de Mulas atual (formato triangular)

A disposição espacial dos prestadores de serviço, agentes do governo, médicos, e portadores independentes<sup>29</sup>, excetuando a Equipe de resgate da Polícia que tem sua base no Obrador -casinha de madeira- do Hotel Refugio do outro lado do glaciário (Figura nº 13, circulado em vermelho), margem esquerda, não corresponde a uma urbanização do tipo histórica como encontramos em Confluência. Desta forma vemos um intrincado formato labiríntico com um corredor principal para humanos e animais que serpenteia medialmente os diferentes acampamentos, separando Plaza de Mulas em duas metades de semelhantes proporções (Figura nº 14). Não se observou uma motivação organizacional espacial específica (além das já citadas) entre estas zonas, embora chamasse minha atenção que este corredor é claramente divisor e fronteiro entre empresas não

<sup>29</sup> Não se inclui nesta lista os alpinistas independentes porque me foi informado que todos devem contratar serviço (pelo menos de banheiros) dos prestadores de serviços.

havendo nenhum acampamento que comece de um lado do corredor e termine no outro. Aparentemente esta complexa forma de organização social dualística é simétrica entre as partes, observando-se desigualdades espaciais e hierárquicas. Levi-Strauss se perguntava “Como podem metades sujeitas a obrigações recíprocas e que exercem direitos simétricos ser ao mesmo tempo hierarquizadas?” ([1974] 2008).



**Figura 14** - Plaza de Mulas atual com seu corredor principal e suas ramificações  
 Fonte: Elaborada pelo autor (2017)



- Empresas de Prestadores de Serviços, Guarda-parques e médicos
- AZIMUT
  - ACONCAGUA VISIÓN
  - APA y GUARDAPARQUES
  - JUAN HERRERA
  - INKA y MEDICOS
  - MALLKU
  - GRAJALES
  - LANKU
  - PARED SUR
  - AGM (AYMARA e ACONCAGUA TREK )

**Figura 15** - Plaza de Mulas atual com suas divisões territoriais  
 Fonte: Elaborada pelo autor (2017)

Sobre a organização interna dos acampamentos se observou que os prestadores de serviço (principalmente os maiores) dispõem seus domos conforme uma estratégia funcional própria, deixando um espaço para as barracas dos clientes dentro do perímetro de cada empresa. Importante destacar que sobre o espaço que as empresas definem para estas barracas existe uma política de vizinhança onde não há invasões de uma empresa no território da outra (Figuras nº 16, 17, 18 e 19).



**Figura 16** – Domos (barracas com formato geodésico) e barracas iglu



**Figura 17** - Vista geral da organização inter-espacial de empresas prestadoras de serviços  
Foto: Marcelo Balvoa



Figura 18 - Organização intra-espacial de uma empresa prestadora de serviços  
Foto: Marcelo Balvoa



Figura 19 - Organização espacial de outra empresa com local específico para barraca de cliente  
Foto: Marcelo Balvoa



Figura 20 - Utilização do espaço intra-acampamental de uma empresa prestadora de serviços  
Foto: Marcelo Balvoa

O mesmo acontece com os serviços sanitários, a maioria das empresas procuram que as trilhas sejam as mais diretas possíveis desde seus domos até os banheiros (Figura nº 21), embora a visibilidade maior que ajuda a distinguir banheiros de diferentes empresas são as logomarcas. Os banheiros são do tipo latrina, as pessoas devem se abaixar para realizar suas necessidades. Estes banheiros são muito semelhantes entre si, um prisma de 2m x 1m x 1m (Figuras nº 21) aproximadamente com duas portas sendo uma a que se usa habitualmente e a outra que só se utiliza quando se realiza o trabalho de evacuação dos detritos. A atividade de retirada de detritos precisa de uma cooperação entre os chamados *campamenteros* das diferentes empresas que se unem para este labor, que consiste na retirada de um tonel de lata da cor branca que é retirado pela porta secundária e colocado há alguns metros do banheiro de onde é retirado pelo helicóptero. (Figura nº 22)



**Figura 21** - Banheiros em Plaza de Mulas (localização e posicionamento)  
Foto: Marcelo Balvoa



**Figura 22** – Retirada dos detritos no helicóptero  
Foto: Marcelo Balvoa

Esta forma de diferenciação baseada nas logomarcas das empresas é acompanhada pelas diferentes cores que cada uma tem em seus domos e que as caracteriza. Hoje a supremacia, quando se refere ao formato das barracas é o semiesférico ou geodésico conhecido como domo, ou iglu, para as barracas menores (Figuras nº 26 e 27). Esta superioridade deve-se à comprovada eficiência para suportar ventos e acumular pouca quantidade de neve, justamente por não ter lados retos (nem verticais, nem horizontais, salvo o chão da mesma) expostos. Apesar disso ainda perduram barracas-comedores ou depósitos com formato semicilíndrico e inclusive do tipo canadense. É comum ver painéis solares na quase totalidade das empresas, em alguns casos cada domo tem seu próprio painel solar.



**Figura 23** - Domo comedor de uma empresa prestadora de serviço como logomarca  
Foto: Marcelo Balvoa

Também observo que as antenas de tipo UHF y VHF estão quase extintas, sendo predominante o uso de celulares ou notebooks com internet. A grande maioria dos prestadores de serviço oferece internet para seus clientes, mas isto também pode não ter continuidade ao longo prazo por conta da velocidade no desenvolvimento tecnológico das empresas de telefonia móvel com internet. No entanto os rádios-comunicadores portáteis (HT) continuam sendo usados normalmente, principalmente pelos guias.

Outro tema observado foi o posicionamento dos banheiros em relação aos acampamentos das empresas prestadoras de serviço. Ao que parece a localização dos mesmos não é só determinada pela comodidade e higiene, mas pela melhor posição para a evacuação dos tanques metálicos com detritos por meio do helicóptero contratado para este e outros afazeres. Também esta estratégia de não contaminação do glaciar por detritos é uma das tantas já tentadas em Plaza de Mulas. Recordemos, por exemplo, os banheiros com secagem por solarização (idealizados pelos alunos da Universidade Tecnológica

Nacional – UTN da Argentina), as simples latrinas, os recipientes plásticos de 200 litros com furos para dar evasão aos líquidos, etc.

Nos acampamentos de altura o tema sanitário de evacuação de detritos é realizado individualmente (até Plaza de Mulas) com a utilização de sacolas plásticas da cor alaranjado, que muitos colocam dentro de recipientes cilíndricos. O caso do refúgio Berlim (Figura nº 24) é de total abandono e de saturação (mau cheiro quando se descongela) por causa –ao parecer- de anos sem evacuação de detritos. Hoje praticamente a grande maioria utiliza como último acampamento antes do assalto ao cume o campo conhecido como Cólera. (Figura nº 25)



**Figura 24** – Campo Berlim e seus refúgios (5.930 msnm)  
Foto: Marcelo Balvoa



**Figura 25** – Campo Cólera (5.970 msnm)  
Foto: Marcelo Balvoa

Outro tema relacionado ao contexto territorial que abordaremos de forma superficial será a água, sua obtenção, distribuição, uso e descarte.

Como já comentado anteriormente no contexto territorial de Confluência o consumo de água é de extrema necessidade em altura, prevenindo os conhecidos MAM. Por isso as empresas realizam um grande esforço para fornecer quantidade e qualidade suficientes. A água é conseguida numa vertente de degelo na base do glaciário do Monte El Cuerno (5.462 msnm) (Figura nº 26), sendo então conduzida por meio de mangueiras até os acampamentos (Figura nº 27). Os acampamentos com mais fluxo de clientes (que em alguns casos alcança e, às vezes, ultrapassa as oitenta pessoas/dia) em geral tem mangueira própria e utilizam piscinas de lona plásticas como reservatórios de água que captam e desde aí a distribuem e gerenciam para o abastecimento e uso dos clientes. Em outros casos existe uma mangueira principal que se divide em ramais que chegam até os diferentes acampamentos. Importante destacar que estes ramais não estão sempre conectados, mas cumprem uma rotina semelhante à forma de regadio utilizado em Mendoza (e também em outros lugares do mundo) nas culturas de uva e outras frutas: turnos rotativos de água. Neste sistema há um responsável por acampamento para liberar a saída de água da vertente, destapar e unir a longa mangueira principal sendo que esta função é rotativa e cumprida pelos *campamenteros* das empresas usuárias. (Figura nº 27). Há também um responsável por unir a mangueira do próprio acampamento à principal, mantendo estas unidas até que os reservatórios se completem, geralmente tanques plásticos de 200 litros (Figura nº 28). Assim que os tanques estão cheios de água a mangueira é desconectada e outro *campamentero* a conecta a sua própria mangueira e o ciclo se repete. Como os acampamentos (olhando desde a vertente para baixo) estão em ordem decrescente de altura, se produz uma ordem natural física de abastecimento. Este trabalho de cooperação é necessário porque devido ao frio e à intempérie sempre haverá obstrução por congelamento. Evidentemente quanto mais grosso seja o diâmetro da mangueira menos possibilidade de obstrução, mas também mais difícil de manejar e transportar, principalmente desde Puente de Inca para Plaza de Mulas. Esta cooperação entre *campamenteros* das diferentes empresas como forma de resolver problemas (ocasionados pelo contexto territorial e suas derivações) e dividir resultados, produz fortes laços relacionais que transcende o vínculo empregatício, principalmente em empresas de pequeno porte. O que observei é que nas empresas maiores, com mangueiras e reservatórios próprios, esta inter-relação entre sujeitos que trabalham para empresas diferentes não se percebe tão claramente ou talvez nem exista. O ato de compartilhar a água e a socialização do esforço por obtê-la é muito importante para as pessoas que trabalham durante toda a temporada em Plaza de Mulas é também um momento de conversar.



Figura 26 - Glaciar do Monte El Cuerno  
Foto: Marcelo Balvoa



Figura 27 - Vertente do Monte El Cuerno e tarefa de conexão das mangueiras  
Foto: Marcelo Balvoa



Figura 28 – Armazenamento, higienização e filtragem e descarte  
Foto: Marcelo Balvoa

Mas o uso, principalmente para lavar utensílios de cozinha, pratos e talheres, embora também para tomar banho<sup>30</sup>, acarreta um problema: o que fazer com as denominadas “águas cinzentas”<sup>26</sup> (AC)? Há uma proposta sendo experimentada como uma potencial solução, que é a filtragem por decantação. Até o momento em que este pesquisador permaneceu em campo o sistema apresentava resultados aparentemente positivos, alguns *campamenteros* estavam imitando este experimento, porém a grande maioria das empresas não utiliza nenhum tratamento para as AC.

Mas tudo o que foi apresentado e explicado sobre Plaza de Mulas pode mudar. Há no governo da Província de Mendoza a intenção de transferir este acampamento para outro lugar. O local escolhido é do lado do Hotel Refugio, entre a subida do Monte Bonete e base do Monte Catedral. (Figura nº29) O objetivo seria atender à Lei nº 26.639, conhecida como Lei de Glaciares. O *Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales* (Ianigla)<sup>31</sup> terminou o inventario nacional de glaciares, disposto por esta lei e que inclui o Glaciar Horcones, que é justamente sobre onde está situada Plaza de Mulas atualmente. A data para esta nova mudança ainda não foi definida pelo governo provincial, provavelmente começará a partir da próxima temporada (2018-19), porém até o presente momento não há uma diretiva clara sobre este procedimento. Esta mudança significará muitos câmbios, por exemplo: os *porteos* começaram na outra margem do glaciar conseqüentemente os preços poderão ser mais altos, os terrenos para cada empresa estarão mais restringidos (se fala que o governo pretende licitar as parcelas aonde se instalarão as empresas), os guarda-parques e médicos terão sua base no Hotel Refugio, entre outras, provavelmente se construirá uma ponte para vadear o rio que se forma pelo degelo do glaciar na alta temporada.



**Figura 29** – Potencial localização da nova Plaza de Mulas  
Foto: Marcelo Balvoa

<sup>30</sup> Existe atualmente em Plaza de Mulas duas empresas que trabalham com o serviço avulso de banhos com água quente, as duas também funcionam como bares. Este serviço funciona com aquecedores solares e tinha um valor (na temporada 2016-17) de 15 dólares, embora a maioria das empresas ofereça este serviço para seus clientes.

<sup>26</sup> Águas cinzentas é a água já utilizada para lavar ou para cozinhar.

<sup>31</sup> Disponível em <<https://www.mendoza-conicet.gob.ar/portal/novedades/index/el-ianigla-publico-nueva-informacion-del-inventario-nacional-de-glaciares>> Acesso em 27/02/18

## O CLIENTE, ESSE OBSCURO OBJETO DE DESEJO (COMO ENTENDER O MONTANHISMO ATUAL)

No trabalho de campo se notou claramente (ainda sem a necessidade inicial de contato pessoal ou abordagem para entrevistas) quem eram os clientes e, principalmente, por que eram clientes. Parece óbvio, mas se nós analisarmos mais detalhadamente, não é tanto. Não é só a diferença nas roupas ou no idioma, e sim no comportamento. Duas coisas foram evidentes, o desinteresse por colaborar nas tarefas típicas de um acampamento de montanha (alguns acampamentos base são praticamente hotéis e são vistos como tal pelos clientes) e, como veremos, a dependência praticamente total ao guia e, conseqüentemente, das empresas prestadoras de serviços.

Como exemplo típico desta dependência, podemos citar a água quente. É muito difícil ver clientes usando fogareiros para ferver água, mas muito comum vê-los fazer fila para obter essa chamaremos de mercadoria<sup>32</sup> (principalmente nos acampamentos de altura) com suas garrafas térmicas nas mãos. Então um cliente é alguém que pagou por um serviço ou uma mercadoria, é alguém que tem os meios econômicos para isto, e poderíamos acrescentar, e o tempo para realizar uma aventura deste porte. Um cliente dificilmente será visto indo buscar neve para “fabricar” água (Figura nº 30), ele pagou para obter a água pronta para o chá, a sopa, o liofilizado ou o suco. Ele pagou por esta mercadoria.



**Figura 30** - Derretendo neve para “fabricar” água.  
Foto: Marcelo Balvoa

<sup>32</sup> “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades –se, por exemplo, elas provem do estômago ou da imaginação- não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [Lebensmittel], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção” Marx, K. [1932]2013, p.113.

Vamos utilizar o exemplo micro (água quente) para entender o contexto macro do cliente como parte essencial do montanhismo atual. Água, como já foi dito, é um elemento essencial para a sobrevivência na montanha e todos os que decidem ir às montanhas de altura o sabem, memorizam e repetem “beber de dois a três litros de água por dia”. Os guias lembram aos clientes a cada instante desta obrigação líquida, os médicos perguntam: está bebendo bastante água? A água na altura é mais importante ainda que a qualidade da própria roupa de proteção, por mais tecnologia que a fabricação dela possua. Mas esta água, produzida pelo descongelamento da neve, tem uma deficiência química que provoca o problema fisiológico da não retenção: ela não tem sais. Desta maneira há sempre que colocar algum elemento (sucos e/ou sopas) para assim bebe-la, embora cozinhar com ela seja totalmente possível. Agora vamos verificar tudo o que um simples litro de água move em termos econômicos.

No acampamento base, “alguém” (pago para isto) teve como já notamos anteriormente quando tratamos o contexto territorial, que ajudar a dar início e continuidade ao ciclo: buscar, conduzir, armazenar, servir e descartar. Na altura, “alguém” (pago para isto) teve que buscar a neve, “fabricar” água e servi-la. Nos dois casos temos o problema que acabamos de descrever no parágrafo anterior: esta água não pode ser consumida sozinha, precisa de sucos, sopas, liofilizados, chás, café, etc. Isto dá continuidade e amplia o ciclo anteriormente descrito para um ciclo maior que se estende até a cidade de Mendoza. Vejamos. Os elementos com que a água deve misturar-se para poder ser consumida tem que serem comprados, acondicionados e transportados. Todo este ciclo é feito por pessoas pagas para isto (funcionários, motoristas e *arrieros*). O valor dos produtos envolvidos nesta corrente tem um custo inicial (no supermercado) que no final deste ciclo (e devido a ele) tem um valor muito maior em Plaza de Mulas que em Mendoza. E tudo isto existe porque existem clientes. E estes clientes decidem participar das expedições oferecidas pelas empresas especializadas em turismo de aventura, justamente, porque contam com todo este aparelho a sua disposição (em muitos casos o cliente não sabia nem acender o fogareiro, nem aonde buscar a neve) este ciclo se renova com cada expedição e a cada temporada. E, temporada a temporada, o serviço é melhorado para satisfazer a clientes cada vez mais exigentes. E eles vêm em quantidades cada vez maiores, sendo normal ver longas filas subindo, inclusive engarrafamentos (Figura nº31) em lugares como “El Semáforo” ou “La Espina de Pescado” ou na subida pelo cabo de aço para Campo Cólera (aliás, sem este cabo de aço muitos nem conseguiriam prosseguir a marcha). É um círculo que a cada ano se aproxima mais ao turismo de luxo. Onde tudo é fornecido ao cliente, mas o preço é a dependência (tudo é controlado) quase absoluta às empresas prestadoras de serviço, sejam estas gerenciadas por estrangeiros ou mendocinos. O cliente é cercado pelo conforto, mas perde a capacidade de gerenciar suas atividades e administrar seu

tempo. No livro *Aconcagua: The Invention of Mountaineering on America's Highest Peak*, (2011) Joy Logan, professora de estudos espanhóis, latino-americanos e ibéricos na Universidade de Hawaii, em Manoa, analisa os papéis e funções dos guias de montanha, especialmente em relação a noções de gênero e nação e o impacto, nas diferentes esferas do social, da “descoberta” do Aconcágua pelo montanhismo internacional:

In Mendocino-guided open expeditions, one expedition, one that is prescheduled and programmed by the service-providing agency and that include participants from all over the world, the times, food, activities, body, and gear of the mountaineering client are supervised and constrained by the agency's guides, the schedules of support teams, and the time limit of the park entrances permit. Private groups who make the trek alone or those who hire Mendocino guides still find their schedule contingent on the time and service restrictions that the agency sets and on the supervisory roles of the guides, park rangers, and doctors. Those international expeditions that bring along their own guides also follow this kind of preorganized plan set up in advances by their home agencies. (LOGAN, 2011, p.170).<sup>33</sup>



**Figura 31** - Duas expedições comerciais iniciando a subida pela Via Normal  
Foto: Sergio Salinas

Um dos entrevistados o definiu desta maneira: “eles vêm tirar uma foto no cume, como o fariam na Estátua da Liberdade ou na Torre Eiffel”. E as empresas estão aí, com seus guias, acampamentos (cozinheiros, ajudantes de cozinha, etc.) e *porteadores*, para que

<sup>33</sup> Trad. do autor: Nas expedições abertas (**comerciais**, agregado do autor) guiadas por mendocinos, préprogramadas pela empresa prestadora de serviços com participantes de todo o mundo, os horários, alimentos, atividades, corpo e equipamento do cliente são supervisionados e limitados pelos guias da empresa, adequandose aos horários das equipes de suporte (**campamenteros**, agregado do autor) e aos limites de tempo (máximo de 20 dias, agregado do autor) que o Parque permite. Grupos privados que fazem a trilha sozinhos ou aqueles que contratam os serviços só de guias (mendocinos) ainda se encontram dependentes das restrições de tempo e serviço que a empresa coloca e à supervisão dos guias, guardas-parque e médicos. As expedições internacionais que trazem seus próprios guias também seguem esse tipo de plano pré-organizado, criado com antecedência por suas empresas de origem.

eles consigam essa foto. Esta relação entre o serviço prestado e objetivo desejado gera um ciclo, onde uma parte precisa da outra para continuar. Se uma das partes deixa de participar a outra perde a razão de existir. Se cria, desta forma, um vínculo onde é preciso que o cliente seja cada vez mais dependente para poder oferecer mais e melhores serviços e quanto mais e melhores serviços são oferecidos, menos experiência em montanha o cliente precisa ter. Tudo isto só pode existir se há um motivo muito grande: estar no topo da montanha mais alta das Américas e a mais alta do mundo fora dos Himalaias. Para Raymond Firth

[...] um tipo de ação social, envolvendo a combinação de vários tipos de serviços humanos entre si e com bens não-humanos de modo a servir a várias finalidades. Isso implica um arranjo desses elementos em um sistema, pela limitação dos tipos de relações que podem existir potencialmente entre eles. Essa combinação ou limitação não ocorre mecanicamente, mas pela atribuição de valores aos bens e serviços. (Firth, 1974, p.139)

O que se percebeu na pesquisa de campo é que esses clientes não estão dispostos a carregar peso, principalmente para descer, muito menos o peso de não conseguir “essa foto”. E isso significa pressão para os guias e trabalho para os *porteadores*.

## LIMITES CONSENSUAIS: O VALOR DO PESO NUMA ESCALA DE ALTITUDE E OS PORTEADORES DO MONTE ACONCÁGUA

É muito comum, quando se fala em escalar montanhas de grande altitude, que as pessoas se perguntem: como se carrega todo o equipamento necessário para cima?. É nesse momento que escutamos falar dos Sherpas como sinônimo de carregador ou *porteador* (porter em inglês). Mas no livro *Life and Death on Mt. Everest, Sherpas and Himalayan mountaineering*, Sherry Ornet nos esclarece sobre o assunto,

Most Himalayan throughout the twentieth century have relied on people called Sherpas for general -portering, skilled high-altitude portering, and all-around expeditions support. Casual observers are often confused as to whether “Sherpas” are an ethnic group, a role category, or both, and their confusion is not unjustified. I will clarify this briefly here, but the question of what an introduction, arise in different ways throughout the book [...]The sherpas are indeed, first of all, an ethnic group who live in northeast Nepal, in the mountains and valley surrounding the Everest massif. Their ancestor migrated from eastern Tibet in the sixteenth century, and they remain closely related ethnically to Tibetans. In the second half of the nineteenth century some Sherpa men began migrating (for the most part seasonally) to the Darjeeling region of India in search of economic opportunity with the British in the form of both petty and grand enterprise, and of wage labor. Along with members of the other ethnic group, the Sherpas presented themselves for “colie” work on road-building projects in the Darjeeling area, for exploration and surveying projects in the surrounding mountains, and for climbing expeditions

as these became a distinct form of activity. The Sherpas quickly distinguished themselves: as early as 1907 climbers were marking the Sherpas as particularly well suited for the support work involved in mountain exploring and climbing. (ORNET, 1999, p.12-13)

Os *porteadores* do Aconcágua a diferença dos Sherpas não são uma etnia, mas trabalhadores, em geral jovens, de diferentes regiões da Argentina que não necessariamente montanhosas. E assim como todos os carregadores nas montanhas famosas (naquelas que não ostentam esta fama, praticamente não há pessoas que cumpram esta função) cumprem um papel cada vez mais importante (em muitos casos, indispensável), este protagonismo está relacionado com o aumento das pessoas sem (ou com pouca) experiência em montanhismo, com maior poder aquisitivo e sem o ideal montanhista predominante antes da década dos anos 90. Este aumento de pessoas, que em muitos casos escalam pela primeira vez (e que muito provavelmente nunca mais voltarão a fazê-lo) provocou uma ruptura na cultura de montanha. Não é mais se preciso conhecer sobre montanhismo, basta ter o dinheiro para pagar um bom guia. Reinhold Messner, talvez o maior alpinista de todos os tempos (o primeiro a subir as quatorze montanhas com mais de 8 mil metros de altitude em estilo alpino)<sup>34</sup>, deu sua opinião sobre a mudança no perfil dos novos montanhistas numa entrevista para o site da Deutsche Welle onde faz referência ao neozelandês Edmund Hillary o primeiro, junto com Tenzing Norgay do povo Sherpa, a chegar ao topo do Monte Everest em 1953:

Eu posso garantir que, das mil pessoas que estão lá agora (no Everest), nem ao menos três conseguiriam partir se não houvesse as rotas previamente preparadas. A montanha está toda preparada com cordas, escadas e correntes, e por isso ela é acessível a todos.

Se isso é certo ou errado, é para mim relativamente indiferente. Isso não tem nada a ver com o alpinismo clássico. As pessoas não escalam o Everest de Hillary nem o meu, mas um outro monte, apesar de ele ser geologicamente o mesmo.  
<sup>35</sup> (MESSNER, 2016)

Estes *porteadores* (ou porters, em inglês) são na sua maioria jovens, classe média, estudantes ou desempregados, com um conhecimento mediano de alpinismo e que enxergam nesta atividade a possibilidade de conseguir economizar o dinheiro resultante dos *porteos* para, após a temporada, viajar ou simplesmente viver até a próxima temporada. *Porteo* é como se denomina a carga que é subida ou descida a pedido de um cliente conforme um valor estabelecido entre as partes mediante um contrato formal ou verbal, atravessado por uma empresa, independente ou cooperativado. Este trabalho cresce conforme cresce a quantidade de clientes que tentam o cume do Aconcágua. Embora a

<sup>34</sup> Estilo alpino é considerado o mais esportivo, pois utiliza um mínimo de equipamento para a escalada.

<sup>35</sup> Disponível em <<http://www.dw.com/pt-br/o-everest-virou-um-monte-banal-afirma-alpinista-reinholdmessner/a-16838941>> Acesso em 14/10/2016

maioria dos *porteadores* seja de sexo masculino também encontramos mulheres entre eles, porém são poucas. Na pesquisa não se comprovou que houvesse qualquer diferença no trabalho (por exemplo, menos peso) ou no valor ganho decorrente do gênero, porém numa conversa com duas de elas, estas reclamaram de machismo na distribuição dos porteos independentes que desfavoreceria às porteadoras mulheres, ou seja, os homens seriam mais procurados para realizar este trabalho. Estas jovens mulheres têm experiência em montanha (algumas delas com muito mais experiência em montanha que seus colegas de trabalho). As duas com que conversei mais tempo não conseguiam colocar-se no mercado de trabalho na cidade, mesmo uma delas que está se formando em Nutrição.



**Figura 32** - *Porteadores* preparados para subir ao Campo Cólera (5.970m)  
Foto: Marcelo Balvoa

O que se percebeu na investigação (embora não de forma totalmente conclusiva) é que eles são contratados, mais para baixar peso que para subir (descontando a comida e o combustível). Esta informação foi obtida dos registros do porteador que gerenciava e administrava os porteos independentes na temporada 2017-18. Isto pode estar relacionado a que, não sendo o montanhismo uma atividade constante na vida dos clientes, uma vez que não consegue alcançar o cume perde interesse quase imediatamente pela montanha. Também se vê isto pelo uso do helicóptero<sup>36</sup> para descer até a Vila de Puente de Inca, evitando caminhar no retorno.

Os *porteadores* utilizam uma medida de peso (Mp) equivalente a 20kg com um preço fixado (embora possa ser negociado) de antemão no começo da temporada por um acordo entre a maioria dos *porteadores*, porém é normal carregar muito mais peso que os 20kg. Uma medida de porteo Mp (20kg) é só uma medida, podendo haver outras opções, por ex: ½ Mp, 1 ½ Mp, 2 Mp, inclusive dividir cargas com outros *porteadores* consequentemente

<sup>36</sup> O helicóptero pertence a uma empresa terceirizada que é contratada para evacuação de acidentados, doentes ou óbitos. Também tem por função transporte de guarda-parques, material e comida. Outra função do helicóptero é a evacuação do lixo e dos dejetos humanos dos banheiros. O helicóptero também realiza o transporte de passageiros e visitas aéreas.

dividir o dinheiro aceitando códigos de negociação preestabelecidos. Parece haver entre eles uma espécie de equação que poderíamos traduzir assim: *mais capacidade de carregar peso igual a mais fama* (+ carga = + fama). Não parece haver uma relação direta entre a fama e a possibilidade de ganhar mais dinheiro por causa dela. Mas há, em aparência, um ganho procurado com esta fama: o reconhecimento dos seus pares. Porém a busca da fama não necessariamente passa pela busca de reconhecimento, mas pode responder a outro apelo, para a antropóloga Nizia Maria Souza Villaça (2015) “Tornar-se famoso é o jogo da vida do século XXI. A fama como objetivo deve ser alcançada por meio de um manancial de ações e truques”.

Os *porteadores* que pertencem a uma empresa devem dividir o resultado do porteio (em média 30% fica para a empresa), em troca de logística e ter garantido um fluxo de cargas na temporada (os clientes da empresa). A exceção é a Associação de Porteadores do Aconcágua-APA<sup>37</sup> e os pouquíssimos *porteadores* independentes que recebem os 100% do valor negociado. Em algumas empresas menores, não se tira uma porcentagem das cargas, porém os *porteadores* tem que ajudar com o trabalho no acampamento base, o que também lhes garante a comida e a logística. Há em tudo isto uma clara presença foucaultiana nessas relações de poder, organizadas, piramidalizadas, coordenadas e permeáveis.

De modo geral, penso que é preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos. (FOUCAULT, 1997, p.142)

É interessante pensar na APA como uma estratégia dessas (e nessas) micro relações que se recriam a cada temporada. Nas conversações com porteadores (tanto com os que podiam trabalhar de forma livre como os que só trabalhavam para uma empresa) surgiram muitas dúvidas sobre o real benefício para o **coletivo porteadores** da existência desta entidade, até onde pude ver esta entidade não pretende reivindicar direitos dos porteadores.

As negociações realizadas em Plaza de Mulas (para definir um **preço mínimo**<sup>38</sup> dos porteios) que todos os *porteadores* (os “free”, os associados à APA e os “contratados” pelas empresas) realizaram no começo da temporada é também um trânsito na permeabilidade dessas relações de poder.

Já foi dito que o fato de chegar ao cume (ou não) pode determinar a forma de agir dos clientes em relação à carga. A logística da maioria das expedições organiza-se para

<sup>37</sup> Esta entidade funciona como uma empresa cooperativizada que fornece o serviço de porteos em forma independente.

<sup>38</sup> Que serve de padrão para as negociações com os clientes.

que os clientes subam lentamente sua própria carga e a de uso geral (dividida entre todos os participantes da expedição). O motivo está relacionado com a aclimatação que deve ser feita para evitar o Mal Agudo de Montanha-MAM (Dietz, 2006), isto implica subir várias vezes acima do acampamento base e descendo para dormir abaixo da altitude máxima alcançada. Após esta aclimatação se começará a ascensão definitiva. Imaginemos isto como uma escada onde se deve subir e descer os degraus numa ação semelhante aos dentes de um serrote. Mas a descida é direta, ou seja, quase todo o peso que subimos terá que descer (incluindo nossos dejetos). Se o cliente chegou ao cume e bateu a desejada foto, tudo será alegria. Se o cliente não conseguiu chegar ao cume haverá frustração (muitas vezes devido, nem tanto pelo fato de não chegar ao topo, mas pelo fato de comprovar que foi vítima de “propaganda enganosa”<sup>39</sup>). Em ambos os casos não há mais entusiasmo para levar o peso de volta ao acampamento base, então entram no jogo os *porteadores*. Uma carga que está a menos de 5.000 msnm terá um preço menor que uma carga que está a 5.500 que a sua vez terá um preço menor que uma a 6.000. Os preços negociados não parecem refletir só uma relação de peso/esforço, mas outra relação mais acorde com essas relações de poder: o cliente depende do *porteador* para baixar esse peso. Sem ele só tem duas opções: ele mesmo carregar ou pagar uma multa. E há outra variável que não pode ser desconsiderada, estes valores não são os mesmos que os cobrados em outras montanhas. Um porteio no Aconcágua não tem o mesmo valor que no Everest, ainda se são realizados na mesma altitude, com o mesmo peso, durante o mesmo tempo e num local com a mesma exigência técnica. No Monte Everest (ou melhor, **o produto Monte Everest**) tem um valor maior por tratar-se da montanha mais alta do mundo.

Pode se dizer, sem ter medo de errar, que os *porteadores* são hoje imprescindíveis para esta atividade comercial, evidentemente, mergulhada nesse formato de organização econômica/ação social proposto por Firth que citamos anteriormente. Sem eles, muitos dos que hoje planejam ir ao Aconcágua, provavelmente mudariam de objetivo. A analogia que se me ocorre com os porteadores, é relaciona-los com os caminhoneiros. Da mesma forma que estes, os porteadores realizam transportes de cargas com diferentes destinos e ambos buscam ir e voltar carregados, mesmo com cargas de clientes diferentes.

Ao que nos parece o cliente, baseado nas entrevistas realizadas em campo, não compra só o direito de participar de uma expedição, mas algum valor abstrato que opera em relação ao cume. As motivações são muitas, desde a procura de quebrar algum recorde do tipo “a criança mais nova a chegar ao cume” ou “alpinista cego conquista a montanha mais alta das Américas” ou “ao cume em 4 horas”, etc. Algumas empresas multinacionais veem com bons olhos quando seus CEOs<sup>40</sup> adquirem essa experiência e, subentendendo, obtém o êxito de haver “conquistado” uma montanha famosa. Evidentemente isto

<sup>39</sup> Principalmente porque se vende o Aconcágua como uma montanha fácil, como um trekking de altura, praticamente sem riscos o que está longe de ser verdade.

<sup>40</sup> Essa informação me foi dada caminho a Nido de Condores por um executivo de uma multinacional holandesa que participava de uma expedição.

gera uma pressão para chegar ao cume que tem levado a que as empresas produzam estratégias para aumentar as chances de êxito do cliente. Mas a maneira em que o sujeito chega cume e nas condições físicas que isto acontece, são temas relevantes como veremos a seguir. Porém uma tendência que se percebe é que a equação **maior conforto** → **maior quantidade de clientes** → **maior lucro** estaria, aparentemente, declinando, sendo substituída por uma espécie de “volta aos tempos dos pioneiros”. Esta tendência, ao parecer, ancora-se na saturação das estratégias de marketing do mercado de expedições comerciais. Como exemplo podemos citar as empresas que oferecem ir ao cume sem uso de garrafas de oxigênio<sup>41</sup> ou as expedições que não contratam *porteadores*, ambas no Everest. No Aconcágua essa tendência –de existir- é imperceptível, apenas notando-se que empresas de pequeno porte continuam a subsistir com uma frequência estável de clientes. E que os contratantes, em sua maioria, demonstram ter mais experiência em montanha que os clientes das outras empresas. Alguns guias estrangeiros, dos conhecidos como *oitomilistas*<sup>36</sup> dão preferência a estas empresas para suas expedições pessoais ou comerciais. Porém a preferência é pelas empresas com mais serviços do tipo hoteleiros, devido ao perfil do cliente ao qual nos referimos.

## “LIMITE VERTICAL”<sup>42</sup>: O FIM JUSTIFICA OS MEIOS?

Esta pesquisa não pretende abrir juízo de valor sobre atitudes de clientes e profissionais envolvidos, só pretende pensar sobre a situação, indicar potenciais consequências, e colaborar com esta problematização na elaboração de futuras ações se, de fato, forem necessárias.

Partindo do pressuposto, como já foi descrito anteriormente, de que existe de fato uma diferença de perceber o cume entre estas duas categorias de sujeitos e que esta diferença traz como consequência uma potencialidade maior de acidentes entre os que tinham menos ou nenhuma experiência, principalmente na hora de descer e, potencialmente maior se estes tinham conseguido chegar ao cume. Ou seja, o experiente economizaria energia para descer pois ele percebe o cume abaixo e não no alto da montanha (é dizer que quando está na altura máxima da montanha para ele está só na metade do caminho), enquanto que o inexperiente utilizaria toda sua energia para chegar na altura máxima ou seja o cume geológico, ficando totalmente extenuado (ou com energia residual mínima) na hora de descer.

<sup>41</sup> Disponível em < <http://www.novashimalaya.com/expediciones/everest.html> > Acesso em 03/05/2017 <sup>36</sup> Que tem chegado ao cume de pelo menos uma montanha de mais de 8.000msnm.

<sup>42</sup> Limite Vertical é o título de um filme de montanhismo que trata dessa busca inescrupulosa de alcançar o objetivo a qualquer custo.

Salvo alguns poucos entrevistados, a maioria dizia ver o cume abaixo, na casa, no retorno à segurança da família. Mas o que se notou em campo é que, **apesar de que o discurso se mantém**, tanto experientes como inexperientes situam o cume como objetivo máximo, ou seja, na altura máxima da montanha, no cume geológico. Se isto é consciente ou inconsciente, não cabe a este pesquisador definir. Mas, evidentemente, podemos pensar por que isto, aparentemente, é assim, quais seriam os motivos e, se há, quais seriam as consequências. Também houve uma dificuldade muito grande em definir quem poderia se considerar montanhista (este último termo utilizado aqui como sinônimo de alpinista) e quem não. Surgiu em várias oportunidades a seguinte pergunta, colocada quase retoricamente pelos entrevistados: se estou na montanha, sou montanhista? Podemos pensar que sim, desde o ponto de vista linguístico, e não desde o ponto de vista técnico, caso contrário, toda pessoa que sobe em um avião seria um aviador. Parece simples, mas foi motivo de longas conversas e discussões em Plaza de Mulas. Talvez devêssemos começar por enumerar os conhecimentos que permitiriam a uma pessoa com saúde subir montanhas com diferentes graus de dificuldade e sobreviver nelas quando necessário. Utilizando este método aquele sujeito que não possua a maioria destes conhecimentos que nomearemos nesta lista (que como toda lista, com certeza será incompleta e subjetiva) o consideraremos, para efeitos desta análise, como “pessoa com pouca ou sem experiência”, que de alguma forma estabelecerá o padrão para identificar o sujeito aqui denominado “cliente”. E aquele que possua estes conhecimentos será nosso parâmetro para identificar o alpinista ou montanhista experiente.

#### **ANATOMIA DE UM ALPINISTA**

O alpinista clássico (ou andinista como é chamado nas montanhas da Cordilheira dos Andes) é aquele sujeito que no decorrer de um longo período de tempo adquire um conjunto de habilidades e conhecimentos que lhe permitem, nas montanhas, estar orientado, transitar em qualquer tipo de terreno: árido, rochoso, nevado ou congelado (com fendas ou não), vadear rios, escalar (em gelo ou rocha), descer (caminhando ou em rapel), pernoitar (com barraca ou em bivaque) e sobreviver (ou pelo menos tentar, com chances de êxito) na montanha em qualquer situação, com qualquer clima e em qualquer época do ano. Reconhecer situações de perigo (potenciais ou iminentes) como avalanches e quedas. Esse sujeito alpinista entende de climatologia, logística de expedição, primeiros socorros, equipamentos (roupas adequadas, ferramentas técnicas, radiocomunicação, cordas, etc.), métodos de resgate (principalmente auto resgate), fauna e flora e, sobretudo, sabe trabalhar em equipe e adora viver nas montanhas. Também este alpinista tem um amplo conhecimento das normas de segurança divulgadas pela UIAA (Federação Internacional de Montanhismo e Escalada). E como se adquire este conhecimento? Além da empiria, para a formação de alpinistas existe infinidade de cursos, porém os melhores são ministrados nos Clubes de Alpinismo reconhecidos ou nos centros militares especializados em montanha.

Fontes: UIAA – International Climbing and Mountaineering Federation<sup>43</sup>, EPGAMT - Guías de Alta Montaña y Trekking Coronel Valentín Ugarte<sup>44</sup>, AAGM - Asociación Argentina de Guías de Montaña<sup>45</sup>, UIAGM - Unión Internacional de Asociaciones de Guías de Montaña<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Disponível em < <http://theuiaa.org/> > Acesso em 02/05/2017

<sup>44</sup> Disponível em < <http://www.escueladeguias.com.ar/> > Acesso em 02/05/2017

<sup>45</sup> Disponível em < <http://www.aagm.com.ar/> > Acesso em 02/05/2017

<sup>46</sup> Disponível em < <http://www.ivbv.info/en/home.html> > Acesso em 05/2017

No caso que nos toca esta pesquisa, o Monte Aconcágua e sua região, temos a *Escuela Provincial de Guías de Alta Montaña y Trekking Coronel Valentín Ugarte*, EPGAMT, fundada em 1992 que oferece um curso tecnológico com três especialidades: Guia de Alta Montanha, Guia de Montanha e Guia de Trekking. Também existe a *Asociación Argentina de Guías de Montaña*. Esta instituição em seu site explica que:

[...] Al no existir ningún organismo oficial que certifique con idoneidad a los guías de montaña (esto en el año de su fundación 1984), la **AAGM** comenzó a dictar cursos para evaluar a los andinistas y escaladores que suponían estar capacitados para ejercer la profesión. Así se comenzó a certificar a los guías de Trekking en Cordillera, los cuales luego fueron habilitados por Parques Nacionales y diferentes organismos públicos de todo el país.<sup>47</sup>

Os guias que trabalham no Aconcágua se encontram divididos entre os que fizeram a EPGAMT e os que fizeram a AAGM. Pelo que soube para o governo de Mendoza só são reconhecidos como guias aquelas pessoas com certificado da EPGAMT e isto deixa desconformes aos outros guias. A situação se inverte quando são guiadas fora de Mendoza (ou seja, no mundo todo) onde os guias reconhecidos são os certificados pela AAGM, pois esta entidade tem reconhecimento internacional já que é filiada à União Internacional de Associações de Guias de Montanha (UIAGM, com sede na Suíça) onde as associações de guias de montanha de diferentes países se encontram nucleados.

No quadro estão nomeados os conhecimentos que, dentro da perspectiva deste trabalho de pesquisa, produzem esse sujeito montanhista. Que resta então para o cliente? O poder de adquirir todo este conhecimento na pessoa do guia. E o mais difícil, do cliente se espera a capacidade de se ajustar a um grupo de pessoas de perfis muito semelhantes às dele mesmo (em geral do mesmo nível econômico e acostumados às mesmas mordomias), aceitar a liderança do guia, isto inclui algo crucial e que pode significar a diferença entre viver e morrer: aceitar quando deve desistir do cume, muitas vezes a escassos metros da mesma. Esta aceitação, quando se é também líder, em muitos casos responsável pela sorte de milhares de funcionários e de milhões de dólares, não é uma situação confortável. Não ter a última palavra costuma ser uma difícil renúncia para muitas destas pessoas acostumadas a mandar. É verdade que também muitos entrevistados colocaram o grande investimento econômico como um motivo para se esforçar mais, arriscando a vida inclusive, sacrificando sua saúde nesta tentativa.

Nesta difícil relação muitas são as variáveis a serem consideradas. Pensemos *custo benefício*, mas entendendo como *custo*, não só o econômico, mas também o físico e, como *benefício* não só espiritual e físico, mas também o econômico. Guia e clientes ganham sempre que se consiga a foto no cume. As empresas prestadoras de serviços e agências ganham de qualquer forma, mas ganham ainda mais, se há muitos cumes por temporada.

<sup>47</sup> Disponível em < <http://www.aagm.com.ar/>> Acesso em 02/05/2017

A quantidade de cumes é uma ferramenta importante de marketing e que é bem explorada, como é evidente nos sites das empresas. Também é comum ver nos currículos dos guias a utilização desta ferramenta propaganda (quantidade de cumes alcançadas<sup>48</sup>), nesse universo de marketing, muitos cumes significa mais “garantias” de colocar outros clientes também no cume. É evidente que se trata de resultado por produtividade. Talvez esta seja uma das características mais escancaradas da comercialização do montanhismo. Deveríamos pensar quais poderiam ser as consequências deste pensamento economicista da montanha, cabe destacar que estas consequências não são, na sua totalidade, negativas.

Os resultados da pesquisa de campo nos sugerem duas consequências: as duas médicas. A primeira é o aumento do efetivo médico – se o comparamos com os começos do Parque Provincial Aconcágua – com a contratação de uma empresa especializada. Tudo isto dentro de um operativo de prevenção e controle que vem demonstrando efetividade ao longo dos anos. Também relacionada com a primeira é a capacidade de resposta perante emergências da equipe médica, muito elogiado pela maioria dos entrevistados, embora também foi criticada por guias e clientes uma aparente atitude “despótica e arrogante” da médica mais antiga da equipe. Esta última crítica, poderia passar como anedótica mas leva a pensar na capacidade de decidir quem pode ficar e quem não, evidenciando relações de poder de cunho biologicista. Para Foulcault:

[...]. 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. (FOULCAULT, M. 1982)

É importante entender o contexto onde estas relações operam e o nível de estresse cotidiano, aumentado logicamente por situações de emergência. Curiosamente o maior expoente do poder, que é a polícia, representada pela equipe de resgate<sup>49</sup>, não teve praticamente críticas, sendo muito elogiada. Em contrapartida, a outra figura relacionada com o poder público, os Guarda-parques não receberam quase nenhum elogio, sendo criticados por não ter, atualmente, um perfil relacionado ao montanhismo e sim à proteção ambiental, o que os faria, segundo os entrevistados “inerciais ao deslocamento em campo”.

## O CONSUMO DE CUMES E SUAS ESTRATÉGIAS

A segunda consequência (lembrando que a primeira é o aumento do efetivo médico no Parque Provincial Aconcágua) foi comentada pela maioria dos entrevistados experimentados e assumida por muitos clientes: o uso de medicamentos como ajuda

<sup>48</sup> A maioria dos cumes explicitados e utilizados como marketing, é alcançada pelas Vias Normais da montanha que exige menor desempenho técnico.

<sup>49</sup> A Equipe de Resgate da Polícia de Mendoza mudou sua forma de operar, faz mais de uma década é estável no Parque e operacional desde Nido de Cóndores, o que aumenta notavelmente sua eficiência.

extra para subir ao cume. Entrevistados disseram haver visto em pelo menos uma oportunidade algum guia oferecendo medicamentos –dexametasona– para os clientes para conseguir chegar ao cume (eu particularmente não testemunhei qualquer evento destas características, porém me foi informado que isto acontece geralmente muito perto do cume). Também membros da equipe de resgate expressaram que esta situação é bastante comum em expedições comerciais. Um guia de montanha chamado F. me disse que algumas empresas cobram dos seus guias que levem os clientes para o cume, praticamente de qualquer forma, isso inclui medica-los para que alcancem o objetivo. Poderíamos incluir que, com a mesma motivação (ainda que não seja um medicamento) é o uso da corda curta<sup>50</sup> para puxar alguém rumo ao topo da montanha. Nesta última temporada em campo (2017-18) tive a oportunidade de conversar rapidamente com o Dr. R., chefe do Serviço Médico do Parque Provincial Aconcágua desse 2010. Nesta informal conversa, ele coincidiu que o uso de medicamentos para incentivar subidas não era a forma certa de proceder na montanha.

Na subida a Nido de Condores (5.400mm) conversei com um polonês, biólogo de profissão. Ele de alguma forma sintetizou o que a maioria tinha me falado: “Para mim o cume está lá cima, onde está o final do meu caminho”. Ficou evidente, à medida que a pesquisa em campo avançava, que deveria fazer mudanças no primeiro quadro sobre o cume do experiente e do inexperiente, pois se começa a perceber que até os mais experientes guias estão vendo o cume no mesmo lugar que os inexperientes (cima da montanha). Isto parece confirmar-se pelo uso da medicação para subir. Numa entrevista apresentei a uma moça que trabalha como guia e *porteadora* a hipotética situação de estar a poucos metros do cume de uma montanha como o Everest e sem condições de continuar subindo. Perguntei se ela aceitaria ser puxada por uma “corda curta” sabendo que sem essa ajuda não conseguiria chegar ao cume. A resposta dela foi positiva, ela aceitaria ser puxada para alcançar o cume. Ela disse também que é contra essa “ajuda”. Uma contradição que não consegui explicar claramente. Esta contradição ética é muito interessante, pois coloca o cume como algo mais importante que a sua própria posição ética como guia e montanhista experiente. Alguns entrevistados disseram que há uma corrente de opinião que prevê que em um futuro próximo o uso de garrafas de oxigênio seja comum para os clientes. Tornou-se evidente nas entrevistas que estas consequências são amplamente aceitas pela maioria e, muitas vezes, eloquentemente elogiadas. Não cabe aqui abrir juízos sobre isto, mas sim evidenciar a relação entre o lucro desejado como resultado da produtividade (mais pessoas no cume) e suas consequências. Algo interessante que presenciei em campo foi uma aparente mudança no tipo *causa mortis* dos óbitos<sup>51</sup> que aconteceram. Não soube

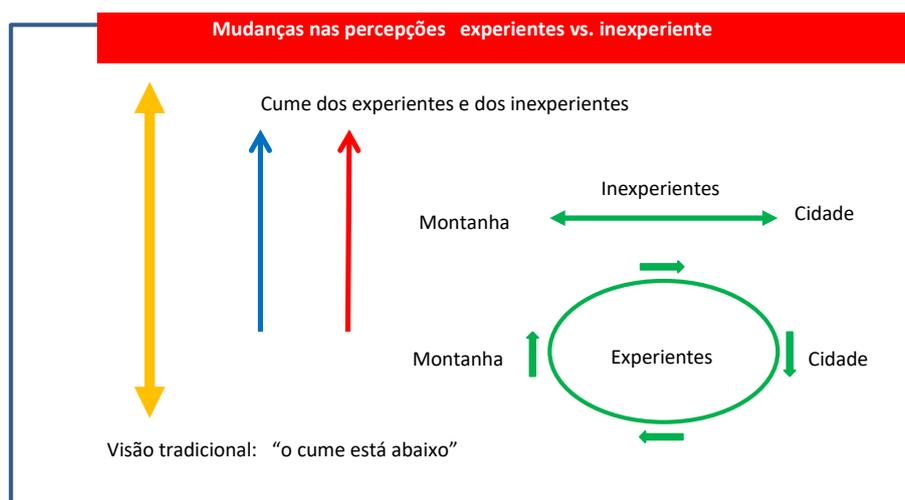
<sup>50</sup> A “corda curta” é uma técnica que permite a quem está realizando o resgate, na descida, ter controle da vítima, prevenindo possíveis quedas. Mas a utilização de técnicas com cordas é muito mais complexa que isto, podendo se usar em escaladas, travessias em gelo e resgates.

<sup>51</sup> Após o campo tentei que as autoridades me fornecessem as estatísticas das causas mortis dos óbitos nos últimos 20 anos, mas até a data de este artigo não obtive resposta aos pedidos.

de nenhum óbito por queda ou devido a complicações decorrente de um EPA, mas por mal súbito (com suspeita de infarto). O que parece estar claro, na maioria das pessoas que conversei, é que cada vez são menos os sujeitos que tem experiência em montanha e mais os turistas (isto dito pelos próprios montanhistas). As empresas pressionam para que os guias levem mais quantidade de pessoas ao cume. Um guia com muitos anos de experiência me disse uma coisa que me chocou muito, mas que olhando a realidade atual e fazendo uma brincadeira de estimativa para daqui alguns anos:

- Marce, não te surpreendas se daqui alguns anos estejam levando pessoas ao cume (do Aconcágua, já que nas montanhas do Himalaia já é uma prática antiga) com tubos de oxigênio<sup>52</sup> desde Plaza de Mulas.

Se compararmos o primeiro quadro Hipóteses de percepções, experientes vs. Inexperientes (Figura nº 1) com o seguinte quadro (Figura nº 33) veremos que este último está claramente modificado, principalmente porque agora tanto experientes como os inexperientes situam o cume acima, no topo geológico da montanha (**cume primário**) embora, como já foi colocado, a visão tradicional continue sendo “o cume está abaixo”. Aparentemente a pressão exercida visando o lucro das empresas teria modificado isto produzindo uma reconfiguração da cultura de montanha, desenhando outra que precisa que todas as engrenagens funcionem para que não aconteçam tragédias, provavelmente isto explique o aumento do pessoal médico no Aconcágua. Sobre o vector bidirecional (**lado de cá – montanha e lado de lá - cidade**) não parece haver grandes modificações, mantendo-se sobre os mesmos preceitos sugeridos pela hipótese inicial do projeto de pesquisa anterior ao trabalho de campo.



**Figura 33** – Sínteses gráfica do resultado da pesquisa de campo  
Fonte: Elaborada pelo autor (2017).

<sup>52</sup> O guia me disse que o uso de oxigênio faz que, desde o ponto de vista fisiológico, o cume de uma montanha como o Aconcágua de quase 7.000 metros diminua para 2.000 metros.

Aparentemente a pressão exercida nos profissionais envolvidos (guias com mais cumes adquirem maior prestígio profissional e conseqüentemente são mais contratados) para abastecer o marketing das empresas prestadoras de serviços de montanha com base no Aconcágua e sua utilização para a venda do produto (**cume de uma montanha famosa**) produziu outra forma de enxergar (e exercer) o ato de guiar (tanto por guias como pelos clientes). A isto se soma a utilização do próprio marketing pessoal do cliente que pretende usufruir o prestígio de ter estado no cume de uma montanha como o Aconcágua no fim de uma expedição “bem-sucedida”. A corrida comercial pela obtenção da foto no cume (registro da conquista) colaborou em produzir esta mudança na localização do cume, pois as pessoas não compram (e nem lhes é vendido) o direito de participar de uma expedição de alpinismo, mas certa “obrigatoriedade contratual de chegar ao cume”. Parece evidenciar-se na análise das informações, que os fatos, atitudes e conseqüências desta reconfiguração da cultura de montanha, hoje são vistos, entre os sujeitos participantes, como algo normal e que esta experiência é transmitida, principalmente, entre os alpinistas de diferentes gerações. E retransmitida aos participantes das atividades na montanha em geral.

## PALAVRAS FINAIS

O Monte Aconcágua, não é para mim só mais uma montanha famosa, sei que há uma mudança na cultura de montanha, sei que a relação entre os montanhistas e a biomedicina é cada dia mais forte, ultrapassando o ponto onde o uso medicamentoso é pós patológico para deixar lugar ao uso preventivo. Sei que as novas gerações de guias, sofrem pressões, muitas vezes absurdas, para colocar o cliente no cume, mudando (talvez para sempre) a visão tradicional de que “o cume está abaixo”. Sei também que Plaza de Mulas, deixou de ser um lugar de um exotismo bucólico (principalmente nos dias de nevada) para ser um centro turístico, com suas regras, costumes, novos interesses. Mas tudo isso ainda é superficial, ainda há muito para pensar e entender.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. Prefácio; O Conceito de Esclarecimento *in* \_\_\_\_\_. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida Rio de Janeiro, ed Zahar, [1944] 1985, p. 11-47.

ANDRADE, Ana Paula Muller de e MALUF, Sônia Weidner. *Loucos/as, pacientes, usuários/as, experientes: o estatuto dos sujeitos no contexto da reforma psiquiátrica brasileira*. In SAÚDE DEBATE, Rio de Janeiro, V. 41, N. 112, p. 273-284, JAN-MAR 2017

ARNOLDI, Christian. *La montagna anomica e la devianza intermitente “Social problems” nell’área alpina*. Teses de doutorado em Criminologia, Sociologia Jurídica, Università degli Studi di Bologna, Itália.

AVILA, Livia Neves. *Reificação na sociedade capitalista contemporânea: a negação do ser social ético emancipado*. In III Simpósio Mineiro de Assistentes Sociais, Belo Horizonte, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro, RJ. Ed. Jorge Zahar. [2005] 2009.

BARROCO, Maria Lucia S. *Ética – fundamentos sócio-históricos*. São Paulo: Cortez, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, Trad. Fernando Tomaz, Lisboa. Ed. Difel, p. 7-16 e 59-73. 1989.

\_\_\_\_\_. *A distinção: crítica social do julgamento*, 2ed. 1ª reimpressão. Porto Alegre, RS. Ed. Zouk [1979] 2008.

\_\_\_\_\_. *Programa para uma sociologia do esporte*. In. \_\_\_\_\_, P. *Coisas Ditas*. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1990.

BONI, Valdete, QUARESMA Jurema. *Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais* Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80

CREASEY, Malcom, SHEPERD, N., BANKS, N., e outros. *Historie de L'Escalade* in *Le Grand Livre de L'Escalade*, Trad de l anglaise Stéphanie Alglave, Chatal Bourgeon et Cécile Giroldi. Éditions Minerva, Genève, Suisse [1999] 2001 p.8-15.

DIETZ, Thomas E. *Projeto 5 a. Tutorial de Altitude*, International Society for Mountain Medicine. 2006. Disponível em <[http://www.ismmed.org/np\\_altitude\\_tutorial.htm](http://www.ismmed.org/np_altitude_tutorial.htm) > Acesso em 17/06/2016.

DE AQUINO LEMOS, Valdir, MOREIRA ANTUNES, Hanna K., THOMATIELI DOS SANTOS e outros. *Efeitos da exposição à altitude sobre os aspectos neuropsicológicos: uma revisão da literatura*. Revista Brasileira de Psiquiatria, v32, nº 1, mar. 2010. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbp/v32n1/aop1309.pdf> > Acesso em 17/06/2016.

ERIKSEM, Thomas, H., NIELSEN, Finn, N. *História da Antropologia*. 4 ed. Petrópolis, RJ, ed Vozes, 2010.

FERNÁNDEZ, Mauricio J. *Aconcágua. La cima de América*. Ed autor, Mendoza, Argentina, 2008.

FIRTH, Raymond, *O contexto social da organização econômica* In Elementos de Organização Social, Rio de Janeiro, RJ Zahar, 1974.

FOUCAULT, Michel, *O nascimento da medicina social* In Microfísica do Poder. Organização e introdução de Roberto Machado, 3.ed. Rio de Janeiro, RJ. Ed. Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *A arte das distribuições e A sanção normalizadora* In Vigiar e punir, nascimento da prisão, trad. Raquel Ramallete, 42 ed, Petropolis, RJ. Ed Vozes, [1975] 2014, (p.139-146 e 174-180).

HARDY, Jorge E., *El proceso de urbanización* In América latina en su Arquitectura, relator Segre, R. ed. Siglo XX editores, Paris, Francia, [1975] 1983, p.50.

HARARI, Yuval N. *O fim da preguiça* In Sapiens, uma breve história da humanidade. Trad. Janaina Marcoantonio. 28.ed., Porto Alegre, RS, Ed. L&PM, [2015] 2017, p.79-87.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. Rev. Tec. Célia Paoli, São Paulo, SP. Ed. Companhia das letras [1994] 1996.

KUPER, Adam *O presente etnográfico: Adam Kuper entrevista Issac Schapera*, Mana vol.7 no.1 Rio de Janeiro, Apr. 2001 p.133-163.

LE BRETON, David. *Conduas de risco: dos jogos de morte ao jogo de viver*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira, Campinas, SP. Ed Autores Associados, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia estrutural*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo, ed Cosac Naify, [1958,1974] 2008, (p.154-155).

LOGAN, Joy. *Aconcagua: The Invention of Mountaineering on America's Highest Peak* Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2011.

MARX, Karl. *A mercadoria* In *O Capital: critica da economia política*. Livro I, trad. Rubens Enderle, São Paulo, ed. Boitempo,[1932] 2013, cap.1, (p.113-158).

MIGNONE, Pablo. *Ritualidad estatal, capacocho y actores sociales locales. El Cementerio del volcán Llullaillaco* In *Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas*, Nº 40 / 2010, pp. 43 – 62.

ORTNER, Sherry. *Life and Death on Mount Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Entrevista sobre por que foi pesquisar no Nepal. Cad. Pagu nº.27 Campinas

July/Dec.2006. Disponível em < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332006000200016](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332006000200016) > Acesso em 25/05/2015.

SCHWAB, Marcos; JAYET, Pierre Yves; ALLEMANN, Yves; SARTORI, Claudio; SCHERRER, Urs. *Edema pulmonar de altura modelo de estudio de la fisiopatologia del edema pulmonar y de la hipertension pulmonar hipoxica en humanos*. In *Medicina - Artículo Especial (Buenos Aires)*, ISSN 0025-7680 Volumen 67 - Nº 1, 2007, pp 71-81

SCHOBINGER, Juan. *Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales e interpretativos*. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXIV. Buenos Aires. 1999. Disponível em < <http://www.saanropologia.com.ar/wp-content/uploads/2015/01/Relaciones%2024/01.-%20Schobinger%20ocr.pdf>> Acesso em 25/05/2016.

TERRAY, Lionel. *La cara norte del Eiger* In *Los conquistadores de lo inútil*. Trad. Hegewiz, E., Gordito, J. I., Preto, S. Ed. Desnivel, Madri, Espanha, [1961] 2015, p.157-158.

THE MOUNTAINEERS. *Mountaineering: The Freedom of the Hills (50th Anniversary Edition)*. 8th Ed. Mountaineers Books [1960] 2010.

VIDELA, Maria. A., SUÁREZ, Jorge, *Mendoza andina: precordillera, alta cordillera*. Ed. Adalid, Mendoza, Argentina, 1991.

VILLAÇA, Nizia Maria Souza. *Antropologia da igualdade: do anonimato à fama* In *Revista UNINTER de Comunicação* |vol. 3, n.4, p. 106 – 116 | jan – jun 2015.

VITRY, Christian. *Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos*. In: *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Belas Artes, Ed.Carlos Terra y Rubens Andrade editores, 2008, (p 47 – 65)

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## MEMÓRIA COLETIVA E CONTOS DE ASSOMBRAÇÃO: UMA ABORDAGEM SOBRE A IDENTIDADE E A TRADIÇÃO DA CULTURA POPULAR EM CALDAS, MINAS GERAIS

*Marcelo Elias Bernardes*<sup>1</sup>

### *Resumo*

A reflexão deste trabalho fundamentou-se sobre uma investigação feita junto a alguns moradores de Caldas, Minas Gerais, acerca da prática tradicional de contar narrativas sobre assombrações. A metodologia da história oral possibilitou a aquisição de vários contos que serviram como vias de acesso a um imaginário coletivo profundamente presente na cotidianidade local. Nesse sentido, ao interpretamos seu conteúdo, entendemos que os contos são manifestações de uma religiosidade popular confeccionada a partir da interação entre as vivências em grupo e o mundo das representações. A memória coletiva é emblemática no processo de monumentalização da crença nas assombrações, permitindo o fornecimento de saberes e referenciais sociais transmitidos pela tradição oral e capaz ainda de promover de forma dinâmica a circularidade das ideias no município. Dessa forma, procuramos analisar a estrutura dos contos de assombração e seu papel na formação de uma concepção de realidade que desemboca na manutenção da identidade local, o que nos permite pensa-los como patrimônios históricos imateriais.

Palavras-chave: imaginário; religiosidade; medo; oralidade; tradição

### *Abstract*

The reflection of this work was based on an investigation carried out among some residents of Caldas, Minas Gerais, about the traditional practice of telling stories about hauntings. The methodology of oral history enabled the acquisition of several stories that served as access routes to a collective imaginary deeply present in the local daily life. In this sense, to interpret its contents, we understand that the stories are manifestations of popular religiosity made from the interaction between the experiences in group and their world of representations. The collective memory is emblematic in monumentalization process of belief in ghosts, allowing the provision of knowledge and social references transmitted by oral tradition and still able to promote dynamically the circularity of ideas in the municipality. Then, we analyzed the structure of haunting tales and their role in forming a conception of reality that ends in maintaining local identity, which allows us to think them as historic immaterial patrimony.

Keywords: imaginary; religiousness; fear; orality; tradition

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências Sociais pelo PPGCS da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe discutir os contos populares de assombração no município mineiro de Caldas, procurando observá-los a partir de um prisma que coloca em perspectiva a prática do contar, enquanto elemento da cultura local e a memória coletiva. Estas narrativas carregando ainda em sua configuração elementos que exibem uma religiosidade de caráter popular construída na interação dinâmica entre representações cosmológicas híbridas, típicas da formação cultural brasileira, e a experiência material humana. Nesse sentido, ao considerarmos estes aspectos, entendemos que os contos de assombração expressam uma crença popular inscrita em um imaginário historicamente construído e impregnado na vida cotidiana da população local, permitindo que estes seres compartilhem espaços públicos e privados a partir de uma relação tecida pelo medo.

Dessa forma, nossa investigação perpassa por diversas narrativas partilhadas por alguns moradores e que exibem uma profunda relação de proximidade entre o mundo espiritual e o mundo material. Os “causos”<sup>2</sup>, ancorados em uma memória coletiva, nos permitem entrar em contato com as visões de mundo em Caldas e nos mostram ainda que estes saberes, ao serem transmitidos oralmente entre as gerações, constituem-se como uma forma de conservação do passado (LE GOFF, 2003), mas que não é estática e, portanto, perpassam por ressignificações e releituras. Assim, observamos que as assombrações carregam consigo a discursividade de um catolicismo que perpassou por processos complexos de convergência cultural, anteriores à colonização no Novo Mundo e adquiriram maior complexidade a partir das relações interculturais com as etnias nativas e africanas, se distanciando da doutrina oficial católica (MELLO E SOUZA, 1986), o que nos acena para a necessidade de inseri-lo dentro da noção de catolicismo popular cunhada por Riolando Azzi.

O catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso. (1978: 11)

Caldas se insere neste *modus* religioso, vivenciando uma pluralidade que carrega elementos híbridos e convergentes de diversas fontes religiosas, característica típica das religiosidades brasileira, organizadas e coerentes dentro de seu sistema simbólico. Como aparato elucidativo é importante mensurar também que ao discutirmos as convergências culturais acerca do catolicismo, devemos considerar *a priori* que ele não é uma exclusividade cultural brasileira, visto que muitas práticas religiosas possuíam um caráter popular na Europa.

---

<sup>2</sup> “Causos” é a palavra utilizada pela população local para se referir aos contos.

## ENTRE NARRATIVAS DE ASSOMBRAÇÃO E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS

Comumente, a centralidade das mensagens transmitidas pelas assombrações gravita em torno de uma moralidade acerca do pecado, na qual notamos uma condição de punição. Portanto, dentro da concepção popular, alguns moradores, que vieram a cometer tais transgressões cosmológicas acabam se tornando almas penadas após a morte com a intencionalidade de quitar seus pecados e carregando ainda a função de advertir os vivos para que não incorram no mesmo erro. C.Z.L.<sup>3</sup> nos trouxe uma história que nos ilustra melhor essa forma de compreensão cósmica da vida.

Segundo nossa narradora, Ana do Zé Jonas, que habitou o bairro urbano Morro da Barreira, trabalhava como prostituta nas proximidades de sua casa, nas margens da rodovia que dá acesso ao distrito de Pocinhos do Rio Verde e ficava ali durante as noites esperando os motoristas, visto que eles eram os únicos clientes a quem eram oferecidos seus serviços. Desde seu falecimento, C.Z.L. nos contou que ela aparece em algumas noites, naquele mesmo trecho e entra nos veículos em movimento, mas apenas naqueles que estão ocupados por um homem. Sua presença não era visível, apenas sentida e há alguns relatos de motoristas que viam o banco do passageiro afundar.

Através de seu discurso percebemos que há uma conexão hermética entre os elementos deste conto. A prostituição emerge como um pecado passivo de perdão e sua punição era vagar naquele mesmo trecho onde seus pecados foram cometidos. Outro detalhe emblemático refere-se ao local onde Ana aparece, os carros dos motoristas, que também são as únicas pessoas envolvidas nesta trama, o que faz uma referência bastante clara ao seu modo próprio de realizar seu trabalho. Essa característica do pecado, que nesta narrativa está atrelada a um valor social à medida que a prostituição não é um pecado dentro da doutrina católica oficial, também pode ser observada na narrativa que a adolescente J.A.T.A.<sup>4</sup> nos traz, um conto famoso no distrito de Pocinhos do Rio Verde.

Tinha um rapaz que maltratava a mãe dele, e um dia quando ele chegou do trabalho, ela não tinha feito o almoço ainda porque estava arrumando a casa. Aí tinha uma cela [...], ele pegou, empurrou ela e colocou nela [...] e começou a bater [...] com aquele negócio. Depois ele sofreu um acidente e contam que ele voltou, mas que ele tem o corpo de animal, mas a cabeça é dele mesmo. Corpo de cavalo, a orelha não sei do que [...].

Este “causo” se apresenta como uma amostra da complexidade que envolve a ideia de assombração, tal como concebida pelos moradores de Caldas, uma vez que entra em

<sup>3</sup> Entrevista realizada com C.Z.L. no dia 03/01/2015. Natural de Caldas. Atualmente mora parte urbana do município.

<sup>4</sup> Entrevista com J.A.T.A. realizada no dia 15/09/2015. Natural de Caldas. Atualmente mora na parte urbana do município.

perspectiva o antropozoomorfismo, presente em outras histórias e que é capaz de nos revelar outra interface que esses seres apresentam, não apenas como espíritos dos mortos. Ainda que a transformação indique uma característica que detém materialidade, diferente das almas penadas que voltam do além-túmulo, a categoria do pecado encontra-se em ambas as narrativas.

Nesse sentido, ao compreendermos a religiosidade como elemento implícito na estrutura dos contos de assombração podemos vislumbrá-la sob a ótica de símbolos amalgamados que sintetizam o *ethos* de uma comunidade (GEERTZ, 1989). O sentimento religioso oferece lentes precisas que permitem ao indivíduo observar e apreender o mundo que o rodeia e dessa forma, construa e ordene a sua realidade próxima.

[...] os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica, não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a esse sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo [...] (GEERTZ, 1989:77)

O medo é outro sentimento que está alinhado à religiosidade dentro do sistema de crenças da população de Caldas, de forma que lhe compreendemos a partir da perspectiva de Delumeau (2009), como mecanismo que atua como defesa contra os perigos. Articulado a esta posição também entendemos-no como uma representação determinada por princípios culturais. Assim, é possível traçar uma cartografia dos medos coletivos, inseridos nos contos e na prática do contar, que dialogam e se complementam, servindo de combustível para a manutenção da crença. O medo da noite e do escuro são itens deste mapeamento que não podem ser desprezados à medida que o conhecimento popular aponta este período do dia como de maior incidência destas aparições. Neste ponto é preciso inseri-los em suas historicidades como permanências no imaginário ocidental (DELUMEAU, 2009) e não como uma produção peculiar da cultura local.

Outro medo que é apropriado por este sistema simbólico diz respeito à figura do Diabo, entendido por algumas pessoas como o protagonista pelo aparecimento das assombrações. W.C.G.<sup>5</sup>, diz ter visto algumas assombrações, ouvido muitos “causos” e afirma que “[...] essas coisas nunca são [...] essas coisas... assombração... nunca são por parte de Deus né? Essas coisas são do diabo mesmo [...]”. O medo da Quaresma também é cristalizado na mentalidade coletiva, caracterizando-se por um momento sacro da cosmovisão cristã e se traduz em Caldas como um período em que as assombrações aparecem com maior frequência.

As categorias do medo e da religiosidade se tornam emblemáticas em nossa investigação uma vez que são capazes de produzir emoções a partir da interiorização

<sup>5</sup> Entrevista realizada com W.C.G. no dia 19/03/2012. Natural de Caldas. Atualmente mora no distrito de São Pedro de Caldas.

progressiva de um imaginário coletivo desde a infância, que envolve costumes, valores morais e formas corretas de comportamento, transmitidos pela oralidade.

Durante a infância [...] à noite meu pai sentava na taipa do fogão [de lenha], nós, os filhos, sentávamos em volta. Alguns momentos ele ia nos ensinar rezar. Nos outros momentos depois que ensinava, ele ia contar as histórias, os causos de assombração do tempo que ele era moço, que saía muito [...] e é lógico que nós tínhamos um medo terrível [...]<sup>6</sup>

Portanto, essas duas categorias em associação fazem parte do *modus operandi* da população caldense, indicando, em muitas ocasiões, que as explicações sobre fenômenos cotidianos sejam interpretados sob a égide do sobrenatural, como nos fala L.A.S.<sup>7</sup>:

[...] esses dias para trás, eu estava lá em casa, acho que era em uma quinta-feira, eu estava assistindo jogo lá, esse ano mesmo. Acabou [...] e eu fiquei ouvindo uns comentários lá do jogo. Já era tarde, duas e meia da manhã e nisso do nada escutei um barulho de um [...] parece [...] cavalo passando na rua. Achei muito esquisito e saí para fora lá e não vi nada. Daí me veio na cabeça o lance que eles falaram da mula-sem-cabeça.

Este trecho da entrevista possibilita-nos pensar como as assombrações possuem um caráter complexo, a partir de sua variabilidade em termos de forma e sentido, com forte poder explicativo da realidade. Para L.A.S., o barulho foi interpretado a partir da ausência explicativa racional, o que nos permite afirmar que o campo no qual estes discursos distintos estão inseridos é permeado por tensões e diálogos.

## **PATRIMÔNIO CULTURAL: A MEMÓRIA COLETIVA E A CIRCULARIDADE DAS IDEIAS NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE**

As assombrações atuam no cotidiano e nos mostram como as mentalidades não podem ser observadas de forma cindida da vida social (LE GOFF, 1989). A eficácia deste sistema simbólico reside na tradição oral e na memória coletiva e isso se destaca ao identificarmos a ausência de documentos formais das instituições locais, como o hospital e a polícia militar. Dessa forma entendemos que as situações que envolvem as assombrações são interpretadas a partir da lente religiosa e combatidas, portanto através de práticas mágicas, como as bênçãos. Aqui emergem atores distintos e importantes desse sistema simbólico no campo religioso caldense, como os benzedores populares que atuam em

<sup>6</sup> Entrevista realizada com M.B.F. no dia 04/04/2012. Natural de Caldas. Atualmente mora no distrito de São Pedro de Caldas.

<sup>7</sup> Entrevista realizada com L.A.S. no dia 25/07/2015. É natural de Caldas. Mora atualmente na parte urbana do município.

suas residências e podem se deslocar até as residências, o pároco do município e os pais e mães-de-santo nos centros espíritas<sup>8</sup>.

Esta crença tecida e monumentalizada pela tradição oral nos permite perceber a existência de um movimento circular das idéias, sintetizado por Ginzburg (2006) como circularidade cultural, se apresentando como elemento presente na crença acerca das assombrações e na dinâmica horizontal da mobilidade dos “causos” por vários bairros e por um número incontável de indivíduos. Um exemplo desta colocação pode ser observado no conto da mulher de branco, bastante conhecido no município e diante de sua veiculação acabou sendo modificado, adquirindo versões diferentes, contendo itens que variam e que podem implicar em ressignificações mediante sua construção no tempo. Segundo T.A.P.<sup>9</sup>, a tal mulher era uma alma penada que saía do cemitério.

E a mulher de branco, vinha ser do cemitério [riso]). Era uma mulher que saía do cemitério e ia pros bailes. Ela tinha hora para chegar, no que saía do cemitério, ia para os bailes. Ela tinha hora para chegar e sair. Então quando saía, ela já avisava ao parceiro que meia noite tinha que sair. E uma certa vez, um dos apaixonados dela, resolveu lhe seguir, e ela foi terminar o baile no cemitério [risos]. Quando chegava na porta do cemitério ela ia embora.

Em outra narrativa sobre o mesmo personagem V.T.S.<sup>10</sup> conta que

[...] essa mulher de branco saiu e teve um rapaz aqui na cidade [...] se não me engano é parente do Tuca [...] que falou assim “Hoje eu pego essa mulher”. E ele pegou e desceu atrás dela [...] Aí então ela estava chegando na avenida [Santa Cruz] ali embaixo. Ele pegou e correu atrás dela, tirou o capuz dela e só estava o vestido branco. Na hora que ele tirou o capuz não tinha nada. Estava o [...], o corpo já não tinha nada e saiu correndo [...]

No fundo disso, há dois pontos fundamentais a serem destacados. O primeiro diz respeito à disposição desta narrativa em outras regiões do Brasil, o que mostra que a crença nas assombrações não se configura como uma produção *sui generis* de Caldas. Portanto, a rede da circularidade cultural é vasta e adquire tonalidades diferentes por meio dos processos de tradução cultural (BURKE, 2010). A tradução cultural permite que as narrativas sejam absorvidas segundo as disposições mentais locais. Assim, entendemos que os contos de assombração possuem elementos peculiares que fazem parte do universo mental caldense.

<sup>8</sup> É a categoria que a população usa para designar as religiões que possuem traços culturais africanos, como a umbanda.

<sup>9</sup> Entrevista realizada com T.A.P. no dia 26/03/2016. Natural de Caldas. Atualmente mora na parte urbana do município.

<sup>10</sup> Entrevista realizada com V. T. S. no dia 20/03/2012. Natural de Caldas. Atualmente mora na parte urbana do município.

O segundo ponto informa-nos que a rotatividade dentro do município pode modificar o conto a partir do processo da transmissão de um agente a outro. Este movimento não é necessariamente algo intencional, uma vez que a memória não é algo sólido e que pode sofrer alterações (POLLAK, 1992; BOSI, 1994). No entanto, estas modificações possuem um carácter mais profundo na medida em que a prática do contar é secular no município, ainda que seja impossível apontar uma precisão de sua origem, ideia que nos faz refletir que a transmissão de uma geração a outra já pressupõe mudanças nos contos, visto que eles são reflexos do meio social em que são produzidos, reproduzidos ou traduzidos.

Desta forma é perfeitamente possível pensar que os dois “causos” sobre a mulher de branco podem ser produtos de temporalidades distintas. Segundo E.P. Thompson (1998), a cultura popular envolve as interações sociais, a constituição das identidades coletivas e fornece referências para as gerações futuras. Seguindo esta posição, nos defrontamos com a necessidade de pensar a relação entre os sentidos cultura popular com as apropriações da memória, sobretudo na dimensão que marca as experiências compartilhadas em grupo e sua transmissão pela oralidade.

O conto é um relato de algum indivíduo que ao transmiti-lo a outras pessoas contribui na tecitura das vivências coletivas e na manutenção da prática do contar e da crença local acerca das assombrações. Tais narrativas, ao se debruçarem sobre valores e normas socialmente estabelecidos se configuram como patrimônio cultural ao expressarem um modo coletivo de apreensão da realidade e atuarem como instrumentos de cristalização da identidade local. Nesse sentido, entendemos tal como Paul Thompson (1992) que a história possui uma finalidade e deste aspecto emerge a necessidade de transmissão dos saberes para as gerações futuras. Assim, o que permanece na memória coletiva, enquanto formas e expressões do conhecimento, são os elementos que possuem significado para o grupo e se desenvolvem a partir dos laços de convivência (HALBAWACHS, 1990). A partir deste ponto é que podemos identificar a criação do sentimento de pertencimento pincelado pela memória de grupo.

Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento da identidade, tanto individual como coletiva na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. [POLLAK, 1992:5]

As relações que se tecem na superfície da identidade não se configuram apenas entre os indivíduos que reconhecem no outro uma imagem de semelhança a partir da partilha dos mesmos códigos sociais. A identidade como constructo das interações promove o desenvolvimento das representações coletivas que se estendem também sobre determinados lugares. Dialeticamente, dentro da circulação cultural, são atribuídos significados a estes locais que passam a atuar como símbolos que emolduraram e fornecem

sentido às próprias relações sociais que incutiram suas representações sobre estes espaços da memória. As casas consideradas assombradas ilustram esta discussão e revela-nos como o imaginário coletivo não pode ser observado de forma distante da vida cotidiana, como vemos na narrativa de C.Z.L. sobre três senhoras que moravam no bairro rural Pereiras.

Elas eram muito católicas, mas muito mesmo. Então elas, solteironas, rezavam muito. Não se sabe se era provação ou se [...] porque elas [...] os pais delas eram da época dos escravos e eles (o povo) achavam que foi castigo. Meu pai que falou isso. Quando elas estavam trabalhando, fazendo um café, colocavam açúcar no saleiro e virava cocô de vaca (risos), de galinha. Elas estavam dormindo, algo tacava fogo no colchão, sem ter ninguém dentro da casa, só as três né? e também outro detalhe: cortava o cabelo delas no toco. As cadeiras viravam ao contrário, derrubavam coisas da prateleira: xícara, panela, de tudo. Então foi preciso chamar um padre de Santa Rita [cidade vizinha] para fazer um exorcismo lá, porque elas rezavam muito né? E aí o padre chegou lá para fazer isso. Começou a rezar e tomou um pontapé no peito que o rosário arrebentou no meio e depois não se ouviu mais falar de ninguém ir lá benzer. Saíram da casa e mudaram para Poços [cidade vizinha]. A casa ficou fechada.

Em outra entrevista M.B.F. nos conta uma história que aconteceu com seus avós que certa vez se mudaram

[...] para uma fazenda muito velha e todos os dias minha avó ouvia o barulho nas telhas como se alguém estivesse jogando pedra ali, coisas que caíam e iam rodando, mas ela não tinha medo. E um dia além do barulho no telhado, ela ouviu bater na porta. Achou que era alguém que estivesse brincando e ela gritou “Entra assombração, eu não tenho medo nem de noite quanto mais de dia.” quando ela viu tinha uma mulher na cozinha com ela, sabe. Só que essa mulher é desconhecida, ficou alguns segundos lá e depois desapareceu [...] e ela se recusou a ficar nessa fazenda. Eles tiveram que mudar por medo.

Portanto, existe uma conexão entre lugar, identidade e história, o que nos permite problematizar que o conceito de lugar não pode mais ser definido apenas como um produto geográfico, mas como uma construção social carregada de representações do imaginário (TRAJANO FILHO, 2010). A memória acaba perpetuando as representações do medo alocadas nestes lugares, contribuindo para que o imaginário permaneça na contemporaneidade e dialogue com outras práticas, representações e formas de concepção da realidade, como a racionalidade e os meios de comunicação e entretenimento que carregam discursos distintos e que marcam fortemente as relações entre as dimensões global e local.

Com base na coleta de dados etnográficos, percebemos que existem muitos lugares em Caldas que se encontram em situação de abandono por possuírem o caráter de assombrados. Sendo assim, notamos uma dificuldade em alugar ou vender tais patrimônios entre a população. No entanto, algumas residências acabam sendo compradas por indivíduos que não são naturais do município. Os compradores das residências

assombradas acabam sendo pessoas que não habitam a cidade, como turistas, o que nos possibilita ver estas ocasiões a partir de uma disparidade em termos de compartilhamento do mesmo universo simbólico. Observamos também que os locais sagrados, como as igrejas do centro da cidade, Matriz e Rosário, carregam este estigma social sendo, portanto, palco para diversas narrativas populares.

A Igreja Matriz emerge como uma expressão da manifestação do imaginário coletivo em um patrimônio específico, sugerindo-nos que a relação entre o profano e o sagrado no catolicismo popular é, em grande medida, simbiótica e inscrita em um diálogo de alteridade como forma de reconhecimento de si. Entretanto, o que nos chama atenção nos “causos” sobre a Igreja Matriz diz respeito a uma antiguidade que nos fornece sólidas referências sobre as modificações do espaço urbano na cidade. Até o início do século XX, no largo da praça havia apenas uma capela com o cemitério municipal instalado em seu fundo. Contudo, com o crescimento do número de óbitos foi necessário construir outro cemitério, migrar os mortos e os túmulos para este novo local. A Igreja Matriz acabou sendo reconstruída sobre o antigo cemitério que ainda tinha alguns mortos que não foram transferidos, o que fundamentou a construção da simbologia em torno dela como um local assombrado por almas penadas.

## **CONCLUSÃO: CONHECIMENTO, VISÃO DE MUNDO E O DISCURSO DA RACIONALIDADE**

O fazer da cultura, tecido nas relações sociais, promoveu a permanência dos conhecimentos populares enquanto expressões que permitem compreender o mundo rigorosamente. Em Caldas, a partir das vivências firmadas no cotidiano, que foram herdadas das gerações anteriores, a população ao longo de sua história desenvolveu uma própria forma de se situar no mundo e no cosmos, na qual sua noção de realidade compreende uma profunda relação entre o mundo dos vivos e o reino do sobrenatural, não apenas como diálogos distantes, mas como uma convivência íntima em um mesmo plano, dividindo espaços e em grande medida todas as temporalidades do dia, porque segundo a crença local esses seres não aparecem apenas pela noite.

Este imaginário secular permanente é um ponto de ancoragem dos saberes populares que acumularam informações pela oralidade e que não podem ser analisados sob uma perspectiva estagnada ou acabada. Uma das interfaces desse conhecimento reside justamente na sua condição de recriação e remodelação, como formas próprias de sua continuidade. Neste contexto, as mensagens que são transmitidas por estes agentes do sobrenatural, como não matar, não maltratar os pais, evitar sair sozinho pela noite,

entre outras, não podem ser vistas apenas por uma perspectiva mecânica durkheimiana de solidariedade, tão pouco gramsciana na qual a cultura popular e suas concepções de mundo são simplistas e necessitam passar por um processo de educação racional com a finalidade de superação do “senso comum”.

Os conteúdos implícitos nos contos populares carregam formas de conhecimento que estão atrelados aos modos de viver e organizar a realidade. A discussão levantada por Levi-Strauss (2005) carrega uma maior lucidez ao redirecionar o olhar sobre a validade do conhecimento tradicional, sendo considerado detentor de tanta complexidade quanto o saber produzido pela ciência, mas que por se tratarem de formas distintas de interpretação do real, acabam sendo observadas sobre o ponto de vista unilateral imposto pelo modelo racional. De forma similar, o antropólogo aponta para a necessidade de enxergar o pensamento, considerado mágico, como algo que possui um sentido próprio e coerência, não havendo, portanto, uma hierarquia entre as múltiplas formas de pensamento. Para isso, é recorrente que abandonemos estes antigos meandros do evolucionismo cultural, que nos faz enxergar nestes grupos sociais nosso próprio passado (FAVRET-SAADA, 2005), para que possamos interpretar de forma mais clara as disposições e motivações que norteiam as práticas e representações destes grupos.

Foucault (2002) também fornece reflexões acerca do discurso racional como detentor da verdade. Nesse sentido, ele problematiza a epistemologia da ciência enquanto fundamento que desconsidera qualquer forma de pensamento ancorado em outra perspectiva. Tal disposição universal deslegitima a produção dos saberes propondo o monopólio do conhecimento a partir de um discurso fundamentado na verdade. Essa problematização encontra relevância porque legitima as múltiplas subjetividades culturais e seus campos de atuação. Assim, os contos de assombração atuam como conhecimento elucidativo de uma realidade que é regida e construída por uma interação entre dois mundos e que, portanto, possui também uma perspectiva existencial fundamentada em uma cosmovisão.

Os contos populares envolvem elementos minuciosamente combinados e desenvolvidos na história a partir de laços de convivência, o que permite que sejam pensados como um complexo cultural e que possuem determinadas temporalidades. Ao possuírem sentidos que estão incorporados no *ethos* da comunidade, necessariamente se constituem como parte da identidade local e servem como referência de localização e interação com o mundo. Apenas partindo deste pressuposto é que perceberemos a importância e a necessidade local para que os contos de assombração fossem transmitidos para as novas gerações como continuidade de um modo de ser da comunidade caldense. Portanto, olhar para estes contos sob a ótica da alegoria implica em assumir uma posição política do discurso racional e científico, o que pode simplificar e desqualificar a sua importância

para aqueles cuja vida se encontra em sintonia com estes aparatos cosmológicos. Este é o ponto em que consideramos os contos de assombração como patrimônios culturais imateriais, porque além de refletirem uma identidade constituída historicamente, que expressa representações e vivências coletivas transmitidas pela oralidade, acabam atuando em grande medida como formas de resistência ao processo de racionalização.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. FGV Editora, 2005.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: Aspectos da história*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Editora Ateliê, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. Cia das Letras, 1994.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. São Paulo: Revista Cadernos de Campo, volume 13, 2005.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau/PUC, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa: ensaio de método*. Tradução de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Arcádia, 1979.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Trad. de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989. 5ª. Ed 2005.
- MELLO e SOUZA, Laura de. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo, séculos XII-XX*. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso, imaginário social e conhecimento*. Brasília: Revista Em Aberto, n.61, 1994.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, volume 5, 1992.

THOMPSON. E.P. *Costumes em Comum*. Tradução Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado- História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRAJANO FILHO, Wilson. *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia, 2010.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ETHNOGRAPHIC FILM: FIELD RECORD, AGREEMENTS AND EDITED PRODUCTION OF THE OBJECT

*Marcelo José Oliveira*

Universidade Federal de Viçosa (MG – Brasil)

### *Abstract*

We intend to put into debate the experience of teaching and research in the disciplinary training in anthropology. This is the approach in visual anthropology for graduation in social sciences, in order to deepen the understanding about the character and properties of the universe researched when using audiovisual resources for recording the field: tape recorder, film and photographic camera, editing program images. In this case, we refer to the relationship and performance of the Congado ritual cycle traditionally practiced (prayed, sung and danced) by a Quilombola community located in the Zona da Mata Mineira. The strategies necessary for the use of the audiovisual resource lead us to agreements with the “natives” about the possible recording and production of the scene itself for the final editing of a short documentary on religion, memory and afro-descent, of a body that prays Catholic and tribal dance, while ritually dramatizing in performance, his belief and his struggle as “soldiers” of faith in Nossa Senhora do Rosário. The dialogue established for the presence of our team in the field for various places and moments during the ritual cycle, the blatant and agreements for recording the scenes and interviews, and the return of the pre-edition of the film for appreciation of the social actors involved, in the leads to ethical and theoretical methodological reconsiderations about ethnography and the apprehension / production of the research object.

**Keywords:** Ethnographic Film; Visual anthropology; Ethnography; Ritual Cycle.

O presente trabalho, que aqui se faz mais como um relato orientado, pelo viés ensaístico, do que propriamente como um artigo científico, parte de três experiências acadêmicas: ao do trabalho de extensão e pesquisa junto aos povos tradicionais numa região da Zona da Mata Mineira,<sup>1</sup> e da experiência como professor de Antropologia Social no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa, em específico, como professor da disciplina Antropologia Visual, ofertada como optativa. Mesmo que

---

<sup>1</sup> Projeto de extensão aprovado em edital PROEXT-MEC 2011, intitulado Memória Social e Patrimônio Cultural, renovado em 2012. E projeto de pesquisa aprovado em edital CNPQ 2012, de demanda universal, intitulado Memória Social e Patrimônio Cultural Imaterial: tradição afrodescendente como conhecimento praticável na atualização de um presente em mudanças na Zona da Mata mineira.

este envolvimento tenha resultado numa pesquisa sobre cultura popular e memória social em torno das manifestações de cultura afro-brasileira na região da Zona da Mata Mineira, foi no trabalho extensionista, com esta temática, que me ocorreu a necessidade de repensar o próprio objeto da antropologia a partir da empreitada etnográfica a várias mãos sobre um mesmo objeto. E, a este enfoque, a partir do momento que montamos uma equipe para perceber o que estamos aqui definindo de objeto, ou seja, o ciclo ritual dos festejos do congado, melhor nos coube as lentes teóricas e as possibilidades práticas da antropologia visual, justamente quando o papel não dá conta de certos aspectos simbólicos em performance.<sup>2</sup>

No semestre 2017-II, quando a disciplina Antropologia Visual é ofertada, deparei-me com uma turma bastante interessada, além do normal, e com um grupo de alunos dispostos a dedicar um tempo a mais para uma experiência de campo que, de certa forma, teve um caráter de oficina e laboratório de experimentação. Oficina porque realmente construímos um método que previa um trabalho etnográfico em equipe. Laboratório porque estávamos envolvidos com algo experimental, não sabíamos se nossas intenções alcançariam os objetivos finais de maneira satisfatória. Nossa meta foi de nos envolver com o registro do ciclo ritual dos festejos do congado em alusão a Nossa Senhora do Rosário, de maneira que pudéssemos editar um vídeo documentário com pretensões etnográficas.

Nossa equipe contava com 10 integrantes: eu como coordenador; 01 produtor visual coordenador de registro de cenas e editor; 02 colaboradoras de produção, sendo uma delas “nativa”, e que gentilmente nos hospedou por dias, inserindo-nos na comunidade e no seio de sua família; 05 estudantes que cursavam a disciplina antropologia visual; 02 mestrandos, um jovem casal que cursava, ela, Patrimônio Histórico e, ele, Antropologia Social. Integrávamos uma equipe multidisciplinar das Humanas, entre seis homens e quatro mulheres.<sup>3</sup> Todos em afinidades amigáveis e afeitos à antropologia. Mesmo o produtor visual, com formação em marketing e propaganda, e uma das colaboradoras, formada em ciências contábeis, flertam com a antropologia por serem meus interlocutores cotidianos e de projetos, que, não por coincidência, são meu filho e minha esposa. Com os quais, inclusive, esbocei a primeira ideia do projeto de criar com a experiência da disciplina um laboratório para uma produção documental etnográfica em vídeo.

Nosso campo de experiência foi a 129ª Festa de Nossa Senhora do Rosário, na comunidade de Airões, distrito do Município de Paula Cândido, na Zona da Mata

---

<sup>2</sup> Sobre este recorte teórico, faço referência aos textos de Nichols (2005), Rial (1995), Rocha (1995), Collier Jr. (1974).

<sup>3</sup> Agradeço aqui aos membros da equipe, os nominando, pelo prazeroso e instigante trabalho de campo em equipe e pelo zelo e empenho com que se envolveram. Meus sinceros agradecimentos ao Caio Oliva, Guilherme Mateus de Souza, Amanda Moura Souto, Wanessa Marinho Assunção, Leandro M. de Oliveira, Flaviane L. Pereira Leite, Emmanuel Messias A. Vieira, Baltazar Sobierajski Oliveira, Marcia Sobierajski Oliveira e Nilza Helena da Silva.

Mineira. A organização ritual, logística e festiva do Congado fica sob a responsabilidade da centenária Banda de Congo José Lúcio Rocha e da rede de colaboradoras e colaboradores, e ocorre sempre no mês de outubro. Boa parte dos integrantes da banda são moradores da comunidade quilombola de Córrego do Meio, em Airões.

Antes de entrar na estratégia metodológica adotada cabe situar o contexto de cultura que nos envolvemos.

Os festejos envolvendo Nossa Senhora do Rosário e Congado ocorrem em regiões do Sudeste, Norte e Nordeste do Brasil, e é típica em municípios da Zona da Mata Mineira. A manifestação compreende componentes e processos de produção de conhecimento popular a partir de práticas tradicionais que caracterizam o que denominamos de “memória social”, constituindo-se, inclusive, como “patrimônio cultural imaterial”. A centralidade nas cerimônias e festividades do Congado surge como dado iminente por sua clara evidência na região mencionada, levando-nos a seguir pistas no tocante aos conhecimentos praticados, notadamente vinculados à tradição afro-brasileira. Por outro lado, quando tomamos as definições acima a partir da abordagem da antropologia da performance, tais conceitos estendem-se muitas vezes para certa ordem de coisas e aspectos praticamente indefiníveis em termos textuais; aspectos, inclusive, que nos levam a melhor considerar o lugar dos recursos audiovisuais na empreitada etnográfica.

Como foco temático em recortes observáveis de conhecimento praticável (como *praxe*), delimitamos as performances em torno dos mitos e ritos relacionados as festividades de Nossa Senhora do Rosário, a partir do Congado, como um sistema ritual que reza católico, dança tribal e entoa num misto melódico oriundo de cultos afro-brasileiros. Trata-se de um sistema ritual representado em atos, como peças, compondo dramaturgia que encena tempos coloniais, reproduzindo valores religiosos (católicos) e políticos que legitimaram a subjugação de povos africanos escravizados, ao mesmo tempo que se presta como manifestação de resistência destes povos, porque encontravam e encontram no congado uma forma de organização social e política que lhes confere certa autonomia cultural em termos dinâmicos de identidade étnica afirmada e reinventada.<sup>4</sup>

As festividades de Nossa senhora do Rosário, que têm seu ponto alto no mês de outubro, envolvem novena, cortejos, encenação de coroação de rei e rainha em representação da corte portuguesa, com o Reinado designado de um ano para o outro, procissão em culto à Nossa Senhora do Rosário, que coroada também é em liturgia para este fim. Sendo o congo também representado por Rei e Rainha, vitalícios, cujo

---

<sup>4</sup> BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Editora da USP, 1971.

séquito também é composto por uma Guarda armada com espadas, acompanhados por uma Banda de congado, organizada por uma hierarquia de posições e funções. O ciclo ritual reúne predominantemente pessoas da comunidade afro, atribuídos em funções operacionais, logísticas, e de representação dentro de um ranking social de atribuições políticas e rituais, que praticamente mobiliza integrantes de boa parte dos grupos de famílias da paróquia.

O Congado se mantém por tradição de relações de parentesco e vizinhança de grupos de famílias que mantém laços de solidariedade e comprometimento, que marcam um estilo de vida e uma visão de mundo. Participar do Congado envolve uma disciplina, em respeito e devoção a Nossa Senhora do Rosário. O congadeiro é um “soldado de Nossa senhora do Rosário”. A espada, empunhada, coreograficamente, em giros, golpes e arremates é um elemento crítico que remete à luta e à ética da prontidão e lealdade de fé; sendo a espada, originalmente, um artefato da guarda portuguesa. A espada e a imagem de Nossa Senhora do Rosário são dois signos críticos. Encenam-se personagens ligados à aristocracia da corte portuguesa (rei, rainha e seus fiéis súditos, da aristocracia à criadagem), ao lado de uma estrutura de reinado afro, de referência estética tribal, sendo que ambos os reinados configuram personagens de destaque em detalhes de vestimentas, posturas, adornos. O ciclo ritual opera um imaginário que representa o encontro entre dois mundos, o “civilizado” e o “selvagem” domesticado, politicamente mediado pelo pensamento religioso católico, definindo aspectos históricos da confrontação com as tradições religiosas africanas.<sup>5</sup>

O desafio sobre a interpretação do Congado é o problematizando como movimento de resistência cultural e política, articulando sentidos que se estendem para além do congado em modos de fazer vizinhança e alianças comunitárias, envolvendo práticas de parentesco consanguíneo, por afinidade e espiritual, concebendo fatos que compreende uma história oficial, contada pela hegemonia branca, e outra não oficial, contada por uma contra hegemonia negra, vivida cotidianamente e ritualmente em valores que justificam uma vida em laços sociais que ciclicamente são celebrados e atualizados, entre a casa, a rua e o templo,<sup>6</sup> seja no compadrio, nas alianças matrimoniais, nas relações de filiação, fraternas, etc.

Levando em consideração que já tínhamos um pré-campo estabelecido pelo envolvimento entre os anos 2011 e 2013, nossa estratégia de campo foi de nos organizamos para as celebrações que ocorreriam nos dias 14 e 15 de outubro de 2017, sábado e domingo. Contatamos nossos interlocutores e nos hospedamos na casa de um casal amigo por três dias, incluindo a sexta feira. Casal que já havia assumido o

<sup>5</sup> RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. São: Cia. Das Letras, 2006.

<sup>6</sup> DaMATTA, R. A casa e a Rua. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

reinado em outra ocasião, cuja família participa ativamente dos festejos. Antes de partirmos para o campo realizamos duas reuniões para acordarmos um roteiro de tomadas de imagens, em vídeo e fotografia, de maneira a dar conta de momentos do ciclo ritual, que compreende as seguintes etapas:<sup>7</sup>

## SÁBADO

- Às 17h abre oficialmente os cortejos com a banda de congo indo na direção da casa do rei e rainha coroados no ano anterior, o atual reinado, em seguida dirigindo-se à casa do rei e rainha que serão empossados na missa de domingo, saudando-os e anunciando as celebrações, solicitando as devidas permissões para condução dos trabalhos rituais;
- O passo seguinte é de irem para a igreja para a celebração de um ritual litúrgico, conduzido por autoridade religiosa, que nem sempre é o padre, que neste ano foi conduzido pelo ministro da eucaristia;
- Após o ritual litúrgico é hasteada no adro a bandeira que figura Nossa Senhora do Rosário, sob responsabilidade dos designados padrinho e madrinha da bandeira, acompanhado de muita cantoria conga e palavras de ordem conduzidas pelo Mestre Congo, com participação do grupo de maracatu, como ocorre desde 2009;
- Terminada as celebrações e hasteamento no adro da igreja a banda de congo e os reinados dirigem-se para a sede da banda, popularmente conhecida como “casebre”, também sede da comunidade quilombola de córrego do Meio, onde ocorrerá a Santa Ceia, uma janta com pratos tradicionais;

## DOMINGO

- Após a Santa Ceia os congos se recolhem até as quatro horas da madrugada de domingo, quando inicia a Alvorada, em cortejo, com a saída do casebre em direção à praça da igreja, passando antes pela casa de senhora importante para a comunidade, já falecida, conhecida como Madrinha Chiquinha, e pelas casas dos reis e rainhas, em percurso que dura horas, envolvendo preleções, dança, entoadas, embaixadas e percussão da banda de maracatu;

---

<sup>7</sup> Para mais detalhes rituais das celebrações deste outubro de 2017, conferir o Trabalho de Conclusão de Curso, orientado por mim, de Leandro M. de Oliveira, intitulado “Ô Virgem do Rosário, Nós Viemo te Buscá: o ciclo ritual do congo na festa da Santa em Airões” (2017); texto que me serve de base para esta síntese do ciclo ritual.

- Desfeita a Alvorada, a próxima reunião é a do almoço de domingo, tratando-se de um banquete oferecido pelo atual reinado para toda a comunidade, num salão destinado a este fim;
- Após o almoço a banda de congo vai em cortejo na direção das casas dos reinados atual e sucessório, com o intuito de conduzi-los até a igreja para a missa à Nossa Senhora do Rosário, que ocorre às 16h, momento em que também haverá a passagem da coroa para o novo rei e rainha empossados, com a responsabilidade da coordenação e articulação da festa do próximo ano. Eis o grande rito final.

Após a missa a comunidade aglomera-se na praça, defronte à igreja, e nas ruas, celebrando com apresentações da banda de congo, dos congos e congas, acompanhados pela banda de maracatu. O distrito convive com uma multidão em suas ruas, com gente vinda de outras cidades de Minas Gerais e de outros estados, principalmente Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo; estados limítrofes e principal roteiro de emigração de passeio e trabalho de membros das famílias da Zona da Mata Mineira.

Para tentar dar conta de partes de cada etapa deste ciclo ritual dividimos a equipe em três grupos, e cada grupo se preocupou com um enfoque de registro fotográfico e em vídeo: uma equipe se responsabilizou pelos registros da banda de congo, outra equipe pelos focos e as tomadas dos fiéis e da população que acompanham todo o ciclo, outra equipe pelas tomadas e fotografias de cenas cotidianas da comunidade, entrevistas com moradores, integrantes de reinados passados, atuais e do que tomaria posse. Essa divisão não foi seguida à risca, mas nos ajudou a manter um equilíbrio para coleta e seleção das imagens para a pré-edição e edição final. Todos nós permanecemos em campo, e nos revezamos entre os membros das equipes para não perdermos nada do extenuante ciclo ritual, pois exigia uma boa disposição física, o que atenuamos com escalas aleatórias de repouso na casa de nossa colaboradora. Literalmente montamos um acampamento de suporte logístico na residência, e nos sentimos realmente em casa pelo carinho e atenção dedicados por nossa anfitriã e sua família. Do material e equipamento para registro, além das cadernetas de campo, dispúnhamos de *smarthfones*, duas *handycam*, três máquinas fotográficas profissionais (e que filmam), uma filmadora profissional. Cada equipe contava com equipamento necessário. Porém tivemos que lidar com manobras para manter as baterias sempre em carregamento, pois a autonomia das máquinas em operação não ultrapassava as duas horas. A orientação era para que otimizássemos as tomadas, pensando já no roteiro de edição, evitando ao máximo tomadas por demais aleatórias. Por um lado, isto nos restringiu, mas também nos levou a uma atenção redobrada sobre todo o processo, treinando-nos para uma sensibilidade na percepção do mesmo.

Para a pré-edição, cada equipe faria uma pré-seleção de seu material, uma decupagem, para facilitar o trabalho de nosso editor. Realizamos uma reunião para entrega

do material decupado e para discussão sobre as impressões para além das cenas gravadas e fotografadas. De maneira a compartilharmos uma avaliação de cada um da equipe, o que nos chamou a atenção para a releitura do material registrado. Um fato importante foi o de que nosso produtor audiovisual estava em campo, fazendo orientações para as tomadas e também as realizando. Sua percepção e sensibilidade para a edição do material certamente foi outra: “Ter estado em campo faz toda a diferença”, afirma; diferente de receber um material decupado sem ter estado lá.

Após meses, com a pré-edição pronta, a equipe a assistiu, a considerando de excelente qualidade em termos de enredo que se desenrola em cenas, avaliando positivamente conforme os objetivos iniciais. Após alguns ajustes que faltavam em termos de título, audição e créditos, a levamos para o grupo congo, com a presença dos mestres, rei e rainha empossados, integrantes da banda e algumas pessoas da comunidade, projetado numa grande tela no casebre sede, para apreciação e sugestões, iniciando de maneira efetiva uma antropologia de retorno para com os principais protagonistas de toda a celebração. Intitulamos o material de “Soldados de Maria”, justamente porque foi uma das expressões utilizadas pelo Mestre Congo em um dos diálogos que estabelecemos. Deixamos aberto para sugerirem outro título. Após avaliação do Mestre, com a aquiescência dos demais, o título permanece. A sessão encerrou com aplausos, o que para nós foi o certificado de aprovação das lideranças, sendo que o passo seguinte será um circuito de apresentação do material em escolas de educação básica, começando pela escola do distrito de Airões, que inicia e setembro do corrente ano.

Os desafios de campo para esta empreitada, envolvendo praticamente dois dias de intenso envolvimento, em tomadas panorâmicas e intimistas de partes importantes de todo o ciclo ritual, implicou em estratégias necessárias para emprego do recurso audiovisual em acordos com os “nativos”, sobre o registro possível e da produção da própria cena para edição final de documentário, de curta metragem, sobre religião, memória e afro-descendência. O diálogo estabelecido para a presença da equipe em campo por vários lugares e momentos durante as celebrações e festejos, o flagrante e os acordos para registro das cenas e entrevistas, públicas e privadas, e o retorno da pré-edição do filme para apreciação dos atores sociais envolvidos, leva-nos para uma antropologia engajada. Distanciando-nos do romantismo do etnógrafo solitário, para coletivamente percebermos a construção do objeto etnográfico numa trama de negociação.

## BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Editora da USP, 1971

COLLIER Jr., John. *Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: EPU, 1973.

DaMATTA, R. A casa e a Rua. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

NICHOLS, Bill. *Introdução ao Documentário*. Campinas, SP: Papirus, 2005. – (Coleção Campo Imagético).

OLIVEIRA, Leandro M de. *Ô Virgem do Rosário, Nós Viemo te Buscá: o ciclo ritual do congo na festa da santa em Airões*. (TCC) Universidade federal de Viçosa. CCH. Depto. de Ciência Sociais. Viçosa, 2017-II.

RIAL, Carmen Silvia. Por uma Antropologia do Visual Contemporâneo. *Horizontes Antropológicos*, Por alegre, ano 1, n. 2, p. 119-128, jul./set. 1995.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São: Cia. Das Letras, 2006.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho. Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos. *Horizontes Antropológicos*, Por alegre, ano 1, n. 2, p. 107-117, jul./set. 1995.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ÀWỌN ̀ỌNÀ MÍMỌ: AS MULHERES DO AXÉ EM NOVA IORQUE(EUA) E SEUS CAMINHOS SAGRADOS

*Marcelo Niel*

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

*Ọkàn ríran ju ojú lọ*

*“O coração pode ver mais profundamente que os olhos”*

(provérbio iorubá)

### *Resumo*

O autor apresenta uma etnografia sobre a migração do Candomblé para a cidade de Nova Iorque (EUA). Descreve-se a “viagem” de três mães de santo brasileiras que levam suas práticas e conhecimentos do Brasil, relatando seu estabelecimento no cidade, o diálogo com o espaço urbano em uma megalópole, as mudanças ocorridas em seus rituais e suas possíveis traduções nesse novo espaço, a clientela e suas motivações. Este itinerário promove o estabelecimento do Candomblé no Brasil e fora dele. O texto é baseado em uma etnografia realizada entre 2013 e 2017, por meio de observação participante e acompanhamento do cotidiano dessas mães de santo. Foi possível aprender que o Candomblé é uma religião que possui um código aberto, e o constante movimento por meio do qual ele se reinventa e renegocia suas práticas é o eixo principal de sua existência. As três sacerdotisas são levadas a repensar suas práticas no contexto norteamericano e ressignificar as configurações religiosas tradicionais, reinventando as tradições, segundo a teoria de Roy Wagner (1975). Contando as histórias dessas mulheres, foi possível revelar os mecanismos pelos quais elas reinventam sua religião: articulando segredos, permissões e transposições relacionadas às suas práticas contribuindo, paradoxalmente, para a preservação da essência original do Candomblé. E, fazendo isso, elas também ajudam difundir e estabelecer a religião em terras estrangeiras. Um dos principais aspectos nesse processo de reinvenção diz respeito às mudanças no sistema hierárquico; em Nova Iorque, a relação entre mães de santo e praticantes é mais horizontal do que o que é observado nos terreiros no Brasil. Descreve-se também a relação das sacerdotisas com adeptos e clientes que procuram obter saúde por meio do uso de plantas e rezas nos rituais religiosos e cerimônias.

1. Candomblé 2. Mulheres 3. Cuidado em Saúde 4. Bem viver 5. Itineração 6. Religião

# ÀWỌN ̀ỌNÀ MÍMÓ: THE SACRED WAYS OF THE AXÉ WOMEN IN NEW YORK

## *Abstract*

The author presents an ethnography about the migration of Candomblé to the city of New York in the United States of America. It is described the “trip” of three Brazilian “mães de santo” (“mothers of saint”) who carry their practices and knowledge from Brazil, reporting their establishment in the city, the dialogue with the urban space in a megalopolis, the changes occurred in their rituals and their possible translations in this new space, the clientele and their motivations. This itinerary promotes the establishment and permanence of Candomblé in Brazil and abroad. The text is based on an ethnographic research carried out between 2013 and 2017, through participating observation and monitoring of the everyday life of these mães de santo (“mothers of saint”). It was possible to learn that Candomblé is founded on an open, dynamic religious codex, and that the constant movement through which it reinvents itself and renegotiates its practices is at the very core of its existence. They have been led to rethink their practices in the context of life in the USA and to reshape standard religious configurations—in short, they have created new traditions, as per Roy Wagner’s academic work (1975). By telling the stories of these women, it was possible to reveal the mechanisms through which they have reinvented their religion: articulating secrets, permissions and transpositions related to their practices while also (and rather paradoxically) contributing to preserve the original essence of Candomblé. And by doing that, they have also helped spread and establish their religion in a foreign country. One of the most important aspects of the reinvention process concerns the so-called hierarchical changes; in New York, the relationship between the mães de santo and the practitioners is more horizontal than then one observed on the terreiros located in Brazil. It is also described their relationship with practitioners who seek health care through the use of plants and prayers during religious rituals and ceremonies.

Keywords: 1. Candomblé 2. Women 3. Health Care 4. Good living 5. Itineration 6. Religion

## **INTRODUÇÃO**

O objeto desse artigo é descrever os resultados da minha pesquisa de doutorado pelo Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo. Trata-se de uma etnografia sobre a migração no Candomblé para a cidade de Nova Iorque (EUA), na qual eu descrevo a jornada de três mães de santo brasileiras que transportam seus conhecimentos e práticas a partir do Brasil e de que forma elas se estabelecem na cidade, criando um diálogo com o espaço urbano, além de descrever as mudanças que ocorrem em seus rituais com as possíveis traduções de suas práticas, suas motivações e sua clientela. A pesquisa de campo foi realizada entre 2013 e 2017. Durante esse período, nas diversas idas e vindas a Nova Iorque e a Salvador, tive a oportunidade de encontrar-me com as três sacerdotisas, de forma a apreender ao máximo as suas experiências. Nessa viagem do Candomblé para os Estados Unidos, bem como para outros lugares do mundo, conforme já evidenciado por outros pesquisadores (Bahia, 2012; Capone, 2010; Goldman, 2009; Gomberg, 2001; Oro, 1998; Pordeus, 2000; Prandi, 2005; Silva, 1995), o que chama atenção é a intensa capacidade de negociação e reinvenções (Herskovits, 1956; Capone, 2010).

## AS TRÊS SACERDOTISAS

O meu interesse em pesquisar a presença do Candomblé em Nova Iorque surgiu pela primeira vez ao conhecer Regina, uma mãe de santo baiana que viajava e ainda viaja para Nova Iorque todos os anos, atendendo clientes e filhos de santo. À medida que o campo se iniciava, fui recebendo informações de interlocutores a respeito de outras pessoas que realizam práticas de Candomblé na cidade, e foi assim que conheci Pimpa, uma mãe de santo paulista que foi oficialmente a primeira mãe de santo brasileira em Nova Iorque e, posteriormente, Bárbara, uma sacerdotisa carioca que reside em Nova Iorque até os dias de hoje. Eu tive informações que haviam outros sacerdotes, homens e mulheres por lá, mas não obtive sucesso em encontrá-los, porque a questão do segredo é maior e mais complexa do que os segredos inerentes aos rituais sagrados, por conta das questões relativas ao status migratório de algumas dessas pessoas e também pela realização de rituais religiosos complexos de forma não-oficial.

## AWO, AGÔ E ÌGBÀ

Ao longo do processo de estudar e adquirir mais conhecimentos sobre o Candomblé durante a realização da pesquisa, meu interesse pessoal pelo Candomblé aumentou ainda mais, o que culminou com a minha própria iniciação na religião e passar por todo o processo de iniciação, embora não fosse o principal objetivo, foi bastante útil para compreender ainda mais o funcionamento da religião e me ajudou a dominar um pouco mais a linguagem, a rica teia de significados presentes no Candomblé. Entretanto, pude perceber, à medida que realizava o campo, que essa utilidade era apenas parcial, porque eu me encontrava de frente com uma nova realidade, um novo contexto, muito diferente do que eu conhecia no Brasil.

Assim, pude perceber que o awo, ou segredo em iorubá, é ainda mais importante do que os segredos guardados a respeito dos rituais realizados no Candomblé no Brasil, porque há também um diálogo desses segredos com a clandestinidade das práticas e da permanência de alguns sacerdotes em Nova Iorque. Desse modo, para chegar até cada uma dessas sacerdotisas, aproximar-se e conversar com elas, foi preciso pedir agô, que significa licença em iorubá. Não se faz nada no Candomblé sem pedir agô. Para entrar num terreiro ou em ambientes sagrados, para dirigir a palavra a um sacerdote ou a um irmão mais velho; para movimentar um objeto sagrado, nada se faz sem pedir licença. E essa licença para que eu me aproximasse das mães de santo e conhecesse suas histórias foi dada de vários modos, seja sendo apresentado por algum amigo de confiança, pela consulta ao jogo de búzios, ou até mesmo no decorrer das nossas conversas, onde eu

conseguia demonstrar meu interesse e meu respeito pelo percurso delas e de que forma eu também estava afetado ou “enfeitiçado” pelo tema, como descreve Favret-Saada (1990). E, apesar na minha urgência em encontra-las, conversar com elas e realizar a pesquisa, tive que compreender que o tempo, o *Ìgbà*, em iorubá, imprime uma marca, um modo particular de funcionamento nessa realidade que eu desejava apreender.

## O ITINERÁRIO

Durante a realização da pesquisa, pude perceber que a itinação, conceito elaborado por Ingold (2012), é um elemento chave para compreender esse processo de migração do Candomblé e a viagem das três sacerdotisas para esse novo lugar. Ingold concebe uma Antropologia através de linhas de vida e crescimento como um processo aberto, em constante movimento, que não pode ser separado do ambiente. Para ele, a pessoa e o ambiente estão, ao mesmo tempo em um processo de desenvolvimento e são um produto dele. Desse modo, é possível compreender que as mudanças que vão se operando nas práticas de Candomblé nesse novo espaço ocorrem simultaneamente com mudanças nas próprias sacerdotisas, em seu modo de ver, pensar e agir. E, embora elas tenham diferentes histórias de vida e diferentes percursos, possuíram destinos semelhantes.

Nessa viagem, as três sacerdotisas são levadas a repensar suas práticas nesse novo lugar, reinventando as configurações religiosas tradicionais, ou, melhor dizendo, inventando tradições, em consonância com o pensamento de Roy Wagner (1975). Além das mudanças nas práticas rituais, pude notar que elas rompem com sistema hierárquico tradicional do Candomblé, estabelecendo um novo modo de relacionamento com adeptos e clientes. Porém, ainda que atenuada, a noção de poder e responsabilidade enquanto sacerdotisas está presente no imaginário delas, porque elas exercem sua autoridade, muitas vezes funcionando como um princípio organizador da vida para diversas pessoas.

Em suas jornadas e práticas rituais, elas lançam mão de outras importantes funções, como a mediação (*ìlájà*), a tradução (*ítúm*), as quais, articuladas com o segredo (*awo*), estabelecem um sistema próprio de funcionamento da religião e a manutenção do *axé* nesse novo lugar. Em seus caminhos sagrados, elas se transformam ou se materializam em Senhoras do Segredo, da Mediação e da Tradução, abarcando em si mesmas importantes aspectos do poder feminino, guardando uma identificação simbólica com as deusas no Candomblé: a capacidade de negociação e reinvenção das suas práticas guarda uma profunda semelhança com as habilidades das mulheres nos mercados iorubás e, ao mesmo tempo, o não excludente exercício da maternagem com clientes e adeptos (Silva, 2010).

## O CANDOMBLÉ COMO UM LUGAR PARA A BUSCA DE SAÚDE E BEM VIVER.

As Ciências Sociais mantêm um intenso diálogo com as religiões há bastante tempo. E ao pensar especificamente no Candomblé, essa intensa relação muito contribuiu para a aceitação e enaltecimento do Candomblé como uma religião brasileira de importante papel em nossa sociedade pela difusão de seus elementos em nossa cultura, seja na música, na culinária ou nas festas populares nacionais.

A função primordial desse sistema religioso terapêutico consiste em tornar a vida dos indivíduos mais compreensível e passível de ser suportada, colaborando para que esses possam interagir nesse contexto, na intenção de que a religião possa vir a proporcionar uma cosmovisão própria do universo em que se possa construir um modelo que dê suporte para o enfrentamento da realidade. (Gomberg, 2001). Adeptos, iniciados e clientes fazem uso de banhos de ervas e outros elementos, ebós (rituais de limpeza e fortalecimento), consultas, entre outras estratégias para melhoria da saúde. De acordo com Santos (2009), práticas religiosas semelhantes às do Candomblé objetivam prevenir o infortúnio e proporcionar a sorte. Ou seja, a atividade religiosa buscaria afastar os perigos que sitiam a vulnerabilidade dos corpos (doença, infertilidade, derrota, mau-olhado, morte) e aproximar a fortuna, isto é, saúde, fertilidade, segurança espiritual, prestígio e sucesso. De qualquer sorte, preserva-se aí a diferença frente às religiões ditas reveladas, como o islamismo ou o cristianismo, uma vez que o Candomblé estaria preocupado com a sustentabilidade da vida, em contraste com aquelas mais interessadas na salvação eterna da alma em outro plano. Sendo assim, pode-se constatar que o terreiro também é território da saúde, constituindo por si só, como uma agência de cura, mas também se articulando com o sistema biomédico de algum modo. E essa relação não é fenômeno atual e tampouco restrito aos adeptos do culto: há relatos históricos, desde os tempos coloniais, de que o Candomblé não se constituía apenas por um tipo de medicina étnica dos antigos escravos ou para os pobres sem acesso à medicina clássica; diversos membros da sociedade, inclusive brancos de alto poder aquisitivo, recorriam aos serviços de saúde oferecidos por essas práticas.

Quando as três mães de santo aportam na cidade de Nova Iorque, em meados dos anos 80, carregam consigo seus conhecimentos, seus búzios, apetrechos mágicos e, principalmente, o axé. Axé, que pode ser traduzido como força, poder, é um processo dinâmico de energia, em constante movimento e renovação e que está presente nos objetos, nas roupas usados nos rituais e na própria pessoa. Portanto, tudo o que se refere ao cuidado com a saúde no Candomblé diz respeito a esse aporte de energia e, muitas vezes, em corrigir seu desequilíbrio ou falta. As três sacerdotisas se valem do mesmo sistema de cuidado com a saúde utilizado nos Candomblés no Brasil, sistema esse que

se inicia, via de regra, pela consulta ao jogo de búzios, que por si só já pode exercer efeitos terapêuticos, uma vez que geralmente opera como uma chave de compreensão dos problemas que a pessoa vem enfrentando, além de um importante momento de aconselhamento. A partir da consulta ao jogo de búzios, surgem as prescrições mágicas, cuja função é reestabelecer esse equilíbrio de axé. As prescrições mais utilizadas pelas mães de santo estão consonância com as práticas nos terreiros brasileiros, como banhos de ervas, ebós e boris. Ao iniciar a pesquisa, acreditava que a clientele fosse composta principalmente de imigrantes brasileiros ilegais, fenômeno que cheguei a denominar de “dupla clandestinidade”, como um tipo de serviço substitutivo, uma vez que muitas dessas pessoas não possuíam condições financeiras de arcar com seguros-saúde. Entretanto, à medida que fui conhecendo as práticas das três mães de santo, pude perceber que não imigrantes brasileiros de vários níveis sociais e diferentes ocupações procuram as sacerdotisas, mas também americanos, hispânicos praticantes da Santeria e africanos praticantes de Ifá e Vodun.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo, pode-se refletir que as sacerdotisas exercem realmente o papel de agentes de cura, com diferentes práticas rituais, proporcionando saúde, bem-estar e alívio de angústias e sofrimento a clientes e adeptos. Ao desembarcarem em Nova Iorque, as três mães de santo vão edificando uma forma de culto e uma práxis que podem muitas vezes serem consideradas distanciadas das práticas de um Candomblé dito “verdadeiro”. Entretanto, são exatamente essas reinvenções que contribuem para a expansão e consolidação do Candomblé em novos territórios.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAHIA, J. De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; PEREIRA, José de Ribamar Sousa (Org.). Migração e globalização: um olhar interdisciplinar. Curitiba: CRV, 2012.
- CAPONE, S. Searching for Africa in Brazil - Power and tradition in Candomblé. Duke University Press, 2010.
- FAVRET-SAADA, J. “Être Aecté”. In: Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie, 8. pp. 3-9, 1990.
- GOLDMAN, M. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. Anál. Social, 2009, no.190, p.105-137.
- GOMBERG, E. Hospital de orixás – Encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Edufba: Salvador, 2001.

HERSKOVITS, MJ. (1956), “The Social Organization of the Afrobrazilian Candomble”. Phylon, vol. 17, nº 2: 147-166

INGOLD, T. (2012). Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento e antropología. Montevideo: Trilce.

ORO, A. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: Afro-American religions in transition. International Conference of the Americanists. Anais. Uppsala, Suécia, jul. 1998.

PORDEUS JR., I. Uma casa luso afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PRANDI, R. Segredos guardados – Orixás na alma brasileira. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.

SANTOS, EF. O poder do candomblés – Perseguição e resistência no recôncavo da Bahia. Edufba: Salvador, 2009.

SILVA, MV. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil. Revista de Psicologia da UNESP 9(2), 2010.

SILVA, VG. Orixás na metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

WAGNER, R. The invention of culture. The University of Chicago Press, Chicago, 1975.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## MULHERES E PESCA NA COSTA DA LAGOA/FLORIANÓPOLIS – SC: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

*Marcia Regina Calderipe Farias Rufino*

Universidade Federal do Amazonas-UFAM

### *Resumo*

Este paper tem por objetivo refletir sobre as experiências das mulheres nas atividades da pesca na localidade da Costa da Lagoa, em Florianópolis – SC por meio de uma revisão bibliográfica. Ao observar como as/os agentes sociais participam da pesca em termos geracionais e por gênero, enfatizo as especificidades da inserção de mulheres e homens, considerando que, historicamente, há um reconhecimento público desta atividade como masculina enquanto o trabalho das mulheres é visto como secundário, de intensidade e valores diferenciados. Soma-se a isso, as possibilidades atuais para a realização de trabalhos fora da localidade com as transformações ocorridas nas últimas décadas.

Palavras chave: Pesca, mulheres, geração, gênero

### *Abstract*

This paper aims to reflect on the experiences of women in fishing activities in the locality of Costa da Lagoa, in Florianópolis - SC, through a bibliographical review. In observing how the social agents participate in fishing in terms of generational and gender, I emphasize the specificities of the insertion of women and men, considering that, historically, there is a public recognition of this activity as masculine while the work of women is seen as secondary, of intensity and differentiated values. Added to this, there is the current possibilities for carrying out works outside the locality with the transformations that occurred in the last decades.

Keywords: fishing, women, generation, gender

Este *paper* tem por objetivo apresentar uma revisão bibliográfica sobre a participação de mulheres na pesca a partir dos trabalhos na área de Ciências Sociais sobre a localidade da Costa da Lagoa, em Florianópolis/SC<sup>1</sup>, dialogando com a produção bibliográfica sobre comunidades pesqueiras e transformações sociais no Brasil.

---

<sup>1</sup> Esta reflexão está inserida no pós-doutorado que estou realizando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, no período de março de 2018 a fevereiro de 2019, que tem como objetivo identificar as expectativas das/os jovens com respeito às práticas de pesca artesanal no entorno da Lagoa da Conceição.

A Costa da Lagoa está inserida na região nordeste da cidade de Florianópolis, no Estado de Santa Catarina, sendo uma das localidades pertencentes a bacia da Lagoa da Conceição (CARUSO, 2011). A localidade pode ser acessada apenas por barcos ou trilhas, não possuindo estradas que a interliguem a outros bairros do seu entorno<sup>2</sup>. Como observa esta autora, a população residente ocupa as áreas situadas entre as margens da lagoa e os morros, num território de 9 km de extensão dividido em Vilas e pontos de barco que são os trapiches em que atracam as embarcações. Os pontos são marcados a partir do terminal da Lagoa da Conceição, sendo 23 no total. O ponto 12, Vila Verde, marca o início da comunidade que estende-se por mais cinco vilas: praia seca, baixada, vila, praia de fora e praia do sul (CARUSO, 2011). Caracteriza-se, atualmente, por apresentar uma grande circulação de turistas e visitantes da cidade, especialmente na época da temporada, dos meses de dezembro a fevereiro.

O interesse por situar a pesquisa na Costa da Lagoa pautou-se, primeiramente, pelo fato de ser reconhecida como uma comunidade de pescadoras/es onde há predominância de moradoras/es nativos da Ilha que, historicamente, tem se dedicado a esse trabalho, sendo um dos elementos diacríticos de sua identidade. Em segundo lugar, como continuidade das pesquisas que venho realizando sobre pesca em Santa Catarina e as transformações sociais, econômicas e ambientais que trouxeram mudanças em termos geracionais e de gênero nas comunidades.

Nesse sentido, o texto está dividido em três partes. Na primeira apresento uma contextualização geral sobre a natureza das transformações que tem ocorrido em comunidades pesqueiras no Brasil, enfatizando as especificidades das mudanças que ocorreram na localidade.

Aproximando-me da discussão central deste texto, na segunda parte discuto sobre gênero e geração, apresentando elementos para a reflexão sobre os trabalhos das mulheres na pesca artesanal em Santa Catarina e na localidade da Costa da Lagoa, identificando como as diferenças geracionais influem também nessa atividade.

Por fim, na terceira parte, denominada Mulheres e os trabalhos na pesca, abordarei como elas tem participado nas atividades de pesca a partir da década de 1930, período inicial analisado por Gimeno (1992), até a contemporaneidade.

Cabe enfatizar que esta é uma aproximação inicial ao objeto de pesquisa e carece de maior aprofundamento que será obtido com a continuidade da pesquisa de campo. Por ora, a aproximação com a literatura mostrou que a pesca realizada pelas mulheres, incluindo não apenas a captura dos peixes, mas uma série de atividades que dizem

---

<sup>2</sup> Ha duas trilhas, a do Canto dos Araçás e do bairro do Ratoes, sendo a primeira a mais usada por pessoas do local e visitantes. O transporte por barco é realizado por Cooperativas de barqueiros através de um terminal localizado na Lagoa da Conceição e outro no Rio Vermelho (CARUSO, 2011).

respeito a atividade de forma mais ampla, tem sido pouco enfatizada nas pesquisas que foram realizadas na localidade.

## 1 COMUNIDADES TRADICIONAIS, PESCA E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

Nos estudos sobre pesca no Brasil temas como tradição, identidade, modernidade e mudança tem sido recorrentes para pensar sobre a situação de comunidades pesqueiras no litoral e em áreas interiores do país. Várias/os autoras/es relatam as transformações que tem ocorrido principalmente a partir dos anos de 1960, resultantes da modernização da pesca e da inserção de comunidades tradicionais no mundo capitalista (BECK, 1979; DIEGUES, 1983; LAGO, 1983; CORDOVA, 1986; MALDONADO, 1986, 1993; GIMENO, 1992; BRITTO, 1999; DUARTE, 1999; FARIAS, 2001; PIEVE et al, 2009; LEITÃO, 2014).

Essas mudanças ancoram-se, por um lado, nos aspectos estruturais e, por outro, no seu caráter social e simbólico. No primeiro observa-se os impactos da industrialização, da urbanização e transferência de tecnologias enquanto a diferenciação social, o cooperativismo, o assalariamento, a perda do controle dos recursos marítimos e da pesca e os processos de expropriação dos territórios são descritos como mudanças de caráter social (DIEGUES, 1983; MALDONADO, 1986,1993).

A pesquisa de Duarte (1999), na comunidade de Jurujuba-RJ, por exemplo, aponta a “campanha” como um modelo de organização social da produção pesqueira em que corporação, comunidade, tradição, continuidade e indiferenciação marcavam o modo de vida dos pescadores. A experiência que se concentrava nas gerações mais velhas era repassada aos jovens e garantia a continuidade de seu modo de produção. No momento em que a diferenciação social tornou-se mais presente, novos agentes sociais foram inseridas no universo da pesca, o que correspondeu a diferentes formas de pensá-la.

Já Maldonado (1993), relaciona essa tradição ao mestre que detém um conhecimento e o ensina às próximas gerações, garantindo a organização hierárquica, mas também igualitária da pesca. Em minha pesquisa, observei que as “parelhas de pesca” são uma forma de organização coletiva que atualiza o pertencimento a um grupo social e possibilita a continuidade das atividades (FARIAS, 2001).

Essas formas tradicionais de organização da pesca não são estanques, elas vão incorporando mudanças e atualizando-se em diferentes graus. Para Maldonado (1986), a incorporação e a rejeição de novos elementos pode representar apenas uma “atualização da pesca artesanal” ou ajustes e alterações que não modificam os aspectos fundamentais da pequena produção mercantil, como observa Diegues (2004).

Na discussão sobre modernidade e tradição entre pescadores de Arraial do Cabo – Rj, Britto (1999) observa que os padrões culturais mantêm-se porque são paradigmas que produzem respostas atualizadas frente a situações concretas. Para Britto (1999), suas respostas refletem um cálculo que comporta vários elementos, como interesses econômicos e a posição no jogo de forças sociais de seu contexto. A autora utiliza o conceito de “táticas de vida” que engloba todas as dimensões da existência social e garante a vitalidade da tradicional organização da pescaria, pois implica numa escolha entre alternativas possíveis e desejáveis, “supõe sempre uma construção seletiva e transformadora da realidade” (BRITTO, 1999, p.38).

Mais recentemente, as exigências quanto à legislação ambiental e atuação dos agentes do Estado (DIEGUES, 2004; NETO, 2015) tem sido constantes e inibidoras para as práticas das/os pescadores e comunidades tradicionais. A pesquisa de Neto (2015) sobre pescadores artesanais no Brasil e Portugal expõe a disputa que acontece entre pescadores e agentes de fiscalização ambiental, fator de mudanças nas comunidades que requer a busca de estratégias para a manutenção de suas atividades.

Nessa linha de reflexão, Pieve et al. (2009) utilizam o conceito de resiliência para analisar as continuidades e transformações da pesca artesanal na Lagoa Mirim – RS, devido aos impactos de políticas desenvolvimentistas e da modernização. Na década de 1990, com a positivação das políticas ambientais e agrícolas ocorre um desencontro entre preservação e modos de vida tradicionais, causando conflitos socioambientais que levam à retirada de seus territórios e/ou limitação da pesca artesanal (PIEVE et al., 2009). Entretanto, as autoras observam que o conhecimento ecológico e as estratégias de manutenção da pesca tradicional pelo manejo dos recursos naturais é o que possibilita sua “coesão cultural”.

A produção científica sobre Florianópolis também tem abordado os processos de mudança em localidades tradicionais. Entre esses trabalhos, Rial (1988) no Canto da Lagoa; Lago (1996), em Canasvieiras; Córdova (1986), em Ingleses e, mais recentemente, Nakosono e Mombelli (2010) e Antunes da Luz (2014) na Costa da Lagoa falam de situações que se interrelacionam - questões macro, ainda em curso nas várias regiões brasileiras e localidades do litoral e interior; - questões de caráter interno que dizem respeito ao modo com as comunidades se reproduzem enquanto detentoras de um conhecimento e uma territorialidade específica<sup>3</sup> (ALMEIDA, 2006).

Se essas comunidades interagem com as questões de ordem geral que podem levar à ruptura com práticas anteriores, dependem, para sua continuidade, que haja interesse,

---

<sup>3</sup> Diz respeito “as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõe os meandros de territórios etnicamente configurados. (...) podem ser consideradas como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2006, p. 25).

pelas diferentes gerações, de continuar aprendendo a pescar e, sobretudo, considerar a importância de seu grupo e o reconhecimento como pescadoras/es artesanais.

Em relação à Costa da Lagoa, o trabalho organizado por Nakosono e Mombelli (2010), traz a fala de pescadoras/es artesanais sobre suas referências culturais em termos de trabalho na roça, na pesca em SC e no RS e, mais recentemente, com os serviços turísticos, incluindo as cooperativas de barco que realizam o transporte de pessoas e os restaurantes. Nas falas ressaltam sua história na pesca artesanal realizada por várias gerações e as dificuldades que encontram atualmente com questões socioambientais, como a poluição na Lagoa da Conceição devido aos esgotos, ao assoreamento, a plantação de *pinus* no Parque do Rio Vermelho que diminuiu a produção de peixes e camarão, a especulação imobiliária. Esses fatores concorrem para que as/os pescadoras/es se envolvam em outras atividades que tem surgido à medida que se inserem no mundo urbano.

Em seu trabalho, Gimeno (1992) observa uma série de mudanças que afetaram a Costa da Lagoa, como o acesso a energia elétrica em 1982, a instalação de um sistema regular de barcas em 1986 e a organização dos moradores em uma Associação, no mesmo ano, para gerenciar esse sistema de transporte. A autora afirma que o sistema de transporte regular contribuiu para o processo de modernização da localidade por ter colocado seus moradores em contato com o urbano, criando necessidades que podiam ser atendidas mais facilmente. O sistema de barcas que representou um projeto modernizador foi motivo de inúmeros conflitos quanto a sua administração saiu das mãos da Associação para a Prefeitura Municipal de Florianópolis ao longo desses anos. Concomitante a isso, a presença do sistema fluvial trouxe a possibilidade de ampliar os trabalhos com oferta de passeios turísticos, além de outros empreendimentos, como produção de camarão, ostras e turismo pela trilha do Canto dos Araçás. Os anos de 1980 e 1990 são extremamente significativos, segundo a autora, como desencadeadores de um processo de mudanças.

Em relação às práticas de pesca, no passado Gimeno (1992) as associa aos homens que utilizavam tarrafas de forma individual e rede de arrasto de porta que necessitava da ampla mão de obra. Essa situação mudou nos anos de 1990 quando foi proibido o arrastão na Lagoa da Conceição e as quatro redes que ofereciam trabalho na comunidade tiveram que deixar de ser utilizadas. Por outro lado, houve melhorias na pesca do camarão com a utilização de novos aparelhos. As mudanças materiais foram acompanhadas de mudanças nos valores das famílias a medida que se inseriram no que a autora chama de modernização.

Como abordei em minha tese de doutorado (RUFINO, 2006), comunidades localizadas em várias regiões da Ilha identificam-se a partir de um passado pesqueiro/rural, mas o pertencimento a uma localidade e a um modo de vida na pesca não os excluiu do processo de modernização da cidade, ou seja, há uma apropriação de um capital

cultural e de recursos globais, como o acesso a internet e redes sociais, bens e serviços a partir de sua lógica, numa prática de indigenização da modernidade (SAHLINS, 1997).

## 2 FAMÍLIA, GERAÇÃO E GÊNERO NA LOCALIDADE DA COSTA DA LAGOA

Nesta segunda parte trarei algumas questões a partir da leitura de Gimeno (1992) sobre o processo de modernização da Costa da Lagoa no período de 1930 a 1990 e a pesquisa de Caruso (2011) sobre família e relações matrimoniais, ao mesmo tempo em que farei um contraponto com leituras sobre pesca no Brasil.

Gimeno (1992) trabalha com três gerações de moradoras/es, indicando relações de parentesco entre as famílias. Em relação ao passado recente, descreve uma relação próxima entre família patriarcal e uma economia de subsistência com agricultura, pesca e pecuária, destacando dois modelos de família: a “família do monte” na qual todos trabalhavam para uma pessoa, num sistema de solidariedade em que o pai representava a autoridade e a “família de trabalho para si” que visava a conquista e acumulação individual, havendo um espaço de autonomia especialmente para os homens.

Dentre as características da “família do monte” Gimeno (1992) destaca a rigidez nos papéis sociais, o patricarcalismo na figura do pai como aquele a quem todos deviam respeito e para quem as/os filhas/os trabalhavam mesmo depois de casados, sendo que a mão de obra das/os filhas/os assegurava o sustento da família. Nessa época, as famílias eram mais numerosas e tinham seus comportamentos e práticas moldadas com vistas a atender aos interesses coletivos, como ressalta a autora.

Caruso (2011), por outro lado, ao realizar uma pesquisa sobre as formas de união matrimoniais praticadas na Costa da Lagoa, identificando as redes de parentesco, auxílio e convivência entre os moradores do local, apresenta uma visão de família que extrapola os aspectos da subsistência e discute valores e formas de organização social.

A abordagem de Caruso sobre família traz aspectos importantes que passarei a explicitar. Segundo a autora: “a família não é apenas um dos mais fundamentais elementos de articulação e organização dessa comunidade, mas também de que essa sua centralidade vai de par com uma extrema plasticidade, quer dizer, que a instituição é dinâmica em relação às modificações históricas pelas quais passou e passa a comunidade” (CARUSO, 2011, p.38).

A autora compreende que há vários sentidos de família e seus respectivos agrupamentos. O primeiro sentido e agrupamento diz respeito a totalidade dos moradores que são parentes de alguma forma e consideram-se como uma única família; o segundo sentido refere-se ao casal e seus filhos, denominada como família nuclear ou conjugal.

Em termos de agrupamento, essas pessoas moram na mesma casa, sendo consangüíneas e afins. Um terceiro sentido diz respeito ao conjunto de casas localizadas no terreno de propriedade dos pais, geralmente os do esposo, no qual vários irmãos e irmãs vivem com suas famílias, ou seja, a família é constituída por um casal, seus filhos e suas respectivas famílias que tem também laços de consangüinidade e/ou afinidade. Essa família é identificada pelo sobrenome do pai.

Nesse sentido, Gimeno (1992) e Caruso (2011) ressaltam a existência dos seguintes sobrenomes relativos às famílias locais: Andrade, Pereira, Laureano, Albino, Ramos, Fructuso, Góes, Costa, Conceição, Gonçalves, Duarte, Santos, Pinheiro, Ferreira e Thomé, Sálvia” e “Lesbão”<sup>4</sup>. Interessante destacar a divisão das famílias segundo sua localização na comunidade:

Os “Fructuoso” e “Pereira”, sobrenomes de numerosas famílias, são em sua grande parte residentes ou nascidos na Vila da Praia Seca, sendo que a família “Pereira” ocupa a parte mais ao final da Vila da Praia Seca. A família “Pereira” assim como a família “Góes” se dizem descendentes de escravos, Já os sobrenomes “Duarte”, “Santos”, “Pinheiro”, “Andrade”, “Gonçalves” e “Costa” residem entre a Baixada e a Vila Principal. Por último, as famílias de sobrenomes “Albino”, “Laureano” e “Conceição” são as que representam um numero maior de moradores da Vila da Praia do Sul.(CARUSO, 2011, p. 32)

Caruso (2011), ao caracterizar os trabalhos realizadas pelos mais velhos, relata que a fabricação da farinha de mandioca e a colheita do café eram as principais atividades até meados do século XX, que podem ser associadas ao “trabalho do monte” apontado por Gimeno (1992). Essas atividades contavam com a participação das mulheres que também confeccionavam rendas e realizavam o trabalho em casa.

Em termos de distribuição e atribuição de tarefas, Gimeno (1992) observa a existência de dois fatores – sexo e idade. No caso das crianças, eram inseridas no trabalho desde cedo e costumavam frequentar pouca a escola, a maioria deixando de estudar no segundo ano primário para, no caso dos meninos, ajudar na pesca enquanto as meninas eram direcionadas para os serviços domésticos. A autora assim relata essas diferenças:

O mundo infantil, se e que se pode falar nele nesse momento, era, na Costa da Lagoa, uma passagem rápida e fugaz, geralmente, a criança já era encarada como um adulto em potencial, inserida que estava no processo produtivo. Ao longo da infância são adquiridos e desenvolvidos os saberes que permitiam o domínio da natureza. (...) O universo de imperceptíveis tarefas diárias que compoem a administração do mundo do lar – lavar roupa, limpar a casa, abastecer a despensa, cuidar da criação domestica, preparar refeições, conhecer

<sup>4</sup> Estes dois últimos sobrenomes foram acrescentados por Caruso (2011) quando da realização de sua pesquisa. Segundo ela, “do conjunto dos sobrenomes familiares os “Sálvia”, “Lesbão” e “Thomé” referem-se a pessoas falecidas. Os outros tantos são muito conhecidos sobretudo em razão de sua expressividade numérica, como é o caso dos “Fructuoso”, “Albino”, “Duarte” e “Pereira”.”

as ervas curativas, tecer rendas de bilros, cuidar de bebes – que fazem parte do domínio feminino desde cedo eram atribuições das meninas que, além disso, ajudavam na lavoura. De maneira geral, na adolescência, meninos e meninas já estão conscientes da sua sexualidade e de sua função na família enquanto homem e mulher (GIMENO, 1992, p. 19, 20).

Dentre as atividades ensinadas as mulheres desde crianças, a renda de bilro destacou-se em diferentes momentos como uma estratégia para seu sustento. Nos momentos em que os homens estavam embarcados, esse trabalho respondia as necessidades de dinheiro, ao mesmo tempo em que mantinha as mulheres no espaço doméstico: "Transmitida de mãe para filha, permitia às mulheres produzirem seu próprio enxoval, acessórios para o vestuário e para as suas casas. Neste novo cenário também passaria a ser "vendida para fora", gerando renda para a manutenção das famílias" (p.31). Essa configuração altera-se quando as atividades turísticas em Florianópolis tomam maior proporção:

No entanto, com o início do turismo na cidade de Florianópolis e a procura pela renda de bilro como um artesanato "local", muitas mulheres não apenas da Costa da Lagoa, mas também de diversas localidades da ilha, passaram a comercializar a renda de bilro em novos formatos e variações de pontos. Os produtos de renda de bilro também se modificaram para atender esse novo público e além das já bem conhecidas tolhas de mesas, centros de mesa, as mulheres da Costa também tecem faixas de cabelo, cintos, vestidos, blusas e saídas de banho (CARUSO, 2011, p.31 e 32).

Gerber (2015) observa que os aprendizados na pesca dividem-se em termos de gênero, mas há um cruzamento entre essas fronteiras e certa fluidez para a realização das atividades. Segundo a autora, os trabalhos na terra e no mar dão-se por meio de processos diferenciados de aprendizagem. Atividades realizadas em terra são ensinadas preferencialmente pelas mulheres e entre as mulheres, onde "o laço inicial da transmissão do saber-fazer é entre a menina e a mãe, ou demais mulheres da família, como avós e tias e, em alguns casos, entre vizinhas" (GERBER, 2015, p. 165). No caso das embarcadas, a autora observou uma quebra nessa relação e a preponderância da relação homem-mulher, pois as mulheres aprendem com os homens - pais, maridos ou com um estranho ligado à família.

Na pesquisa que realizei numa comunidade pesqueira do litoral sul de Santa Catarina (FARIAS, 2001) observei que, em termos de aprendizagem do ofício, de modo geral as crianças são iniciadas cedo, por alguém da família ou próximo, apropriando-se dos conhecimentos que são compartilhados nas casas e nas comunidades. Nas famílias em que não havia filhos, uma das filhas era iniciada na pesca em pequenas embarcações acompanhando seu pai nos trabalhos. Na situação de mulheres casadas, a pesca poderia ser realizada com seu marido, especialmente aquela localizada na lagoa.

Assim como na comunidade pesqueira de Nazaré, analisada por Trindade (2009), Vailatti (2014) afirma que para as/os pescadoras/es a educação constitui-se como um caminho desejável para suas filhas e filhos, havendo um investimento considerável para que, diferente das gerações anteriores, busquem outras possibilidades de trabalho. Um aspecto interessante salientado pelo primeiro autor, é o acesso à educação que se tornou possível para as/os filhas/os de pescadores que adquiriram bens e pertencem a uma classe média enquanto aqueles que são de famílias de pescadores artesanais não tiveram acesso à escolaridade e realizam trabalhos de baixo status social, o que também acontece na Costa da Lagoa.

Na sua análise sobre o Canto da Lagoa, em Florianópolis, Rial (1988) observou que as gerações mais velhas estão menos em contato com o novo e tendem a manter seu estilo de vida enquanto as/os jovens têm maior relação com a cultura dominante e possibilidade de aumentar seu capital cultural. Segundo a autora, na arqueologia do espaço da casa e da comunidade na Lagoa da Conceição, há uma articulação entre um *ethos* holístico característico das gerações mais velhas, também presente na geração intermediária, apesar de algumas mudanças, para um *ethos* individualista que se constitui no modo de vida das novas gerações. A geração intermediária, segundo a autora, começou a estabelecer os contatos com o “pessoal de fora”, prestando inúmeros serviços ligados à atividade doméstica e ao “turismo”.

Nesse contexto, torna-se relevante a observação quanto à continuidade das atividades de pesca pelas novas gerações que, ao acessarem outras possibilidades de inserção e trabalho nas cidades, podem optar por projetos de vida diferenciados daqueles praticados por seus pais, avós e familiares. Por outro lado, a pesca pode manter-se entre as atividades que compõe a sazonalidade, sendo uma opção de trabalho, ao lado de outras ocupações que complementam a renda ou são realizadas como parte das possibilidades colocadas pela sociedade em que estão inseridas/os. Também se pode observar as/os jovens que continuam desenvolvendo essa atividade como principal trabalho, o fazem a partir dos conhecimentos aprendidos no convívio com as/os mais velhas/os e dos recursos disponíveis.

### 3. MULHERES E OS TRABALHOS NA PESCA

O recorte que apresento neste texto tem sido parte de meus interesses desde a realização do curso de mestrado em Antropologia Social no qual percebi a importância dos trabalhos realizados pelas mulheres na comunidade do Camacho, no município de Jaguaruna/SC quando abordei a sazonalidade na pesca artesanal (FARIAS, 2001). Embora os trabalhos das mulheres fossem essenciais para a reprodução de seu modo de vida, eram os homens que recebiam o reconhecimento público como pescadores enquanto as

mulheres eram vistas como ajudantes ou realizando serviços considerados de menor status social, como processar os pescados, comercializar produtos, alugar imóveis e consertar redes. Entretanto, mesmo sendo pescadoras e contribuindo na reprodução de um modo de vida, há o reconhecimento e a valorização de uma identidade coletiva que prioriza os homens, visão que tem sido reproduzida na literatura de modo geral.

Já na década de 1990, autoras como Woortmann (1992), Maneschy (1995) e Motta-Maués (1999) destacavam as dificuldades vividas pelas mulheres em relação ao seu reconhecimento como pescadoras. Dentre essas dificuldades, enfatizaram que havia um número restrito de trabalhos produzidos sobre as mulheres na pesca e os já produzidos apresentavam uma visão distorcida, reificando o discurso público da pesca como uma atividade eminentemente masculina. Woortmann (1992) ressaltou que o discurso acadêmico relegou o ponto de vista feminino ao silêncio, mesmo sabendo que as atividades das mulheres são essenciais para a reprodução social dos grupos.

Motta-Maués (1999), por sua vez, chamou a atenção para o duplo jogo de invisibilidade que atingia as mulheres no nível interno da hierarquia entre os gêneros e também de fora para dentro na relação com o Estado, por exemplo.

Outra importante reflexão sobre o papel das mulheres na manutenção doméstica entre famílias de pescadores do litoral do Pará foi realizada por Maneschy (1995). A autora observou que comumente as mulheres não estão à frente da produção haliêutica e não fazem parte das tripulações de pesca, pois há um rígido padrão de divisão sexual do trabalho nas comunidades pesqueiras que distingue os espaços e atribuições masculinas – a pesca no mar para obtenção de renda – e femininas – a casa, a produção direta para o consumo ou, no máximo, a atividade remunerada em caráter complementar” (id.,ib., p.161).

A mesma autora salienta que as mulheres não se reconhecem como pescadoras, mesmo quando exercem alguma atividade neste sentido. Entretanto, observa que “longe de serem marginais, as atividades exercidas pelas mulheres e crianças têm uma funcionalidade para a organização da produção pesqueira artesanal, notadamente no que diz respeito a sua capacidade de reduzir custos quando diminuem as capturas ou os preços do pescado” (MANESCHY,1995, p.147) Ainda segundo esta autora, o que acontece ao se privilegiar os homens nos estudos sobre comunidades pesqueiras, é reforçar a “invisibilidade” das mulheres, não dando a importância necessária ao conjunto das tarefas realizadas por elas e que são essenciais na reprodução das famílias.

Maneschy (1999) afirma que, enquanto esposa de pescador, a mulher cria as condições para a reprodução social dessa categoria, assumindo também os riscos e oscilações da pesca. Utilizando a categoria de complementaridade.

Woortmann (1992) , observa que as atividades realizadas pelas mulheres seriam complementarares ao trabalho dos homens, porém mantendo uma hierarquia em relação ao todo, já que as atividades ocupam posições distintas na configuração geral do grupo. A identidade masculina constitui a identidade do grupo, pois “a atividade do homem-pescador é completa porque ele “é” a comunidade total (...) e sua atividade faz a especificidade desse grupo” (Woortmann 1992:58), o que relega o trabalho das mulheres a um segundo plano.

Na pesquisa que realizei na localidade do Camacho (Jaguaruna/SC), refleti sobre os modos de organização de pescadoras/es tradicionais com ênfase na construção de conhecimentos específicos para realização de seu trabalho, informada pelo que denominei como sazonalidade, construída a partir de um profundo conhecimento de diferentes territórios (marinhos, lacustres, terrestres) e das possibilidades associadas a pesca na própria localidade e em outros espaços e serviços (FARIAS, 2001).

Ao perceber a agencia de indivíduos que coletivamente fazem opções sobre seu trabalho e organização social, tentei abordar as atividades de mulheres e homens que buscam seu reconhecimento como pescadoras/es, bem como a inserção das/os jovens nessa atividade profissional. Observei que a rigidez na divisão das tarefas, tanto na pesca quando nas atividades domésticas, era relativa e cada família observava certas condições em termos de gênero e geracionais para a continuidade de seu trabalho como pescadoras/es.

Em comunidades pesqueiras do litoral de Santa Catarina, havia uma situação comum que ocorreu até meados dos anos de 1980 que era o afastamento dos homens para pescar embarcados em outros locais do Estado, no Rio Grande do Sul ou São Paulo enquanto as mulheres permaneciam no local, ficando responsáveis por todas as atividades referentes à família, independente de ser uma tarefa considerada como masculina ou feminina, indicando certo poder das mulheres neste periodo (ALBUQUERQUE 1983; LAGO 1983; CÓRDOVA 1986, RIAL 1988; MALUF, 1989; CARDOSO 1994; LACERDA 1994; GERBER 1997).

Em relação a Costa da Lagoa, o trabalho de Gimeno (1992) enfatiza que, na geração dos mais velhos, o trabalho feminino estava restrito à esfera doméstica e subordinado à autoridade masculina. Quando as mulheres se casavam, essa autoridade era exercida pelo marido e sua família, considerando a maior ênfase na patrilocalidade. Mesmo com as transformações sociais ocorridas na Costa da Lagoa, esse controle sobre as mulheres se manteve. Ao longo das décadas abordadas pela autora, as mulheres começaram a sair de suas casas para trabalhar, especialmente em serviços domésticos, ao lado de outras que tiveram acesso a maior escolarização. Entretanto, há um silencio em seu trabalho sobre as atividades das mulheres na pesca.

Uma questão importante a ressaltar é a qualificação dos trabalhos das mulheres como “ajuda”, o que tem sido apontado também em vários trabalhos sobre campesinato em Santa Catarina e no Brasil. Gimeno (1992) observa que antigamente, tanto os trabalhos realizados em casa ou fora para outras pessoas das comunidades, como a colheita do café e o beneficiamento da mandioca, eram considerados como ajuda e os recursos auferidos eram incluídos no “monte”.

Alguns autores que realizaram pesquisas em comunidades tradicionais de Florianópolis (MALUF, 1989; LACERDA, 1994) apontam que hoje o doméstico tem um novo significado junto com o familiar, sendo fonte de poder e influência. Segundo Lacerda (1994, p.84), “a presença feminina é central no mundo doméstico e familiar, embora o discurso nativo ressalte publicamente a autoridade masculina”. No espaço doméstico, as mulheres permanecem recatadas e mantenedoras de sua honra, enquanto aos homens é permitido expor seu lado sexual, reforçando sua virilidade e masculinidade (GERBER 1997). Zarur (1984), ao escrever sobre uma comunidade pesqueira americana, observa que “a despeito da enfática diferença de papéis sexuais e do fato de que os homens são mais proud do que as mulheres, e ainda a despeito do “machismo” dos homens (...) as mulheres claramente dominam o ambiente da família”, o que nos ajuda a refletir sobre a imposição de um papel secundário como identificador das mulheres quando, na verdade, esta situação é bem outra.

Caruso (2011) afirma que homens e mulheres de diferentes gerações tem carteira de pescador, o que lhes garante, por exemplo, o seguro defeso. A pesca é realizada principalmente na Lagoa da Conceição, sendo que a maior parte de sua produção é vendida para os restaurantes e casas da própria comunidade. Uma das pescas realizadas pelas mulheres e homens, segundo a autora, é pegar siri na beira da lagoa em noites quentes, enquanto outras mulheres os descascam para a comercialização da carne na própria localidade. A autora ressalta que a pesca voltada para o consumo familiar passou a ser direcionada aos restaurantes locais. Ao lado disso, as mulheres, começaram a trabalhar como cozinheiras e garçonetes, em restaurantes de suas próprias famílias.

É interessante observar que no fascículo elaborado por Nakasono e Mombelli, (2010) que apresenta as referências culturais dos pescadores da Costa da Lagoa, há referência a apenas uma mulher nos créditos do trabalho, sendo que nas fotos e nas falas apresentadas no fascículo não há participação de mulheres. Ao verificar o material, considerei essa ausência das mulheres emblemática para pensar sobre as relações de gênero na localidade e a pesca, pois o que é enfatizado no material produzido diz respeito a essa atividade. Desse modo, várias questões podem ser pensadas: as mulheres trabalham na pesca de que forma? Essa atividade, em algum momento e sob quais condições, fez parte de seu repertório de trabalhos? O que leva a essa invisibilidade extrema?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao buscar elementos para refletir sobre as práticas de pesca artesanal desenvolvidas pelas mulheres na Costa da Lagoa, considero que as questões geracionais são boa chave para analisar a organização de famílias que se dedicam a atividade da pesca, reflexão trazida pelas pesquisas na localidade.

Na Costa da Lagoa, embora haja referencia aos trabalhos na pesca realizados por mulheres e elas possuam carteira de pesca, ainda assim é uma atividade em que os grupos de trabalho são associados aos homens e as masculinidades, invisibilizando o trabalho das mulheres. e as formas de inserção de crianças, jovens e idosas/os.

As mudanças em localidades do litoral de Santa Catarina, nas quais houve um acelerado processo de urbanização, dificultou a realização da pesca quando as áreas tornaram-se impróprias e/ou proibidas para a pesca. Em termos geracionais, nos processos de mudança, valores e concepções de um estilo de vida urbano passaram a ser significativos nas comunidades pesqueiras, fazendo com que o trabalho na pesca seja uma entre outras alternativas quando um projeto diferenciado de vida pode ser construído, especialmente para os homens. A continuidade, tanto material quanto afetiva e simbólica, estará balizada por uma série de fatores internos e externos.

Os conhecimentos adquiridos ao longo de sua experiência individual e coletiva, bem como a forma como são percebidos no contexto social em que vivem, os diferenciam da população urbana de modo geral. Ao mesmo tempo, por estarem inseridos na sociedade moderno-contemporânea tem a possibilidade de construir novos projetos de vida, especialmente as/os jovens que tem acesso à formação e a experiências diferenciadas devido a sua inserção na sociedade de consumo que convida ao uso de múltiplos e modernos bens, a novas redes de sociabilidade e oportunidades de trabalhos diferenciados da pesca.

Na continuidade desta pesquisa um dos objetivos e identificar, de forma mais aprofundada, a inserção das mulheres da Costa da Lagoa na pesca, uma vez que as pesquisas já realizadas tocam no tema de forma muito tangencial, no caso de Caruso (2011) e invisibilizam a presença das mulheres na pesca nos demais trabalhos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES DA LUZ, Esdras Pio. Na reversa do vento: a cultura náutica da Costa da Lagoa - Florianópolis/SC. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado de Santa Catarina,

Centro de Ciências Humanas e da Educação, Pós-graduação em Planejamento Territorial de Desenvolvimento Socioambiental, Florianópolis, 2014.

BECK, Anamaria. Lavradores e pescadores: um estudo sobre trabalho familiar e trabalho acessório. Florianópolis: UFSC, 1979.

BRITTO, Rosyan Campos de C. Modernidade e tradição: construção da identidade social dos pescadores do Arraial do Cabo – RJ. Niterói: EdUFF, 1999.

CÓRDOVA, R. V. “Ficar em terra” – O processo de migração de profissionais da pesca. Florianópolis: UFSC, 1986. [Dissertação de Mestrado]

CARUSO, Juliana P. Lima. Rendas da Vida: Relações Matrimoniais na Costa da Lagoa. Florianópolis: UFSC, 2011 [Dissertação de Mestrado]

DIAS NETO, Jose Colaço. Quanto custa ser pescador artesanal? Etnografia, relato e comparação entre dois povoados pesqueiros no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

DIEGUES, Antônio C. S. Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar. São Paulo: Ática, 1983.

DIEGUES, Antonio C. A pesca construindo sociedades. São Paulo: NUPAUB-USP, 2004.

DUARTE, Luis F. D. As redes do suor: a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba. Niterói: EdUFF, 1999.

FARIAS, Marcia Regina C. Pesca e Sazonalidade no Camacho/SC: um estudo de modos de vida em deslocamento. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Florianópolis: UFSC, 2001.

GERBER, Rose Mary. Mulheres e o Mar: pescadoras embarcadas no litoral de Santa Catarina, sul do Brasil. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

GIMENO, Silvia Inês Dufech. Destino viaja de barco: um estudo histórico, político e social da Costa da Lagoa e de seu processo de modernização 1930-1990. UFSC, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Florianópolis, Dissertação (Mestrado), 1992.

LAGO, M. C. de S. Modos de vida e identidade – Sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1996.

LEITÃO, Rosário de Fátima Andrade Pesca (org.). Turismo e meio ambiente. Recife: EDUFRPE, 2014.

MALDONADO, Simone C. Pescadores do Mar. São Paulo: Atica, 1986.

\_\_\_\_\_. Mestres e mares: espaço e indivisão na pesca marítima. São Paulo: ANNABLUME, 1993.

MELLO, Marcelo M. Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

NAKASONO, Erica; MOMBELLI, Raquel. Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: movimento em defesa da Costa da Lagoa: pescadores e pescadoras artesanais – referências culturais da Costa da Lagoa, Florianópolis, Ilha de Santa Catarina. Manaus: Edicoes UEA, 2010.

PIEVE, Stella Maris N. et al. Pescadores Artesanais da Lagoa Miriam: etnoecologia e resiliência. Brasília: MDA, 2009.

RIAL, Carmen. Mar de dentro: a transformação do espaço na Lagoa da Conceição. Porto Alegre: UFRGS, 1988. [Dissertação de Mestrado].

RUFINO, Márcia Regina C. F. Mediação cultural e reciprocidade no contexto das práticas turísticas em Florianópolis – SC. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis:UFSC, 2006.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, vol. 3, 1997.

TRINDADE, Jose Maria. A Nazaré dos Pescadores: identidade e transformação de uma comunidade marítima. Leiria: Edições Colibri/IPL, 2009.

VAILATTI, Alex. As redes dos jovens. Uma perspectiva antropológica sobre o estudo da juventude pesqueira no Brasil. In: LEITÃO, Rosário de Fátima Andrade Pesca (org.). *Turismo e meio ambiente*. Recife: EDUFRPE, 2014.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **BETWEEN THE MANGROVE AND THE CARNIVAL: THE PRODUCTION OF AN “ECOLOGICAL” IMAGINARY IN THE AMAZONIAN ENVIRONMENT, BRAZIL**

***Marcus dos Reis Ferreira***<sup>1</sup>

(Federal University of Pará - UFPA)

The mangrove clay has mobilized people interested in the Carnival holiday. The practice conducted by the carnival group “Pretinhos do Mangue” motivates the movement of tourists to participate in its parade. The presence of tourists contributes every year to the economy of the city of Curuçá, in Pará. Before the parade the locals and tourists go to the mangrove to pass the clay throughout the body to leave the parade. For the carnival group, clay is a carnival fantasy. With the clay in the body parade through the streets of the city. The parade is accompanied by allegorical crab, oyster, guara, “avuado” floats and other forms of inhabiting the environment. The parade ends in the “Rio das Pedras”. The water cleans the body of the participant of the carnival group. It is believed that this practice “returns the clay to the mangrove”. The group’s parade draws attention to the preservation of nature. This position of the participants produces the “ecological” imaginary in the Carnival. Finally, this work seeks to understand the dynamics stimulated by the group “Pretinhos do Mangue” from studies that relate tourism and peregrination.

**Keywords:** Tourism; “Pretinhos do Mangue; Curuçá-PA; Coastal Zone; Amazon.

### **1 INTRODUÇÃO**

O trabalho apresenta uma discussão inicial sobre o Carnaval no Município de Curuçá, no Pará. Curuçá está localizado na área litorânea do nordeste paraense, conhecida também como Zona do Salgado. A distância da cidade em relação à capital, Belém, é de 140 km. O território da cidade faz parte de uma Unidade de Conservação, denominada de Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá. Desse modo, encontra-se na cidade várias atividades ligadas a expressão “tradicional”, como: a pesca artesanal, o extrativismo

---

<sup>1</sup> Master of the Postgraduate Program in Anthropic Studies in the Amazon (PPGEAA) by the Federal University of Pará (UFPA - Campus de Castanhal). Specialist in Ethnic-Racial Relations for Elementary Education from UFPA. Graduated in History from the Faculty of Castanhal (FCAT). Collaborator at the Aquatic Anthropology Laboratory (LAMAq) of the Natural Resources and Social Anthropology Project (RENAS), at the Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG).

e a agricultura. (FURTADO; SILVEIRA; SANTANA, 2012). Essas experiências de trabalho e os produtos extraídos da natureza acabam por se relacionar com o fenômeno do Carnaval. Essa experiência de engajamento dos brincantes com a natureza tem despertado o interesse da gestão municipal em relação ao turismo.

Dessa maneira, a investigação verificou que esse evento tem fomentado cada vez mais o turismo na cidade. A prática realizada pelo bloco carnavalesco Pretinhos do Mangue no manguezal, tem motivado o deslocamento dessas pessoas para participar do desfile do bloco. O desfile dos Pretinhos do Mangue tem feito a gestão municipal organizar a cidade para receber os turistas durante o Carnaval. O bloco é destacado como principal atração do carnaval nas propagandas realizadas pela prefeitura. O desfile do bloco além de ser prestigiado pelos turistas e moradores locais, recebe a visita de pessoas ligadas a função pública, com a presença de prefeitos, deputados estaduais e deputados federais.

A etnografia foi o procedimento metodológico utilizado na pesquisa, centrando particularmente no desfile do bloco carnavalesco Pretinhos do Mangue. Foi feito uso da observação participante, observação direta, entrevistas estruturadas e semiestruturadas com os participantes do bloco. O trabalho de campo foi realizado nos dias 18 de janeiro a 19 de fevereiro de 2018, cujo objetivo foi verificar o processo de organização do bloco, o seu desfile e o desfecho do desfile. Contudo, neste trabalho apresento apenas registros etnográficos relacionados ao movimento do desfile e as experiências dos “filhos da terra”<sup>2</sup> com o ambiente, trata-se de uma primeira imersão nesse universo do carnaval, onde destaco a dinâmica do bloco e o sentido “ecológico” que os brincantes, particularmente os “filhos da terra”, atribuem ao bloco durante o desfile.

## **2 O CARNAVAL E O PRETINHOS DO MANGUE: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A DINÂMICA DO TURISMO**

### **2.1 Turismo, peregrinação e movimento**

Nelson Graburn (2009) em um texto intitulado Antropologia ou Antropologias do Turismo, destaca que a pesquisa sobre turismo se relaciona com várias temáticas, demonstra que não existe um único modelo teórico que oriente os diversos campos de investigação, já que há uma variedade significativa de estudos sobre turismo na Antropologia. Segundo Graburn (2009), a experiência da peregrinação não está afastada do turismo, pois os dois

---

<sup>2</sup> Os interlocutores chamam de “filhos da terra” as pessoas que moraram a maior parte da vida em Curuçá. Aqui é incluído também os curuçenses que foram morar em outras cidades e estados por conta de trabalho, identificados neste texto como turistas que voltam a sua cidade natal. Assim, por mais que os filhos da terra estejam distantes da cidade, eles a visitam nas férias e períodos festivos, como o Carnaval.

elementos mantém uma continuidade na contemporaneidade, que pode ser configurada no aspecto religioso, na formulação da identidade dos grupos, além de se relacionar com outros campos sociais. Diante disso, o que vai denotar a diferença nesses processos é o contexto e a experiência do fenômeno.

Desse modo, o elo que aproxima o turismo da peregrinação corresponde a sacralização do fenômeno proporcionada pela realização do deslocamento, de modo que o sentido sagrado não se refere apenas a religião, pois para o “turista, o que é ‘sagrado’ aqui é a seriedade de objetivos com que a viagem é empreendida e o impacto duradouro que se acredita que ela terá no futuro.” (GRABURN, 2009, p. 33).

Nesse sentido, as reflexões iniciais sobre o desfile dos brincantes e a sua interação com a natureza têm me levado a concepção de turismo proposta por Carlos Alberto Steil (2009; 1998) relacionada a discussão sobre turismo e peregrinação. Aqui deve-se pensar peregrinação, como já foi dito, relacionada não apenas a questão religiosa, mas observar que esse movimento se relaciona com outros campos da vida social.

Assim, para uma compreensão do que seja uma peregrinação em sua complexidade, torna-se fundamental pensá-la com base nas fronteiras e interações que esse evento estabelece com os diversos campos semânticos e de práticas sociais e culturais, e não apenas com aqueles que estão associados à viagem e ao turismo. Essas interseções múltiplas possíveis da peregrinação com os outros campos sociais de produção de sentidos têm diversificado significativamente seu estudo e transformado esse evento num lócus denso, onde a vida social com seus atravessamentos de gênero, etnia, gerações, sexualidade etc. pode ser observada. Os ideais podem ser diversos, assim como as formas que as peregrinações assumem, mas são demarcados pelos contextos em que se inserem e pelas paisagens em que se incorporam.” (STEIL, 2009, p. 84).

Desse modo, pode-se tomar esses posicionamentos como orientações para compreender o desfile dos brincantes junto a natureza como um modo de peregrinar ou de turismo, já que o movimento dos participantes produz uma reflexão acerca de certo ideal de preservação dos ambientes naturais. Um ideal que tem sido configurado como uma experiência “ecológica” entre os brincantes. Além disso, os brincantes, particularmente os chamados filhos da terra, veem os ambientes naturais como um ser sagrado, denominado por eles de Mãe Grande.

O ideal de preservação da natureza surge inicialmente das ornamentações dos carros alegóricos do caranguejo, da ostra, do guará e do “avuado”<sup>3</sup>, e o uso do “tijuco” (argila) como “fantasia” dos “brincantes” (corpo) durante o desfile. Os diálogos indicaram, também, que o sentido “ecológico” para os brincantes que residem e visitam (filhos da

---

<sup>3</sup> Um carro alegórico que traz a barraca do pescador artesanal, os seus instrumentos de trabalho (rede de pesca, café, cachaça etc) e os produtos naturais (peixe, caranguejo, entre outros) que o pescador consegue obter a partir do seu trabalho no mar ou em outros ambientes.

terra) a cidade, faz referência a experiência do cotidiano deles. A relação que os filhos da terra estabelecem, desde a infância, com a “Mãe Grande” (elementos da natureza), contribui para a formulação do ideal de preservação da natureza. Para os “que vêm de fora” o sentido destacado é de modo mais amplo, algo que se aproxima dos discursos ambientalistas.

Os discursos dos filhos da terra difere dos ambientalistas porque produzem um ideal de natureza a partir de uma forma de habitar o ambiente (INGOLD, 2015). Ingold (2015) considera que todos os organismo estão engajados no mundo. Um engajamento que está relacionado a um modo de habitar o ambiente que, por sua vez, possibilita entender como se insere o ser-no-mundo (humano e não humano). O habitar expressa a ideia de movimento porque uma “caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra. Cada ser tem, por conseguinte, que ser imaginado como uma linha do seu próprio movimento ou [...] como feixe de linhas.” (INGOLD, p. 38, 2015).

A perspectiva de habitar de Tim Ingold é utilizada densamente por Rodrigo Toniol e Carlos Steil em uma etnografia sobre as caminhadas na natureza. Contudo, nos interessa neste momento enunciar a experiência ecológica destacada pelos autores na pesquisa. Toniol e Steil (2016) demonstram em seu trabalho uma política de incentivo ao turismo rural promovida na região do Vale do Ivaí, na área rural do Estado do Paraná. A promoção de caminhadas proporciona o engajamento dos participantes com a experiência rural (um modo de habitar), configurada no contato dos caminhantes com a produção da agricultura familiar e a natureza. Tal experiência tem sido incentivada pela EMATER (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural), surgindo desse incentivo o ideal ecológico produzido a partir da experiência com a natureza. Assim, a instituição difundiu o ideal para os produtores rurais, os quais adotaram o sentido ecológico, mas o sentido incorporado pelos trabalhadores rurais não se limitou a ideia atribuída pela EMATER, pois passou por uma reconfiguração e assumiu novos sentidos. Essa propagação de um ideário ecológico funciona como um fator que tem potencializado o turismo na região do Vale do Ivaí, onde funciona como uma forma de atrair mais turistas para as caminhadas.

A palavra peregrinação não está presente nas conversas com os brincantes, mas o sentido sagrado da experiência pode ser identificado pela interrelação que estabelecem com a natureza. A experiência sagrada surge do desfile porque o movimento dos corpos dos brincantes na paisagem caracteriza a sacralização da natureza. E o sentido sagrado é acionado através da performance que os brincantes realizam no manguezal, no qual os interlocutores atribuem o sentido “ecológico” ao se passarem a argila no corpo<sup>4</sup>. Assim,

---

<sup>4</sup> Heloisa Bruhns (1997) faz uma discussão sobre o corpo em um capítulo intitulado O Corpo visitando a Natureza: possibilidade de um diálogo crítico, da obra Viagens à Natureza: turismo, cultura e ambiente. A autora demonstra que o corpo é o primeiro caminho de inserção do sujeito no mundo. Assim, acredita que o “movimento humano representa, portanto, uma forma de comunicação, um diálogo entre o homem e mundo”. (BRUHNS, p. 130, 1997).

a caminhada dos brincantes com argila pelas ruas da cidade, somada também as outras formas de habitar o ambiente, viabiliza a experiência sagrada, isto é, uma experiência “ecológica” produzida pelo contato com o “tijuco” (argila). Embora o que esteja em jogo nesse processo é menos a dimensão espacial, já que as interpretações clássicas sobre peregrinação assumiam a ideia de longos percursos (STEIL, 2009), e mais a reflexão produzida a partir das experiências de movimento ou peregrinação dos brincantes. De acordo com Morinis (1992), citado por Steil (2009):

[...] as peregrinações podem ser alegóricas, no sentido de um movimento interior, espiritual, em direção ao outro ou a si mesmo, num processo de transformação do self. Essa dimensão alegórica, não geográfica, levantada por Morinis, permite estender um pouco mais o conceito de peregrinação e pensá-la como um recurso reflexivo, independente das barreiras de tempo e espaço, de que indivíduos e grupos sociais lançam mão para refletir e elaborar sua experiência histórica e social. Ou seja, ao criar um espaço e um tempo ‘sagrados’, a peregrinação transforma o movimento ordinário em metamovimento, no sentido de um movimento reflexivo, mediante o qual o peregrino se apropria de seu lugar no mundo e o redefine. (STEIL, 2009, p. 87).

Nesse sentido, o uso do manguezal a primeira vista pode ser definido como um ambiente de trabalho, já que nesse espaço ocorre a captura do caranguejo para a comercialização e reprodução social dos moradores locais. Contudo, a interrelação de parte dos curuçaenses com o manguezal produziu uma experiência criativa, no sentido de transformar o manguezal, um espaço de trabalho<sup>5</sup>, em um local de lazer dos moradores e turistas. Dessa maneira, o mangue tem se constituído como um ambiente de sociabilidade, diversão e reflexão sobre a preservação da natureza.

A discussão de Tim Ingold sobre a relação do peregrinar com o conhecimento nos ajuda a pensar acerca da reflexão produzida pelos brincantes no desfile. Ingold (2015) demonstra que o conhecimento não é adquirido por uma transmissão de uma geração a outra. Para o autor, o conhecimento é constituído por uma peregrinação, pois é “através do peregrinar, e não da transmissão, que o conhecimento é realizado.” (p. 238). O peregrino segue o seu caminho com o mundo e a sua trajetória histórica deve ser considerada como uma forma de conhecimento, já que demonstra a partir da peregrinação a experiência criativa que o ser manifesta através da sua maneira de habitar o mundo. Com isso, fecha-se a linha de pensamento proposta por Tim Ingold, citando parte dos seus escritos sobre a relação do movimento com o conhecimento:

<sup>5</sup> Nascimento e Rodrigues (2011), apresentam em seu trabalho intitulado “Sociabilidade no Mercado de Peixe do Ver-o-Peso: das práticas cotidianas à festa de nossa senhora de Nazaré”, uma etnografia da dinâmica dos trabalhadores no mercado de Belém, no Pará. No mercado, observaram que durante o Círio de Nazaré o local transformava-se em um ambiente de diversão, apesar desse momento não está ligado diretamente ao Círio. Para as autoras, a festa religiosa organizada no mercado está relacionada a uma promessa que um dos trabalhadores fez à santa. Assim, o mercado não se configura como um espaço de trabalho, mas se transforma em um ambiente de diversão dos trabalhadores do mercado.

Assim, o caminho da vida é um caminho a ser seguido, ao longo do qual se pode seguir em frente, em vez de chegar a um beco sem saída ou ser pego em uma recorrência infinita de ciclos. Na verdade, 'prosseguir' pode envolver uma boa medida de improvisação criativa. É seguindo este caminho – em seu movimento ao longo um modo de vida – que as pessoas crescem em conhecimento. Talvez uma analogia possa ser estabelecida no mundo das plantas, com o crescimento de raízes e corredores que trilham atrás de suas pontas em avanço contínuo, enquanto estas procuram um caminho através do emaranhado de vegetação acima ou abaixo do solo.” (INGOLD, 2015, p. 239).

## 2.2 O Carnaval

O Carnaval é considerado um dos eventos mais importantes para parte dos curuçaenses. O bloco carnavalesco Pretinhos do Mangue surge como uma das principais atrações do evento que, por sua vez, tem motivado a cada ano o aumento de turistas na cidade. A relevância desse bloco para os moradores locais e a gestão municipal tem fundamento no fato dos turistas contribuírem todos os anos para a economia da cidade, principalmente para os que possuem comércios, restaurantes e hotéis. O turismo não está limitado apenas as atividades mencionadas, existem outras práticas que tem fomentado o desenvolvimento econômico, como por exemplo, o aluguel de casas e o “comércio informal”. Em relação ao comércio informal, parte dos moradores planejam previamente práticas com o objetivo de “ganhar dinheiro” nesse período. Algumas atividades realizadas para obter lucro durante o evento são: a venda de bebidas (refrigerante, água, cerveja e “batida”), de comidas e de produtos ligados ao carnaval (mascaras, brilho, fantasias, entre outros). A venda desses produtos se concentra na rua oficial do desfile, a rua 7 de Setembro, onde encontra-se várias barracas de venda alocadas em certas parte das calçada.

O presidente do bloco Pretinhos do Mangue, conhecido por Cafá (Edmilson), se responsabiliza por outras atividades durante o evento. Uma destas atividades é ajudar pessoas que tem interesse em alugar casas no período do carnaval. Cafá atua como um mediador na relação dos moradores locais, que oferecem suas casas, e os que procuram casas de aluguel para prestigiar o Carnaval. Há uma demanda dias antes do evento, pessoas que procuram o presidente do bloco para saber informações relativas aos valores cobrados nos alugueis. Os valores variam entre 800,00 a 2.000 mil reais. Os moradores locais que alugam suas casas muitas das vezes saem das suas moradias e vão para casa de parentes com intuito de disponibilizarem a casa para os turistas. Além disso, alguns moradores alugam quartos em suas residências, o preço cobrado varia também entre 400,00 a 600,00 reais. De todo modo, não existe um preço certo quando chega o período da festa, os alugueis oscilam, depende, sobretudo, da negociação com os proprietários, caso não tenha um mediador.

A Prefeitura de Curuçá tem auxiliado também os moradores que desejam alugar suas casas. A ajuda vem especificamente da Secretária de Turismo, que por meio do Posto Informações Turísticas (PIT) tem orientado os moradores locais nesta atividade

econômica. O objetivo dos funcionários da secretária é cadastrar e disponibilizar as casas para os turistas alugarem. Outra questão é manter, em certa medida, um controle para que não sejam cobrados preços abusivos nos alugueis. Desse modo, percebe-se as mudanças que o turismo tem provocado em relação a organização do espaço para receber os turistas.

Apesar de ocorrer a venda de abadá em Curuçá, há apenas um bloco que impede a participação do brincante no desfile, conhecido como bloco do “Tigre”. Para sair em seu desfile, paga-se o valor de 100,00 reais no abadá, mediante a compra o brincante tem acesso ao espaço do bloco. O espaço é demarcado por cordas que se estendem até a calçada, onde os que não tem o abadá ficam e observam o desfile, e o comprimento das cordas depende da quantidade de brincantes que seguem o desfile. Ao cercar parte da rua com as cordas, forma-se um imenso retângulo e dentro desse espaço há vários seguranças segurando as cordas. Eles ficam atentos a qualquer pessoa que tente entrar no espaço destinado aos que compraram o abadá. O “Tigre” é um bloco conhecido na cidade, por mais que não seja o dia do seu desfile as pessoas utilizam o abadá como um modo de status local, mesmo no período que antecede o carnaval.

Isso ocorre porque não existe outro bloco que venda o abadá com um valor elevado, quando comparado ao preço do bloco do “Tigre”, e mesmo com a venda de abadá não existe uma privação de acesso ao desfile dos blocos. Essa questão pode ser verificada nos blocos “Curral do Piçá” e “Pretinhos do Mangue”. O primeiro vende seus abadá a 20,00 reais. O segundo usa a argila como “fantasia”, contudo já chegaram a vender abadá com a sua logomarca em outros carnavais. Por isso, em conversas realizadas com os integrantes dos dois blocos estava sempre presente a seguinte fala, quando comparavam os seus blocos com o bloco do Tigre, “aqui [no Curral do Piçá e Pretinhos do Mangue], vai quem quer, ninguém é proibido de sair com a gente, basta se meter no meio”.

### 2.3 Sobre o movimento do bloco Pretinhos do Mangue.

No dia do desfile do bloco Pretinhos do Mangue chove muito, algo recorrente durante os dias que permaneço em Curuçá. Fui até a casa do Zé (José Carlos), conversei com ele a respeito da saída dos blocos, ele mencionou que iria sair no desfile, já que é uma “tradição” do Carnaval sair no bloco dos Pretinhos do Mangue, bem como sair em uma ala desse bloco, chamada de “Vermelhinhos”<sup>6</sup>. Nas conversas, Zé demonstra que a ideia de preservação surge em função da experiência dos “filhos da terra” com o ambiente natural, denominada por ele e outras pessoas de Mãe Grande.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Os Vermelhinhos usam a “tabatinga” (argila de cor “vermelha”) em seu corpo como uma fantasia, destacam que a utilização da argila indica a preservação da natureza e especificamente dos guarás. No seu desfile levam o carro alegórico do guará.

<sup>7</sup> Parte dos curuçauenses consideram a natureza como ser sagrado. Isso ocorre por conta de perceberem a natureza como uma “mãe que fornece alimento ao seu filhos”, uma vez que retiram desse ambiente os alimentos que necessitam.

Na casa da mãe (dona Santana) do Zé há muitas pessoas que vem de outras cidades para participar do carnaval. Segundo ele, a casa fica sempre cheia durante o período do evento, mesmo pessoas que ele não conhece ficam na casa. Inclusive, a dona Santana me fez um convite para ficar na sua casa, mesmo sem me conhecer, nos primeiros levantamentos da pesquisa. Carlito, o irmão do Zé, informou que ia até o barracão dos Pretinhos do Mangue para fotografar a dinâmica do bloco. Após a chuva passar, fomos (eu e Carlito) até o barracão, fui informado por ele que o bloco inicia seu deslocamento as três horas da tarde. Ao chegar no local, os carros alegóricos estavam sendo puxados para a rua, Carlito começou a fotografar a dinâmica e eu fui conversar com Cafá.

Cafá estava com um cocar na cabeça em cima do carro do caranguejo, organizando o carro para a saída no desfile. Falei com ele e a sua esposa, Amaranta. Ele mencionou que ainda estava organizando a saída do bloco e me avisou caso eu quisesse passar a argila, bastava eu pegar o “abadá vip” que estava no balde em cima do carro do caranguejo. Esse abadá é uma argila retirada de outra área do manguezal, chamada de Mãe Grande, Cafá considera que nesse ambiente “o barro é melhor porque não tá misturado com a areia”. A argila desse ambiente é diferente do barro do Porto dos Pretinhos do Mangue, segundo Cafá, a “lama” do porto já está misturada a areia, que desce das ruas da cidade para o manguezal.

O presidente desceu do carro alegórico e alguns brincantes começaram a empurrar e puxar o carro para a rua. Algumas pessoas que estavam empurrando o carro eu já conhecia do CENTUR (Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves - localizado em Belém-PA), onde ocorreu uma apresentação do bloco antes do período do carnaval. Os brincantes que empurram o carro são curuçaenses, especificamente do Bairro Alto. Com o carro na rua, chamou a atenção de pessoas que estavam caminhando em direção ao porto, elas paravam e se passavam a argila que estava no balde em cima do carro. Enquanto se passava a argila, Cafá chamava as pessoas, dizendo “pega o abadá vip aí”. Após se passarem a argila do manguezal, o carro foi deslocado pelos brincantes para a rua 15 de Novembro, durante o percurso, os ajudei a empurrar o carro até o porto dos Pretinhos do Mangue, já que fui conversando com eles a respeito da sua relação com o bloco. Um relato indicou experiências no ambiente natural, relacionado aos impactos causados por trabalhadores que vem de “cidades vizinhas” para “pegar caranguejo” em Curuçá, segundo os brincantes, trata-se de trabalhadores que realizam manejos predatórios. Desse modo, percebe-se que o desfile aciona uma experiência do seu cotidiano, que se refere a uma forma de manejo que causa problemas aos caranguejos do manguezal de Curuçá. Destaca ainda que a ocorrência de “caranguejeiros” de outros municípios têm causado impactos antrópicos em áreas de mangue. Indicaram também o método predatório utilizado por caranguejeiros na captura do crustáceo, como a prática

de “tapar o buraco do caranguejo”. Mencionaram também que essa prática predatória pode resultar na morte das fêmeas.

Os brincantes que não estavam ainda com o abadá dos “pretinhos”, podem ser “sujos” contra sua vontade, alguns tomavam como algo que faz parte da dinâmica do evento, se “sujar”, já outras pessoas reprovavam essa prática realizada por parte dos brincantes. Os brincantes que participam do bloco são: crianças, jovens, adultos e idosos. As mulheres e os homens, geralmente, estão com roupa de banho, quando não, fazem uso de bermuda e camiseta.

O carro seguiu até o local em que inicia o desfile do bloco, ambiente em que “se pega o abadá de graça”. O Porto dos Pretinhos está localizado na rua Gonçalo Ferreira, rua que corta a rua 15 de Novembro. No porto, ocorreu novamente a dinâmica do evento, que corresponde a prática de pessoas desconhecidas se passarem o “tijuco”, um momento de sociabilidade que surge, como foi dito, pela vontade ou não da pessoa que está no local. No que diz respeito a entrar em contato com a argila, destaca-se a prática do brincante em pegar o barro do manguezal e o lançar em direção as pessoas que não estão com lama no corpo. Isso é recorrente na rua do desfile, no trajeto até o manguezal e, principalmente, quando estão no manguezal.

De qualquer modo, observa-se que há uma interrelação entre os vários organismos que habitam o manguezal, percebe-se, então, que o evento não se resume apenas a uma sociabilidade entre os brincantes. Nesse sentido, considerar os diversos organismo que habitam o ambiente nos fazem avançar em relação a dualidade da modernidade, passando da separação, natureza e cultura, para um enfoque, no sentido posto por Tim Ingold (2015), de continuidade entre os organismos engajados no mundo.

A área de concentração dos brincantes há uma placa indicando ser um ponto turístico da cidade. A placa possui o mesmo desenho produzido nas camisas, documentos e nos carros alegóricos da organização do bloco, o local é chamado de “Porto dos Pretinhos do Mangue”. No manguezal, há uma interação entre os brincantes, porém nem todos passam a argila no corpo, parte deles passam o material nos braços e pernas, já outros fazem apenas listras no corpo; as crianças modelam os cabelos e os brincantes que estão com o “abadá ecológico” ajudam outros a se passarem a argila. A argila do porto não é o único material utilizado pelos brincantes, conforme foi dito, eles fazem uso da argila da “Mãe Grande”, colocada em dois barris grandes, um de plástico e outro de metal no caminho que leva até o mangue. A argila que fica nos barris acaba rápido, depois disso, ocorre o deslocamento para o manguezal. Há muita argila no chão misturada a água da chuva. Além disso, os corpos com argila já estão prestes a iniciar o desfile, isto é, estão prontos para protestar contra a degradação da natureza, configurada neste momento para eles, como: manguezal, mar, rios, igarapés e florestas. Assim, a experiência dos brincantes com a natureza é encaminhado para um imaginário ecológico em relação ao Carnaval.

Os carros alegóricos iniciam o desfile na rua 15 de Novembro e seguem uma “carretinha” (um carro que puxa uma caixa de som, que possui duas rodas), Cafá (Edmilson, o Presidente do bloco Pretinhos do Mangue) está em cima da carretinha, conduzindo a animação dos participantes do bloco. Na caminhada para a rua oficial do desfile, a rua 7 de Setembro, as pessoas continuam a se passar a argila, levada em sacolas, e a jogam em pessoas que não estão “suja”, mas que seguem o bloco carnavalesco. Muitas pessoas saem das suas casas e ficam na frente delas para prestigiar a passagem do bloco, sorriem da diversão e da sociabilidade dos participantes, principalmente da criatividade de alguns brincantes.

Certos brincantes fazem uso da argila e de outros materiais na caminhada, por exemplo, um brincante levou para a caminhada um pedaço de tronco de manguezal, ele o pegava, levantava e o jogava com força no chão, provocando um barulho que assustava quem não estava atento a sua prática, logo depois, ele se sentava em cima do tronco, levantava, colocando em seguida o tronco no ombro, e continuava a dançar no desfile, seguindo o seu trajeto junto aos carros alegóricos. Inicialmente, quando vi o brincante com o tronco, pensei que fosse um tronco qualquer, mas um brincante que me acompanhava no desfile, próximo do carro do “avuado”, informou que se tratava de um tronco de manguezal. Agora, com uma observação mais atenciosa percebi que no tronco havia pequenos furos e neles haviam pedaços de “turu”, cheguei a essa conclusão porque já havia visto e comido “turu” na casa do Baixinho (Seu Edivaldo).

Outro brincante, utilizava excessivamente a argila e a misturava a um pedaço de pano para cobrir e modelar o seu rosto. No desfile havia também um senhor que acompanhava o carro do “avuado”, ele usava vários caranguejos amarrados por um fio, que passava por cima da sua cabeça e as duas pontas do fio estendiam-se um pouco depois da sua cintura. Várias pessoas, que não estavam com o abadá dos Pretinhos do Mangue, faziam questão de tirar fotos com o referido brincante, pois a sua condição de idoso e o fato de estar levando caranguejos junto ao corpo chamava muita atenção dos que estavam apenas apreciando o desfile do bloco.

A caminhada dos brincantes está chegando ao ponto final. O sol já está se pondo, com a ausência da sua claridade, percebe-se que há lâmpadas nos olhos do caranguejo alegórico, que passa a ficar visível durante o desfile. O caranguejo faz movimentos, como mexer as patas para cima, para baixo e para os lados, bem como movimentos circulares, tanto para a direita quanto para esquerda, além de soltar uma espuma pela boca.

Os carros alegóricos chegaram ao ponto final do desfile, limite colocado pelos servidores da Secretária de Cultura do município. Porém, o movimento continua até chegar no Rio das Pedras, onde os brincantes vão “tirar o tijuco do corpo”. Para alguns, trata-se do momento em que a argila é devolvida para o manguezal, uma vez que a argila do corpo é levada pela água salgada do mar, que entra e se mistura a água doce desse rio.

### 3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.

A reflexão inicial proposta neste texto, como se pode ver, encaminha a discussão para um aprofundamento sobre a imbricação que relaciona a peregrinação, o turismo e o bloco carnavalesco Pretinhos do Mangue. Contudo, esses apontamentos iniciais do fenômeno permitem destacar algumas considerações a respeito da produção do sentido ecológico evidenciado na dinâmica desse bloco no Carnaval.

A trajetória histórica, ou melhor, o modo de habitar dos filhos da terra aciona as experiências deles com o ambiente natural de Curuçá. Dessa maneira, o fator que contribui para essa questão se refere a caminhada dos brincantes com argila em seus corpos e a interrelação estabelecida com a natureza que, por sua vez, leva a produção do ideal ecológico. Por isso, os organizadores do bloco e os brincantes que não estão ligados a organização, trazem para o desfile as suas formas de habitar o ambiente, configurada no uso de carros alegóricos: do caranguejo, do guará, da ostra, do avuado e o fato de usarem o “tijuco” (argila) como fantasia.

Embora o evento seja classificado inicialmente pelos filhos da terra, me refiro aqui aos que moram em outras cidades e estados, como um momento de relaxamento, de diversão e de rever parentes e amigos da infância, é possível considerar o viés sagrado do evento. Assim, o sentido sagrado do desfile ou da peregrinação dos brincantes remete a ação adota por eles, os quais passam a assumir uma posição séria e reflexiva sobre a experiência perceptiva produzida a partir do seu movimento, conforme a perspectiva indica por Steil (2009; 1998) e Graburn (2009).

Com isso, acredito também que o fato deles relacionarem a natureza a um ser sagrado, indicando a experiência de consumo de produtos provenientes do ambiente natural da cidade, surge como um dos aspectos de sacralização da natureza, já que a Mãe Grande sempre fornece, quando necessitam, alimento a eles. Assim, se pensarmos os vários organismos, que compõe o momento de experimentar o manguezal ou outro ambiente, como linhas, possibilitará afirmar que as vidas dos filhos da terra são atravessadas por fluxos contínuos do ambiente, na ocasião em que vivenciam a peregrinação (INGOLD, 2015; 2012) ou o turismo (STEIL, 2009; 1998; GRABURN, 2009).

### REFERÊNCIAS

BRUHNS, Heloisa Turini. O Corpo Visitando a Natureza: possibilidades de um diálogo crítico. In: SERRANO, Celia; BRUHNS, Heloisa. (Orgs.). *Viagens à Natureza: turismo, cultura e ambiente*. Campinas, SP: Papius, 1997. (Coleção Turismo).

FURTADO, Lourdes Gonçalves; SILVEIRA, Isolda; SANTANA, Graça. *Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande – Curuçá, Pará, Brasil: estudo etnológico e sociocultural*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.

GRABURN, Nelson. Antropologia ou Antropológicas do Turismo?. In: GRABURN, Nelson; [et al]. *Turismo e Antropologia: novas abordagens*. Campinas, SP: Papirus, 2009. – (Coleção Turismo).

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

\_\_\_\_\_, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

MORINIS, Alan. *Sacred Journeys: the anthropology of pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, 1992.

NASCIMENTO, L.; RODRIGUES, C. Sociabilidades no Mercado de Peixe do Ver-o-Peso: das práticas cotidianas à festa de nossa senhora de Nazaré. *Revista de Pós Ci. Soc.* v. 8, n.16, jul./dez. 2011.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação e Turismo Religioso: sujeitos, objetos e perspectivas. In: GRABURN, Nelson; [et al]. *Turismo e Antropologia: novas abordagens*. Campinas, SP: Papirus, 2009. – (Coleção Turismo).

\_\_\_\_\_, Carlos Alberto. Peregrinação e Turismo: o natal em Gramado e Canela. In: XXII ANPOCS, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. 1998, Caxambu, MG. *Anais do XXII Reunião Anual da ANPOCS*.

TONIOL, Rodrigo; STEIL, Carlos. *Nos rastros da natureza: a conversão da experiência rural em ecológica a partir de uma política de Estado*. Curitiba: APPRIS, 2016.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## SKY OBSERVATION AND MYTHOLOGY: THE MOON IN BALTIC-FINNIC, BALTIC, AND SLAVIC TRADITION

*Mare Kõiva*

Estonian Literature Museum

### *Abstract*

The article overviews folklore and myths about the Moon (origin of the Moon, Moon as living creature, Moon as living place of habitation) and the nature of moon-spots in Baltic-Finnic, Baltic and Slavic traditions in the frame of wider context. Moon-creation myths have reached us mostly thanks to oral tradition and publications. The best-known myths about the origin of the Moon spots concern people who have ended up there either as a result of their own actions or at the discretion of the Moon, or describe how human activity has caused the spots. In Baltic-Finnic tradition the main plots are connected with water carrier, Moon taring and Ursa Major; the Cristian characters on the Moon is rare exception.

Keywords: Baltic-Finnic Moon lore, Baltic astral lore, Slavic Moon lore, astral names, moon myths, moon spots, Moon as living creature

Based, first and foremost, on written texts about religion and myth, researchers have reconstructed a three-level model of the world that is accompanied by the three-seven-nine-twelve part heaven with its inhabitants and constellations. The underworld and its structure have been reconstructed in the same manner. The living and communication quarters of the supernatural inhabitants of the middle world, as well as the overall topology of the worlds, are organised by means of complicated and partly polar relationships (see also LEFEBVRE, 1991). In reconstructions of the view of the world the methods of comparative mythology and archaeomythology have been productive, but the data and methods of phraseology and folklore have been used to a lesser extent. This study examines data about the concept of the heavenly world – the Moon – in the corpora of linguistics, folklore and mythology. The study is limited to the habitat of the Baltic-Finnic peoples around the Baltic Sea and the relevant data about the Slavic and Baltic contact area.

The subject matter concerning the worldview of native Baltic-Finnic people living around the Baltic Sea and north-eastern Russia, Estonians, Finns, Karelians, Votes, Vepsians and Livonians has been recorded over the course of two centuries. From a

linguistic perspective, the Baltic-Finnic people belong to speakers of Finno-Ugric and Uralic languages, while neighbouring and contact people belong to various groups of Indo-European languages. Folklore and language corpora are an important and the only valid way of observing the mentality of these people. Such observations are complemented with theoretical discussions and monographic studies (K. Vilkuna, U. Harva, K. Krohn, J. Hurt, P.-E. Prüller, A. Kuperjanov, M. J. Eisen, O. Loorits, I. Paulson, P. Ariste, E. Ernits, I. Vinokurova) that date back to roughly the same time as the start of the recordings. On the one hand, two centuries is a short period of time, but from socio-economic, historical and ethnic vitality perspectives it is quite a long time.

This paper presents results about the Moon's spots, the Moon as a living creature and the Moon as a living place. For most of the traditions under discussion the Moon is a living creature, god or Old Man. Other layers are connected with the life cycle and fate of the Moon.

## THE NAME OF THE MOON

It is a linguistic characteristic that the same word – *päva* (Livonian, cf. LOORITS, 1926), Votic *päivä* (ERNITS & ERNITS, 2011, p. 89) and Estonian *päev* (EKSS 2009) – means both the sun and the daytime during which it is light outside or a particular period of time with daylight within the twenty-four hour period. There is a saying in an Estonian dialect that “the day sets”, “the day turns to God”, where “day” signifies the Sun and the setting of the sun or its departure to its home or to God. A day is the period between sunrise and sunset and night is the period between sunset and sunrise (ÕIM 2012, p. 96). The word *ilm* means the world, but also refers to the weather in its meteorological sense. Semiotically, *ilm* can also be used to define different worlds and realms (*inimeste ilm* [the realm of men], *tontide ilm* [the realm of ghosts]). Today, we have come to use the compound word *maailm* = *maa* + *ilm* (the earth, day, sky) [the world] which stands for the semiotic coexistence or integration of the earth and the sky. Other special names for the Sun include the suffix-induced *päval'ik(k)i* (Livonian), *päevlik* (Estonian) and *päivikko* (Votic, the latter having also been interpreted as light by ERNITS & ERNITS, 2011, citing ÖPIK, 1970). The common term used for the Moon in all Baltic-Finnic languages is *kuu*. The word *kuu* means, simultaneously, the celestial body, the closest planet, the Moon, the time period of a month (28-31 days), an astronomical companion, a satellite, to a planet, and the word also designates a synodic month, meaning the time it takes for the Moon to orbit the Earth (EKSS, 2009). The words used for the Moon and the unit of time differ only in Finnish and Vepsian – Finnish *kuu* ‘kuu (celestial body, rarely a unit of time)’; *kuukausi* ‘month’; Vepsian *ku* ‘month’; *kudmaine* ‘the Moon’ – but these language also use

the same word stem. *Kuu* is a shared word in all Finno-Ugric languages and also appears in the same form in Uralic languages. In the Baltic languages, the corresponding words in Lithuanian are *Mėnulis* and *mėnuo*, In Latvian *mēness* [celestial body], *mēnesis* (time period) (LVET, 2015). The word *mėnuo* means both the celestial body, and the time period of a month. These names directly derive from the Indo-European root *\*menes-*, *\*men(n)s-*, ‘moon’ and ‘month’, and have a more general meaning of *\*me-* ‘measure’ (VAIŠKUNAS, 2006). In Russian these words are different: *луна* (*luna*) the Moon, the celestial body, and the time period of a month *месяц* (*mesiats*). Linguistically speaking, the Moon is created or born again (VKS, II 325; III 189, EKSS, 2009). Special names have phases of Moon (in BalticFinnic area old and new moon, crescent moon, full moon, half moon; only in South Estonia also hard and soft phases of moon (SARV, 2017; KUPERJANOV, 2003).

The Moon was used as the natural cosmic instrument of measuring time – this is normal when living in direct contact with nature, when people knew how to determine the rising time, movement across the sky and brightness/size/colour of celestial bodies. The Moon rises before the Sun sets and remains long after the Sun has come up – this constitutes important information for temporal specifications. But working at night, i.e. in moonlight, was thought to be inauspicious – all work done after sunset was said to go to waste or to the devil. The moon calendar and moonlight play important practical roles in folk belief (in folk medicine, cf. KÕIVA, 2011; KÕIVA & KUPERJANOV, 2015; KÕIVA & KUPERJANOV, 2016; SÕUKAND & KALLE, 2011, plantation. veterinary, forestry, house building, etc., Votic and Vepsian parallels see ERNITS & ERNITS, 2011, VINOKUROVA, 2015). Moonlight was an important source of light before electricity. Phraseology includes the humorous expression *the Moon is the bachelor’s Sun* (JUSTKUI, 1998-2005), which refers to twilight meetings and bachelors going around a village visiting girls. Lithuanians conclude that the Moon is “the Sun’s assistant”, shining instead of the Sun at night, or that the Moon is a big fire burning in God’s palace, and moonlight is the light shining through the windows of the palace (the stars, VAIŠKUNAS, 2006).

## ORIGINS OF THE MOON

Diverse worldviews and the polarity of such views are also characteristic of data related to objects in the sky. Such objects form a topographical part of the sky while also representing the mythical and the sacral. These objects have been used in different practices and feature as components in explanatory models, necessitating the use of broader subject matter. The Moon is an important axis of temporal relations, bears significance as a temporal reference point and is an element in the sky affecting the day-to-day life of people as a source of light and via the powers ascribed to it.

There are records about the creation of the Moon in the older epic songs with alliterating verses of certain Baltic-Finnic people. For example, in the mythical Estonian song “Loomine” (“Creation”) the sky and earth are created from the egg of the world bird whereby the yolk forms the Sun, the Moon and the stars in the sky and also the animals and birds below. The same song is known among Votes and also in the Finnic-Karelian tradition, although with small variations (SKVR tiedekanta, 2004-2007; RÜÜTEL, 1969). The myth which involves origination from an egg belongs to possible creation myths and is the most common of such myths (ELIADE, 1963) alongside the various versions of the earth-diver myth (see more in NAPOLSKIKH, 2012). Older Estonian songs also include other fascinating motifs. In the epic song of the Star Bride (Est. *Tähemõrsja*), the girl chooses a star from various celestial suitors (the Sun, the Moon and the star) as the most constant of companions. The Moon is in the role of a luckless suitor where he is faulted for his inconsistency: waning, waxing or being totally out of sight. In other mythical songs, the Moon is the son of a god (the Sun) and is usually depicted as an old man, but also mentioned as the Sun’s sister. The songs have been interpreted from a mythological point of view (LOORITS, 1949), but they have also been thought to be simple courting fantasies where suitors are symbolically given the names of celestial bodies (ROOS, 1969). The astral myths in song form of the Balts, who are neighbours to the Baltic Finns, have provided material for fantastic interpretations (e.g. IVANOV & TOPOROV, 1974) – they seem to be reflections of older Indo-European myths. At the same time, other researchers have indicated that the texts used to create such theories have been personal creations and fantasies, attempts at creating myths in the age of romantic recorded history, which challenges their overall role in the mythological worldview (cf PUTELIS, 2017).

The lore of a number of nations includes a division whereby celestial bodies have a specific gender (with Finno-Ugric languages lacking any gender category). Among Finno-Ugric people, the Moon was depicted as a young man and the Sun as a young woman by the Mordvins, who live by the Volga River. In their prayer they start by turning to the god of thunder and then to the god of the Moon. The moon mother (*Kovava-kov* ‘mordvin, half-moon’, *ava* ‘woman, mother’) is usually present in Mordvin folklore together with the Sun, and one of its functions is to observe time (DEVJATKINA, 2008). A Komi myth tells a tale of how the god Jen first created the Sun and then its opposite, Omöl’ the Moon, from an egg. Another version of the myth states that the Moon was created first and this caused everything to freeze. Nothing could be grown and this led to famine. Then, Jen created the Sun, which started to warm up the world and made the plants grow, advancing life (KONAKOV, 2003).

Among our neighbours, Lithuanians residing in Belarus associate the Moon with a deity: *Dievaitis* (in dialect *Dievaicis*) ‘young god, the son of God’. Often the word is uttered

in the diminutive form. After Vaiškunas, the Moon is referred to as *jaunikaitis* ‘young man’, *karalaitis* ‘young king’ but also as *Dangaus Dievaitis* ‘Heavenly God’, *Sūnus Dievo* ‘God’s Son’ and *Dievas Sūnus* ‘God Son’ (VAIŠKŪNAS, 2006, p. 373–374).

The appearance and disappearance of the Sun and the Moon have given rise to discussions and driven fantasies of their young age: According to Estonian folk belief, a moon’s life is short, only four weeks: old moons are beyond the world’s border. Lunar phases, the interim periods during which the Moon is not visible in the sky, have provided subject matter for vernacular approaches.

According to the beliefs of some Estonians, the Moon and the Sun move across the sky along an invisible rope. Once the Sun reaches the other side of the sky then the Moon, in turn, starts in journey. When the Moon and the Sun become worn out from all this movement and grow old, they are piled up around the corner of the world again where they grow mouldy on their own. But a new Sun and Moon are then created to replace the old ones, as was believed in Püha parish in 1893: *The Moon is also a moving thing and it is set thus that the Moon must illuminate the world during the night and sometimes it comes to an end and a new Moon is created.* H, Mapp 135 (2) Püha

Among narrative forms of expression, the most common explanation that Estonians have about the creation of celestial bodies is that during prehistoric times the sky was so low that children could reach up and make holes in the sky out of boredom. Celestial light and life then shone down to earth through those holes and these constitute the celestial bodies that we see. After that the sky was raised so that people could no longer reach it. This story spread through school textbooks from 1867 (see JAKOBSON, 1867) and formed the basis of popular discussions for a long time because not everyone understood and accepted this approach as taught. At the same time, it inspired a humorous attitude alongside stories that rendered truthful content, especially during the modernisation period at the start of the 20th century.

*35 years ago the herdsmen in Epliku village said the following about the world, e.g. about lost animals: “They won’t leave the world – the sky is above like an upside-down cauldron!” There was a humorous tale about a tailor who poked holes in the sky with his family and then cut [into the sky] when it was lower on the old days – [this resulted in] our Sun, the Moon and the stars. There was talk of going to the end of the world where the sky was said to touch the earth. ERA II 261,186 (4) < Ambla, 1939*

A common explanation is the image of an upside-down cauldron/cauldron-shaped cover/arch over the earth (the same category including the sky made of stone, which was popular in Japan, Europe, see Metevelis 2000).

*About 60 years ago the men from Ansiküla believed that the Earth was a wide tin plate and that the sky was a cauldron that had been turned upside down and had holes in it and that the Sun was a big ball of fire that could be seen through such a hole. God lives on top*

*of the bottom of the cauldron and pulls down a screen either fully or half-way as he sees fit, resulting in a full moon or a half-moon. When God gets angry he bangs against the bottom of the cauldron with his fist, creating thunder. ERA II 158,104 (40) < Anseküla*

The following narrative on the formation of Lithuania was recorded from the period before World War II: “The Devil borrowed a sieve from Mary. He didn’t want to carry it to Heaven, so he threw the sieve up and the Moon appeared.” (VAIŠKUNAS, 2006, citing SBK). This is one of the narratives where the characters are clearly Christian.

Christian beliefs from the Middle Ages and the Early Modern Period have trouble assigning Hell and Paradise to specific points in space, often associating the gates of hell with the Sun, the Moon or another star. The same applies to the gates of paradise. In Estonian belief accounts, the Moon is also mentioned as a window to hell (H II 9,107 (2) < Viru-Nigula parish). One Estonian belief speaks of the afterlife of the soul in heaven/the house of heaven, while the Votes mix the heavenly and the Christian Heaven – a person’s soul goes to Heaven after death: *PoI ku iñehmiin kuolõb, siz enči lentäab taivasõõ* ‘when a person dies then their soul flies to Heaven’ (ERNITS & ERNITS, 2011, reference to VKS I, p. 206). After Vaiškunas (2006), there is also a record in Lithuania according to which the Moon is the ‘House of the Devil’, because it is the place where the Devil resides.

The mythical motifs of songs and narratives represent a cosmological view of the world, as well as mythological events with their own spatial and temporal dimensions. At the same time, microrecords, behavioural norms and various narrative realisations provide an abundance of information that helps us decipher the meaning of celestial phenomena.

## **THE MOON AS AN OBJECT IN THE SKY – ADAPTIONS OF SCIENTIFIC EXPLANATIONS**

Let us take a brief look at the scientific discourse and the expression of data in folklore-based knowledge. Although basic information on solar and lunar eclipses, the planets and stars are already provided in a calendar from 1739, including information on observation options and other information that was novel at the time, mixed stories of different views continue to spread in folklore up to the mid-20th century alongside discussions of the nature and origin of cosmic phenomena. The size of celestial bodies is one of the more exciting issues. The complexity of assessing the size of celestial phenomena can be seen in a written record from the 19th century that expresses the belief that a single star is probably the size of an ox. Varying sizes are proposed in the early 20th century, but these

assessments are based on the size of the celestial bodies as seen by the human eye: *Päiv om just nii suur kui tuubri põhi, kuu nii suur kui pangi põhi.* (The day is as big as the bottom of a tub; the Moon is as big as the bottom of a bucket) H II 29, 822/3 (82) < Kambja, 1880.

It would appear that by using the units of measurement employed on Earth, there were attempts to give an accurate account of the sizes, but this shows that people did not know how to determine the size ratios of phenomena in the sky – the assessments follow a different logic. The common measurements used simply express what would be a large territory to a peasant: “*The stars are the size of a bushel of land and the Moon the size of a barrel of land, but only God’s might knows the size of the Sun.*” E 33896 (71) Narva

A bushel of land is a former unit for measuring surface area in the Baltics. According to Tallinn measurements, a bushel of land was approx. 0.18 ha (EKSS 2009), while a barrel of land was 0.55-0.63 ha. These units of measurement led to the following discussion, which brings together descriptions of the objects in the sky (as well as holes in the sky) with their own limited fuel supply, which, when it runs out, will cause this cycle of the world to come to an end and the creation of a new Heaven and Earth.

*Young cow herds believe the Sun to be the size of a couple of barrels of land. It is a hole in the sky the size of eight bushels of land where the fire is always blazing. The Earth stands still and the day goes around the Earth. The Moon is said to be a hole in the sky that is as if filled with fire, but only the size of a bushel of land and full of coal. This hole is covered with a lid that moves back and forth on its own and where the Moon sometimes waxes and then wanes. And the Moon can sometimes be cut in half, so that it may look like a carriage wheel or the bottom of a tub or like a poker or a sickle. Just like the day, the Moon is also a hole in the sky. The Moon used to be the only thing to cast light on the world, but then its fuel started to run out and the day was created, which was much bigger than the Moon. And when the day goes out then that is the end of days and a new Heaven and Earth will be created. RKM II 34, 465/6 (1) Keila*

Writings from the Setu region in south-eastern Estonia also imply that certain scholarly explanations have been integrated into the folk explanatory model and changed - the Sun as a mountain of fire, which has been adapted in the agrarian environment. Here we again encounter attempts to determine the size of both celestial bodies with objective units of measurement by imagining that the Moon is bigger (which it can optically seem to be in certain cases) and the Sun is smaller. This micronarrative also includes a description of the journey of the Sun behind the (world)mountain and back again and observations about different geographic areas and the visibility of celestial bodies.

*Päiv om määne tulomägi. Tä om vakamaa suuru’. Kuu saistus om suurõmb. Kuu om kolmõ vakamaa. Päiv tsõõr’ pääle ümbre. Vaos õdagult mäe taadõ, hommogult jal’ tõõsõst veerest vällä. Üts miis süst Labõritsa külast ol’l Russaliinah. Tuu om rohkõmp päävä ala, mi’ olõ kavõõmbah. Sääl paistus päiv maa pääle õkva nigu saiba mulku.* (The day/Sun is a kind of mountain of fire. It is the size of one bushel of land. The Moon is bigger – the size of three bushels of land.

The day/Sun moves in circles. It went down behind the hill in the evening and came back up from the other side. One man from Labōritsa village here was in the town of Russa. Russa is more under the sun; we are further away from it. The day shone down on the land there like a pole into a hole.) ERA II 252, 202 (4) Setu

Lithuanians have similar explanations, with generalisations such as the Moon being ‘a frozen ball’, ‘the frozen Sun’, ‘the night Sun’ and ‘the light of the night’, all the way to claiming that the Moon is ‘the night lamp of God’. The essence of most folk reports seems to indicate the re-textualisation of scientific information.

## THE MOON AS A LIVING BEING

The Moon and other celestial bodies are depicted as living creatures – Heavenly Beings (Est. taevalised) – as seen in several older beliefs. Beliefs that there are moon people living on the Moon belong to the same category (*Moon people live on the moon. When they start flailing about a lot then it is said to be a sign of war.* ERA II 254,144 (45) Pühalepa

The latter text probably likens the moon people and the Northern Lights that can often be seen in the sky around the Moon. This theory is supported by other beliefs wherein the Northern Lights are related to Sami people and the mythical underground folk, and conflicts between heavenly beings are seen by people on Earth as celestial phenomena: *The flailing about and lunar eclipses are wars in the sky. Lunar eclipses are when Heaven must make half of the moon white and the other half black. The Northern Lights are supposed to be the Sami people or the underground folk and they are said to cause the eclipses.* ERA II 37, 339/40 (28) Jõhvi

The general categorisation of animate and inanimate things is different in older tradition and scholarly lore, which became fixed in the 19th century and reshaped also in beliefs. Folklore knew animate beings such as plants (e.g. cabbage animals), trees and also stones/rocks according to some beliefs. The animate category also included the supernatural and the divine sphere (*living faith, living God*).

But since this constitutes a separate field altogether, it can simply be said that heavenly beings included God (and divine beings and gods), angels and saints and that demonic creatures also roamed around Heaven. Baltic-Finnic people have given special attention and shown respect to celestial bodies and heavenly phenomena. All Baltic-Finnic, Baltic and Slavic people were forbidden to point a finger at the Sun, the Moon, rainbows or stars. According to didactic belief, this would cause their finger to shrivel up and die. The Sun and the Moon were not only sacral: the Livonians also believed that they had their own “god” or fairy (LOORITS, 1926).

Lithuanians believed that when the Moon and the Sun were both in the sky it was forbidden to make a child laugh because his navel would hurt (e.g. VAIŠKUNAS, 2006).

Mocking or criticising the Moon would always be followed by an accident or a punishment, and doing so was forbidden, just like being disrespectful to your elders. Also, one was not to perform impermissible acts in sight of the Moon, i.e. in the moonlight: steal, have sex or hit somebody.

## THE MOON AS A PLACE TO LIVE

Reports have been recorded from several ethnic groups whereby (the Sun and) the Moon is (are) habitats similar to Earth and even have somewhat similar topology, enabling similar traditional daily tasks to be performed. There are reports in the Estonian corpus of astral lore: *Pääv olema mua, elanikud siden. Kuu piama üks mua olema, aga kessi juuren käenud on tal.* ERA II 266, 378 (7) Kodavere, 1937. (The day is a kind of Earth with beings living inside. The Moon must be a kind of Earth, but who has been there?);

*Kuu om ka maakerä. Kuu siheh om kah mõtsa' ja oru' ja kuu om tuulinõ.* (The Moon is also a kind of Earth. There are also forests and valleys on the Moon and it is windy there.) ERA II 301, 222 (75) < Setumaa

The first text concludes with a saying that makes no assertions about plausibility – ‘but who has been there’ – the storyteller merely passing on what they have heard, with doubt in the air. In the next example, however, a man from the local village responds to a story told by a man from Hiiumaa by asking a devious question, which makes the text sound like a borderline joke targeted at the neighbours.

*There must be people on the Moon. The man from Hiiumaa said that there are meadows and fields on the Moon. - The man from Kiideva village then asked: “Would there be people from Hiiumaa there, too?”* ERA II 55, 66 (29) Ridala, 1928.

There is a written record from Setumaa: *Kuu seeh üldäs olõvat lat's vihaga'.* (It is said that there is a child with a whisk on the Moon), AES Setumaa.

In some texts people live on the Moon and the darker spots are their cabbage patches (e.g. corpus of astral lore, ERA II 129, 382 (45) Rapla), there are trees growing on the Moon and the soil there is cultivated. However, there were discussions after World War II which may have been inspired by space travel and in which people believe the Moon to be ill-suited for living: *Moonspots – some folks made calculations that there was supposedly also some kind of land there and that the air was so heavy that it would press all the blood out of your pores.* RKM II 147, 98 (27) Häädemeeste, 1962.

Since we have a number of opinions about the nature of the Moon recorded from Lithuanians, we can see some similar generalisations, whereby: ‘the Moon is the Earth’, ‘the Earth like ours with people living on it’, ‘some kind of a stone’ and ‘frozen stone’ (VAIŠKUNAS, 2006). These beliefs were probably also known among Baltic-Finnic and Slavic people, but this has never been recorded.

## MOONSPOTS

In the Northern Hemisphere, a common perception of the Moon’s spots is a human face. In Lithuania, people believe the spots form a face with a nose, eyes and mouth, and there are similar reports also from Estonia (e.g. digital corpus), as well as from the Votes (ARISTE, 1974, p. 175), but the Belarusian tradition recognises the Moon as the head of John the Baptist (BOGANEVA & AVILIN, 2017). The same motif can also be found in the wider Slavic area (GURA, 2010).

Many believe the spots are connected with the Moon’s ability to take people up on its own: we see people who for various reasons have ended up on the Moon. Explanations can predominantly be divided into: a) visible moonspots marking human activities or the results thereof on the Moon, e.g. cabbage patches; spots being a man on the moon cutting trees, a motif also known in the wider Finnic-Ugric area (HARVA, 1948, p. 159);

b) the Moon taking a person up to it out of pity (mostly a person carrying water).

The major belief cycle about the spots on the Moon says that we see the figure of a person fetching water and holding water pails in his or her hands. This is the most common motif in addition to the human face, and Yuri Berezkin (2010, 2015) has found parallels to this motif among a number of ethnic groups in northern Eurasia. In the Baltic-Finnic region, female water carriers predominate (cf. KÕIVA & KUPERJANOV, 2015). The distribution of the ‘water carrier on the moon’ story in Europe coincides approximately with the distribution of Balts, Slavs and Baltic-Finnic nations. Balts: Lithuanians (KERBELITE, 2001, p. 70; LAURINKENE, 2002, p. 365; VAIŠKUNAS, 2006, p. 158), Latvians (POGODIN, 1895, p. 440); Baltic-Finnic: Estonians (KUPERJANOV, 2003, p. 72), Votians (ARISTE, 1974, p. 5; ERNITS & ERNITS, 2011), Slavs: Belarusians (BOGANEVA & AVILIN, 2017), Bulgarians and Ukrainians (GURA, 2010). There is also a version of the story where the main protagonist is male (man, lad) or two children. This story is less widespread or absent in Southern Europe, but here the girl in the Moon is known.

There are two main motifs relating to the female water-carrier on the moon in Estonia:

### 1. The moon takes someone up out of pity.

The most popular version tells of an orphan (or woman) exhausted from a hard life and work who, when carrying water from a spring or brook, asks the Moon to take her up to him. The Moon pities her and takes her up to the sky, where we can see her on moonlit nights (KUPERJANOV, 2003, see also Votian version: ERNITS & ERNITS, 2011).

There is an adaption of another well-known astral myth which greatly resembles this legend (e.g. the corpus of astral lore, ERA II 77, 572 (86) < Nissi). The legend about a man, wolf and bull on the Moon. This is probably influenced by myths about Ursa Major: a poor farmer is on the road with his horse and cart when a wolf attacks his horse and all of them are taken up to Heaven – the Moon feels sorry for them and lifts each character up to itself.

### 2. The Moon takes someone up for insolence

A woman carries water buckets and asks the Moon for help. When the Moon does not help, she abuses the Moon and the Moon snatches her away. This motif is less common.

*In the old times once there was a woman who went to fetch water. She had shoulder poles with buckets on them. It was late evening and the Moon was shining. She looked up and was in a bad mood about having to fetch water so late: 'Why are you lazing about? Take the poles, you try carrying them, see if it's easy!' The Moon promptly snatched her right up together with the buckets: 'Now you'll have it good and easy here!' For this reason there is a human face in the Moon. (Corpus of astral lore, ERA II 77, 281/2 (74) < Hageri)*

The third motif relates to a criminal act that leads to the character ending up on the Moon – public sex in the moonlight, stealing, insulting the Moon or arrogant behaviour. Some texts are related to Christian protagonists. Well-known characters from the Bible and the Apostles end up on the Moon for their wrongdoings in the narrative – such stories revolve around fratricide.

Motives of punishment for offending the Moon by breaking a law or taboo in the moonlight are widespread in Estonia. These can either be theft (a globally known motif), wife-killing (in South Estonia), an act of love (in West and North Estonia) or insulting the Moon (in Lutsi Estonia: a woman calls her bottom whiter than the moon). There are no gender differences: both men and women can be taken up to the sky.

An intriguing taboo is found among belief motifs: anyone in the sauna late on a Saturday evening (or generally late) will be taken to the Moon. Many North-Eurasian people share the command to leave the sauna late at night for the spirits, namely Christ, Mary, God or nature spirits who either live there or arrive at dusk.

*I've heard that Christ went to the sauna and is holding a whisk. Corpus of astral lore, ERA II 163, 261 (39) < Setu*

Another very widespread motif, in addition to the water carrier, is the story about tarring the Moon. Moonlight is too bright for those wanting to carry out an act of malice or sin, therefore the perpetrators decide to tar the Moon. The evildoer gets stuck in the tar or is pulled (often together with the tubs of tar) up to the Moon, where we can still see them.

The following two examples describe the crime and moon-tarring motifs:

*A man had killed his wife. The Moon was watching and laughing: 'I see you!' The man grew angry and took a pot of tar and a brush. He climbed up onto the Moon and started to tar it. His hand was shaking. In some places there was a lot of tar; in others very little. That's why the Moon is spotted.* Corpus of astral lore, ERA II 115, 644 (3) < Urvaste

*The boy took buckets of tar and went to tar the Moon so that it would not throw its light on him when he went stealing. But he got stuck to the tar. Since then there is a Moonboy on the Moon, his hands spread wide, holding buckets of tar.* Corpus of astral lore, RKM II 195, 688/9 (9) < Iisaku

Votian writing indicates that the shadows of three thieves can be seen on the surface of the Moon. Three men went to the Moon to cover it with tar: they wanted to go thieving, but there was moonlight. So they decided to tar the moon, but got stuck there (POSTI, 1980, p. 203).

All three of the main Estonian motifs have widespread parallels. Among the Samis, the Sun takes a girl to give her in marriage to his son and throws her onto the Moon with her pails (CHARNOLUSKI, 1930). Other eastern parallels are found among the Komi-Zyrians, Komi-Permiaks, Udmurts, Chuvash, Mari, Bashkirs, Volga Tatars, Samoyeds, Selkups, Khanti, Russians, Ukrainians, etc.; only a few versions are found in Archangelsk and other places close to the ethnic groups of Finnic Ugric peoples (GURA, 2010), but this list could certainly go on if we consider the subject matter of additional Finnic Ugric people and more recent Slavic sources. For example, in the Moksha version, Škai, the king of the gods, did not permit the Moon to be looked at for long. Whoever violated this prohibition would be beheaded by the king of the gods, and they stand by Škai's table on the Moon to this day (DEVJATKINA, 2008). The Komi people had other common motifs in addition to the story of the orphan ending up on the moon. At the same time, the story of an orphan who was tortured by her evil stepmother and taken by the Moon at her request together with her shoulder poles and bucket is the most popular and relates to the corpus of origin and explanatory legends. The Moon answered the request of the orphan and the god Jen expressed gratitude by declaring the Moon as his own creation (KONAKOV, 2003). One Komi-Permiak fairytale with a mythical background tells the tale of a man and a woman with three daughters. A black bear came to ask for the hand of the

eldest daughter, a black raven came to ask for the hand of the middle daughter and the Moon came to ask for the hand of the youngest daughter. The suitors were turned down, but they waited until the girls left the house to work and then kidnapped them regardless. Later, they invited the parents of the girls to visit them. All three took human form when they appeared before the parents (KONAKOV, 2003).

Yuri Berezkin (2010) finds that some peoples of Asia and America have the same motif – water carrier on the Moon: the Kazakh, Kirgiz, Kets, Khakas, Evenki, Nanai, Lamut, Nihv, Buryat, Mongolians, Japanese, Ainus, Chinese and Tlingit, as well as some Palaeoasiatic peoples like the Chukchis, Koryaks and Kamchadals.

It is interesting to note that predominantly Lutheran Estonians, Finns and Latvians have few astral myths with Christian or Biblical protagonists, especially when compared to Orthodox Slavic peoples (GURA, 2010, or BOGANEVA & AVILIN, 2017). However, many Europeans do indeed see Biblical characters, saints and historical figures on the Moon. One of the few such beliefs held by Estonians is that the spots are the result of a quarrel or argument between the brothers Cain and Abel (cf. the corpus of astral lore, ERA II 206, 100 (22) < Mustjala). The scene of fratricide (Cain and Abel) is widespread in Lithuania (VAIŠKUNAS,

2006, citing also BALYS, 1951, pp. 9–11) and Belarus (BOGANEVA & AVILIN, 2017). Belarusians also link fratricide to other Biblical characters who can be seen on the Moon due to this act: the sons of Noah, one of whom killed the other, Abraham and Isaac, and the Apostles Peter and Paul.

These beliefs are most widespread in European Slavic areas. Adam and Eve, the icon of Matthew the Evangelist, Saint George frightened by lightning or playing musical instruments, a chained Satan crucified by God, the witch Twardowski from Krakow, the Czars Ivan the Terrible and Peter the Great and the piebald head of King Marko's horse: this is just a short list of Biblical and historical persons based on research by Gura.



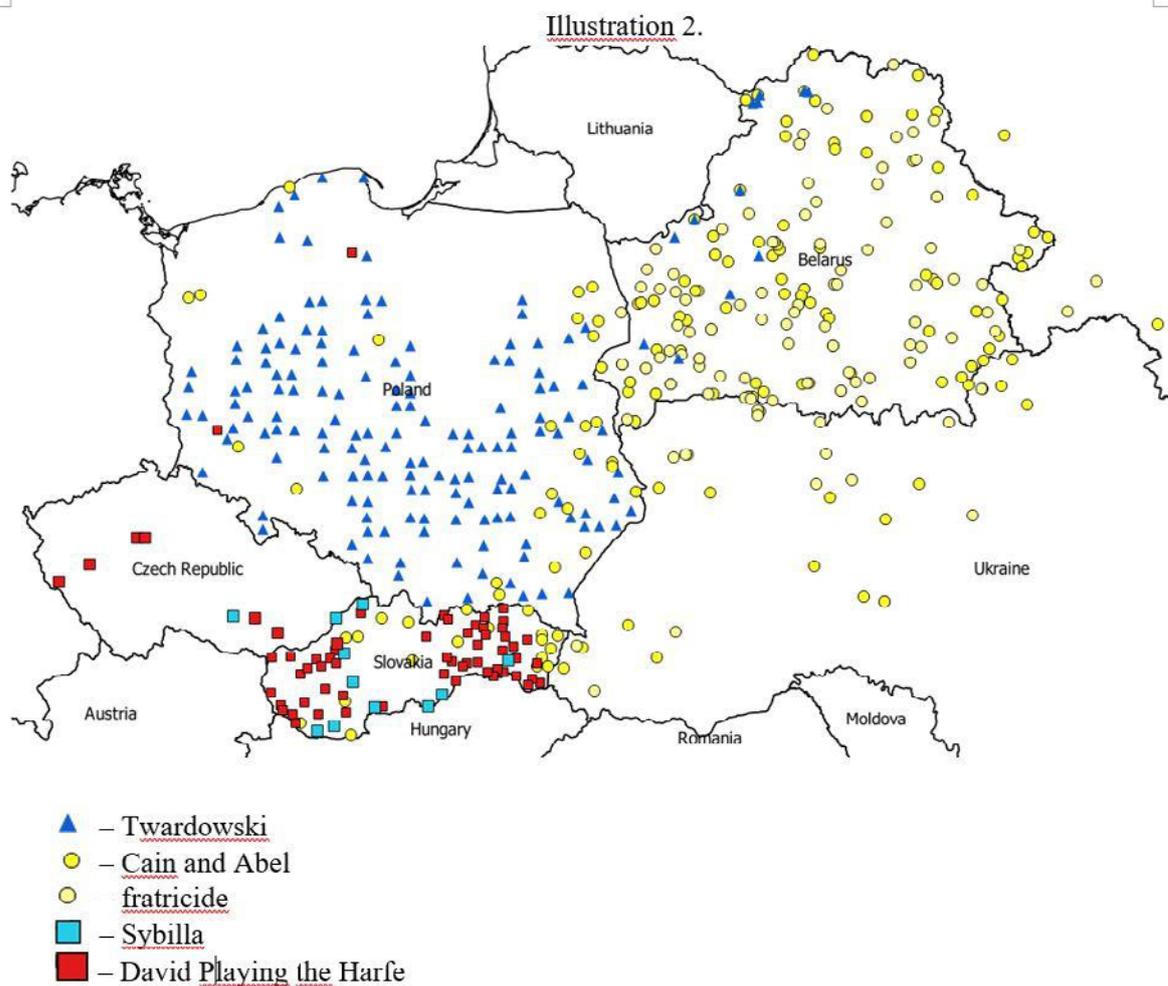
**Illustration 1** – The distribution maps prepared by Yuri Berezkin show that the motif of the water-carrier is widespread among Eurasian and Northern American people.

This list also features a local Lithuanian-Polish-Belarusian motif – it is believed that in the Moon we can see the legendary Lithuanian/Polish wizard Tvardauskas/Twardowski, whom the Devil took to Hell but lost on the Moon (VAIŠKUNAS, 2006, p. 176, citing BALYS, 1951, p. 9-11); the motif of the wizard Twardowski on the Moon, who owns the black book and sold his soul to the Devil, is known in western parts of Belarus (BOGANEVA & AVILIN, 2017).

## SUMMARIES ON THE SUBJECT OF MOON MYTHS

Where many myths and religious beliefs are concerned there arises the question of the potential universal myths shared by people in different regions. At the same time the maps demonstrates the dominant local motifs. The image of a living Moon and the Moon as a habitat were definitely universally known in the beliefs of a number of regions. The most popular Moon myths are very widely known indeed, the distribution areas stretching across the world on similar latitudes. Beliefs related to moonspots are also universal: the image of a human head or a human is present in both hemispheres and various regions. At the same time, it is clear that in Northern Europe the spots are rarely associated with

animals, while animals provide a popular motif in the southern hemisphere and among many American nations. The water carrier motif popular among Baltic-Finnic people is mostly spread in northern Eurasia. However, the male version of the water carrier is more widely known in Asia and also in a more local area in northern America. Given the widespread nature of ancient water-carrying methods, the motif should be known much further away. The next question pertains to whether more concentrated collection efforts, e.g. in African and American communities, would demonstrate the existence of this motif. Migration and transnational aspects have helped to spread motifs, meaning that this kind of development is not impossible.



**Illustration 2** –The distribution of the Twardowski motif in Belarus and Poland, map by Boganeva and Avilin 2017.

The most common motifs of our Moon spot stories are related to the special power the Moon has to take people up at its discretion: out of pity or as a punishment for giving offence to the Moon or for performing immoral or forbidden acts. People share the system

of norms and prohibitions that result in people ending up on the Moon out of mercy or as a punishment (sacral objects, which include heavenly phenomena) – it was not allowed to insult, point a finger at, mock or ridicule sacral objects or to commit discountenanced acts in moonlight (theft, sex or slaughtering). These prohibitions represent core values whose violation is followed by a symbolic punishment. The norms are invariable, e.g. working during divine liturgy leads to a real or mythical punishment.

The tradition related to moonspots also includes regional traits, meaning that it is important to map the traditions of different nations, incl. small ethnic groups. Baltic-Finnic people have other astral myths related to moonspots (the myth of the origin of Ursa Major). Some stories related to moon spots serve as a warning. These represent the constellation names in the sky atlas of a number of European nations. In the tradition of the Orthodox contact people of the Baltic-Finnic people, fratricide is punished with banishment to the Moon. Such stories reflect the patterns, events and characters of Biblical myths – important Christian characters or the Devil serving his punishment can be seen on the Moon. In the myths of neighbouring and contact nations, historical persons appear together with saints and characters from the Bible. This refers to rulers, but also to the semi-mythological witch Twardowski from Lithuanian-Polish-Belarus territory.

At the same time, it is noteworthy that the protagonists and main actors/characters in Baltic-Finnic legends are ordinary people: poor peasants who farm the land. This determines the social framework and time of the stories prior to the 19th century. Widespread orphan or slave-child motifs give rise to interesting associations. The sad faith of the orphan (alongside the motifs of baby killers) is part of the folklore and literary leitmotifs of the 18th and 19th centuries. The social and economic defencelessness and tragic faith of children raised without parents were expressed in hundreds of songs in the older song tradition of Northern Estonia, giving cause to define a separate type of song: orphan songs. The motif of the faith of an orphan is represented not only in legends, but also in fairytales (to make use of the type terminology employed in folkloristics). It should also be noted that the orphan in Baltic-Finnic myths is a girl. But the question here is not whether the popular legal system (which was based on verbal agreements) was enough to protect orphans, solitary or seriously ill people – no system can do so completely. Instead, the myth provides us with a powerful artistic and psychological generalisation.

The man on the Moon has spread in oral heritage as well as in literary fiction, and both strata – oral and literary – have influenced each other. In children's books, the Moon is often a kind of Moon-man. Although the Estonian language lacks gender and the Moon has none, contextual hints lead us to conclude that the Moon is a he. We also see allusions to this old epic songs (the daughter of Day marries the Moon and they sit together on the edge of the world). In the 19th century and more recently, visual media has played its part: postcards, book illustrations, etc., depicting the Moon as male.

It is interesting how often Moon myths found their way into 19th-century primers and school textbooks, where they were chosen as one example of national mythology. The water carrier on the Moon obviously fitted in well because of its human(itarian) message: there is always hope in a difficult situation. The story also carries key concepts of ethnic identity – pointing out the difficult situation and backbreaking workload of the poor (Estonians being lower-class labourers). The humour and didactic messages found in other versions of the tale (Moon tarrer) made it an indispensable school myth. To sum up, the most important Moon-related astral myths and narratives expressed the sort of messages and surroundings that fit with the rising national movement whilst retaining their importance in the mythological efforts of the 20th and 21st centuries.

## ACKNOWLEDGEMENTS

Research was supported by the Center of Excellence in Estonian Studies (European Regional Development Fund, TK 145) and IRG 22-5.

## LITERATURE

ARISTE, P. (1974). *Vadja muinasjutte ja muistendeid* [Votian Fairy Tales and Legends]. Tallinn: Valgus.

BALYS, J. (1951) *Tautosaka apie dangų*. Sodus: Michigan.

BEREZKIN, Y. (2010) The Pleiades as Openings, The Milky Way as the Path of Birds, and The Girl On the Moon: cultural links across Northern Eurasia folklore. - *Electronic Journal of Folklore*, 44, pp, 7-32.

BEREZKIN Y. (2015) The Thematic Classification and Areal Distribution of Folklore-Mythological Methods. The Analytical Catalog. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>

BOHANIEVA, A. & AVILIN, C. (2017) Плямы на месяцы: беларускія інтэрпрэтацыі [The Moon's Spots: Belarusian Interpretations]. - *Беларускі фальклор* 4, pp. 112-149.

CHARNOLUSKI, V. (1930). *Materialy po bytu loparei* [Materials on the Everyday Life of the Lapps]. Leningrad : Izdatelstvo Russkogo Geograficheskogo Obschestva.

CORPUS OF ASTRAL LORE (abbreviations E, ERA, H, RKM – IDies of the digitalized manuscripts).

DEVJATKINA, T. (2008). *Mordva mütoloogia*. [Mordvinian Mythology]. Tartu: EKM Teaduskirjastus.

ELIADE, M. (1963). *Patterns in Comparative Religion*. Cleveland: Meridian Books.

ERNITS, E.; ERNITS, T. (2011) Vadja rahva astronoomiast 20. sajandil [Votian Folk Astronomy in the 20th Century], M. Kõiva (ed.), Paar sammukest 35. Tartu, Scholarly Press of ELM.

GURA, A. (2010) On the Methods of Constructing a Mythological Text: Slavic Folk Beliefs regarding the Spots of the Moon. - *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 44: 35-50.

HARVA, U. (1948). *Suomalaisten muinaisusko* [Finnish Ancient Religion], Helsinki, Werner Söderström Osakeyhtiö.

JAKOBSON, C. R. (1867). *Kooli Lugemise Raamat* [School Reading Book], I. Tartu: Laakmann.

IVANOV, V. & TOPOROV, V. (1974). *Issledovania v oblasti slavjanskikh drevnostei* [Research on Slavic Antiquities]. Moscow: Nauka.

JUSTKUI (1998-2005) = Baran, Anneli; Hussar, Anne; Õim, Asta; Õim, Katre. *Justkui. Eesti kõnekäändude ja fraseologismide andmebaas* (EKFKA) [The database of Estonian Sayings and Phraseology]. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Folkloristika Osakond <http://www.folklore.ee/justkui/>

KERBELYTE, B. (2001) *Tipy narodnyh skazanii* [Types of Folk Narratives]. St. Petersburg: Evropeiski Dom.

KÕIVA, M. (2011). *Eesti loitsud* [Estonian incantations]. Tallinn: Pegasus.

KÕIVA, M.; KUPERJANOV, A. (2015). The Moon, Astronomic Objects and Symbolic Rites in Healing Strategies. - Minniyakhmetova, T.; Velkoborská, Ka (Ed.). *Magic in Rituals and Rituals in Magic. The Ritual Year 10.* Innsbruck & Tartu: EKM Teaduskirjastus. (The Yearbook of the SIEF (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore) Working Group on the Ritual Year; 10), pp. 313-322.

KÕIVA, M. & KUPERJANOV, A. (2016). Some Aspects Of European Moon Mythology. *Astronomy and Power: How Worlds Are Structured. Proceedings of the SEAC 2010 Conference.* Edited by Michael A. Rappenglück, Barbara Rappenglück, Nicholas Champion, Fabio Silva. BAR International Series 2794, pp. 173-178.

Konakov, N. (2003) Moon. - *Komi Mythology. Encyclopaedia of Uralic Mythologies.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

KUPERJANOV, A. (2003). *Eesti taevas. Uskumusi ja tõlgendusi* [Estonian Sky. Beliefs and Interpretations]. Tartu, Eesti Folkloori Instituut.

LAURINKIEN, N. (2002) *Predstavlenia o mesiatse i interpretatsia vidimyh na nem piaten v baltiiskoi mifologii. Balto-slavianskie issledovania* [Balto-Slavic Studies] 15, 360-385. Moscow, Indrik.

LEFEBVRE, H. (1991) *The Production of Space (La production de l'espace)*. Translated by D. Nicholson-Smith. Oxford: Basil Blackwell.

LOORITS, O. (1926) *Liivi rahva usund I. Acta et Commentationes Universitas Tartuensis*, B 11.1. Tartu: University of Tartu

LOORITS, O. (1949-1957). *Grundzüge des estnischen Volksglaubens. I—III. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akadcmien för Folklivsforskning* 18, 1-3. Lund: Carl Blom.

LVET (2015) = *Läti-eesti sõnaraamat*. [Estonian-Latvian Vocabulary]. Compiled by M. Madisson, A. Mandel, T. Nõulik, A. Tannenberg. Tallinn: EKSA.

METEVELIS, P. (2000). The Lapidary Sky over Japan. *Asian Folklore Studies* 59(1), pp. 79-88; DOI: 10.2307/1179028

ÕIM, A. (2012). Kuidas me mõistame ööpäeva. [How we understand ]Mäetagused 48, pp. 95-110 DOI: 10.7592/MT2011.48.oim

ÕPIK, Elina (1970). Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses. Toimetanud A. Viires. Tallinn: Valgus.

POGODIN, A. (1895). Kosmicheskie legendy baltiiskih narodov [Cosmic legends of Baltic peoples]. *Zhivaia starina* 5, 3-4, 428- 448.

POSTI, L. (1980). Vatjan kielen Kukkosin murteen sanakirja [Dictionary of Kukkosin dialect of Votic language]. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae* 19. Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura.

PRÜLLER, Paul (1968). Eesti rahvaastronoomia [Estonian Folk Astronomy]. Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist. Kogumik 1. Tallinn: Valgus, lk 9–68.

PUTELIS, Aldis (2017). Variation in language, literature, folklore, and music. December 7–8, 2017. Estonian Literary Museum / University of Tartu. Tartu, Estonia. ELM Scholarly Press. Programme and abstracts

ROOS, Eduard (1969). “Tähe mõrsja” *Salme* ja tema kosilased. *Keel ja Kirjandus* 1969, nr 11, pp.658–670; nr 12, pp. 727–736

RÜÜTEL, I. (1969) Muistne “*Loomislaul*” eesti uuemas rahvatraditsioonis. - Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. Uurimusi ja materjale, 6. Tallinn: Eesti Raamat.

Sarv, M. (2017). *Kuu (Moon)*. Tallinn: Cum laude.

SBK – The *Synopsis of Beliefs* compiled by Jonas Balys from LTA (see above). Vilnius: Institute of History at the Lithuanian Academy of Sciences.

SKVR tiedokanda 2004-2007 = SKVR-tietokanta – kalevalaisten runojen verkkopalvelu [Internet Data Base of Finnish Runo Songs]. <https://skvr.fi/>

SÕUKAND, R., Kalle, R. (2011). Taevakehad Eesti taimenärimuses. [Astral bodies in Estonian plant folklore]. *Universumit uudistades. Paar sammukest XXVI*. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, pp. 153–174. DOI: 10.7592/PS/26.

VAIŠKŪNAS, J. 2006. The Moon in Lithuanian folk tradition. - *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 32, 157-184.

VINOKUROVA, I. 2015. Мифология вепсов: энциклопедия. [Vepsian Mythology]. Petrozavodsk: Petrozavodskii Universitet.

VKS = Vadja keele sõnaraamat 1–6. II, III. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus (2. kd); Eesti Keele Instituut (3. kd);

## [ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## HAITIAN IMMIGRATION IN CONTAGEM/MG: MIGRATORY PROJECTS AND CIRCUITS IN THE CITY IN FEMALE NARRATIVES

*Maressa de Sousa Santos*

Universidade Federal de Minas Gerais

### Abstract

Haitian immigration has attracted the attention of Brazil, at least since the middle of 2010. This migratory flow is composed mostly of men. However, a large number of immigrant women are often ignored or explained by male immigration. In line with many criticisms from gender studies, this study considers that female immigration has specific dynamics, strategies and aspirations related not only to the family, but also to educational training, good job placement, etc. This research works with intersectional approach, which considers gender and its intersections with race and class, central elements to discuss mobility of black women immigrants in Latin America. To analyze the conditions and challenges of immigration to Brazil, this text mentions the dialogues with narratives of Haitian women living in Contagem/MG. The first part mentions recurrent obstacles to the immigration of Haitian women, such as socioeconomic conditions, gender relations and solidarity networks in Brazil. Next, the text explores the arrival in Brazil, the forms interaction with the city, especially in what concerns the labor insertion, education and the leisure, and their perception of Brazilian reality in parallel with their previous expectations about the country.

**Keywords:** Haitian immigration; female immigration; migratory projects; transnational migration.

Me considero uma mulher migrante. Não pertencço às terras mineiras mas fui conduzida para esse destino ainda criança. Após poucos meses, abandonei meu “acento”. De tanto ser estranhada, tive que esquecer como falava. Prestava atenção nas palavras, já não dizia “mainha” nem “painho”, misturei-me à população mineira.

Conforme crescia, “estranhei”, assim como meus pais, a correria das cidades. Quanto mais crescia, mais tinha consciência do medo de estar bem longe dos parentes. Aqui só se tinha conhecidos, não se tinha amigos, como meus pais me alertavam.

Não me lembro da saudade imediata de casa mas, nas raríssimas oportunidades em que pude voltar para o local onde nasci, lembro de sentir uma certa nostalgia pelo que não tive a oportunidade de ser e viver. E em meio a tudo que poderia ter sido, me percebia presa aos compromissos e laços que já havia criado em outro lugar.

Continuo pensando em retornar algum dia. Permaneço imaginando que se a empreitada de trabalho der certo, talvez sobre algum dinheiro para voltar. Mas já não sei se parto e se poderia me acostumar. Já não pertencço totalmente à minha terra natal também.

Ao mesmo tempo, além de nordestina, sou também uma mulher negra e nesse aspecto, por vezes, amargo uma certa sensação de não-lugar. Um estranhamento de outra natureza.

Movida pela empatia de estar, de certo modo, bem longe de casa, iniciei no mês de junho de 2018 as entrevistas com imigrantes haitianas em Contagem como parte da pesquisa de mestrado em Antropologia. A princípio, elas não eram as interlocutoras que havia determinado para o projeto de mestrado. Ao ingressar no processo de seleção, meus planos incluíam um estudo das relações trabalhistas entre haitianos e as empresas que formavam a CEASA-MG.

Por motivos diversos que não cabem aqui, reformulei a ideia inicial e tracei um novo recorte. Neste momento estou particularmente interessada nas narrativas de mulheres haitianas que vivem na cidade de Contagem/MG, acerca de seus percursos de imigração e as relações estabelecidas no Brasil. As entrevistas devem se concentrar em três eixos principais: trabalho e organização do tempo, relações de gênero e relações raciais. A pergunta que me guia é como essas pessoas caracterizam a experiência interseccional de serem mulheres negras, imigrantes e trabalhadoras no Brasil.

A etnografia adota um olhar influenciado pelos estudos de gênero, preocupado com as especificidades da imigração feminina e crítico de uma visão homogeneizante da imigração que ora invisibiliza as mulheres, ora reduz suas experiências a mero fluxo “complementar” dos deslocamentos masculinos. Assim, deseja-se saber quais elementos marcam a decisão de imigrar, o percurso, as redes de solidariedade e a vivência das imigrantes haitianas no país.

O que vou apresentar aqui é um brevíssimo comentário sobre as duas primeiras entrevistas realizadas na pesquisa. Apesar de ter iniciado as entrevistas semi-estruturadas recentemente, considero que o pontapé inicial foi dado desde o ano passado, quando passei a frequentar atividades em Contagem voltadas para os imigrantes tais como a Festa da Bandeira do Haiti, o concurso musical Migravoz e a 33ª Semana do Imigrante.

Antes, gostaria de mencionar alguns números sobre a imigração haitiana em Minas Gerais. O “Diagnóstico sobre Migração e Refúgio em Minas Gerais”, realizado pela Cooperativa de Trabalho Universidade Livre (Unilivrecoop), o qual menciona a existência de 661 imigrantes haitianos registrados residindo em Minas Gerais em 2014. Segundo o estudo, os haitianos são o principal contingente de imigrantes em Minas Gerais no ano de 2014.

O perfil da imigração haitiana no estado é composto por 74,9% de homens e por 25,1% de mulheres. Desses, observou-se 80,64% de pessoas solteiras e 16,79% casadas. Em relação à distribuição espacial, o estudo aponta que os imigrantes haitianos estão concentrados na região metropolitana de Belo Horizonte. Segundo o Diagnóstico, “os municípios de Contagem e Esmeraldas foram os mais buscados, com 46,7% e 25,7%, respectivamente, de registros – o que totaliza 72,4%. Os três seguintes são Belo Horizonte, com 8,2%, Ribeirão das Neves, com 4,7%, e Uberlândia, com 4,5%”. (SOUZA et al, 2017, p.116)

Esse grande contingente de imigrantes vivendo em Contagem é um dos motivos pelos quais escolhi a cidade como recorte de pesquisa. Ademais, identifiquei ao longo da pesquisa iniciativas voltadas para o acolhimento ou assistência da população haitiana realizadas pela Prefeitura de Contagem, o que despertou meu interesse.

A partir de dados do CAGED, o Diagnóstico menciona ainda que em 2015 os haitianos somaram a maior parte dos imigrantes admitidos em postos de trabalho em MG. De um total de 1480 pessoas, 82,2% (1.216) eram homens e 17,8% (264) mulheres. Em relação ao perfil de escolaridade, o relatório aponta que homens e mulheres se distribuem de forma regular em relação aos graus de instrução. Conforme os dados, 40,9% do total de trabalhadores possui ensino médio completo, 27,5% possuem ensino fundamental incompleto e 19,8% ensino fundamental completo. A taxa de analfabetos é muito baixa e chega a 1,6%.

Segundo o Diagnóstico, dentre as nacionalidades analisadas (bolivianos, sírios e haitianos), os haitianos são o grupo de imigrantes com maior vulnerabilidade socioeconômica. A média salarial desses imigrantes é a menor entre esses trabalhadores e corresponde a R\$ 997,86 por mês. (SOUZA et al, 2017, p.192)

Esses dados reforçam a importância de se considerar os desafios típicos dos centros urbanos para a população migrante. Deseja-se investigar os possíveis entraves enfrentados pelas mulheres haitianas na busca por emprego, as principais atividades desempenhadas por elas atualmente, se há alguma mudança em relação às atividades desempenhadas no contexto de origem; estrutura familiar e organização do trabalho, dentre outros aspectos. Proponho também um olhar atento à articulação entre raça e a nacionalidade e seus impactos nas formas de recepção, inserção e interação das imigrantes no contexto brasileiro.

Os dados acima revelam uma discrepância quantitativa de gênero. É essa proporção menor de mulheres que constitui o centro da pesquisa. As interlocutoras que pretendo apresentar aqui são duas mulheres jovens, moradoras de Contagem/MG. No início de 2018, tomei conhecimento de uma transexual haitiana que atendia em Contagem por meio do Whatsapp e imediatamente marquei um atendimento. Fabiane tem 18 anos e veio para o Brasil em 2017. Depois de conversarmos bastante, marcamos uma entrevista em sua casa, atualmente dividida com suas irmãs, a mãe e o irmão.

Também no começo deste ano, mais especificamente em 20 de maio, conheci a segunda entrevistada. Nesta data acontecia a Festa da Bandeira do Haiti no Parque Ecológico do Eldorado em Contagem. O dia 18 de maio de 1803 marca a data de criação da bandeira do Haiti e, como é de costume, os haitianos festejam em várias partes do mundo. A Festa da Bandeira do Haiti acontecia em Contagem por meio da organização da Associação Kore Ayisyen e do apoio da Prefeitura de Contagem, da PUC Minas, da faculdade Isabela Hendrix, dentre outros.

Nessa ocasião, preparei envelopes com uma breve apresentação da pesquisa e um convite para que as mulheres participassem. Embora o número de homens presentes fosse mais significativo, havia um número razoável de mulheres presentes na Festa. Muitas estavam mais afastadas e brincavam com crianças enquanto os homens faziam pequenos círculos e conversavam.

Foi distribuindo esses convites que conheci Regina, de 31 anos. Pouco tempo depois, ela me recebeu em sua casa. Tratava-se de uma casa simples e pequena, de corredores estreitos que dividia parede com outras residências. Regina veio para o Brasil em 2013 e atualmente trabalha numa indústria em Contagem.

## **DESAFIOS PARA O DESLOCAMENTO: A IMIGRAÇÃO PARA O BRASIL NA FALA DAS HAITIANAS**

Regina e Fabiane trazem consigo bagagens bem diferentes. Quando partiu, Regina deixou um filho no Haiti, que atualmente tem 10 anos. Assim como muitas mulheres haitianas, Regina veio ao Brasil para se reencontrar com o marido, que estava em Contagem, e nutria também a expectativa de encontrar trabalho. No entanto, Regina engravidou e se separou do cônjuge, assumindo uma rotina diferente.

A bibliografia sobre a imigração haitiana têm apontado para a reunificação familiar como um dos fatores que motivam o deslocamento das mulheres. (FERNANDES et tal, 2014, pg.16) Trabalhos recentemente também têm apontado para motivações ligadas ao estudo e ao trabalho. Este é o caso de Fabiane, que chega ao Brasil num cenário recente para estudar, com o suporte de seus familiares. Segundo ela, parte da família já estava no Brasil, o que facilitou sua integração. Atualmente Fabiane está cursando sua primeira graduação, numa universidade particular, sem bolsa de estudos. Ela menciona a possibilidade de fazer pós-graduação e inclusive o desejo de estudar em outro país. Assim, o Brasil pode se tornar um ponto de passagem em seu projeto migratório.

A viagem para o Brasil envolve alguns desafios. Além da necessidade de reunir recursos para o custeio de passagens, é preciso providenciar documentos, definir

trajetos, etc. Não se pode deixar de mencionar que as redes de solidariedade (DE SÁ, 2015) exercem um papel importante no planejamento e na rotina no país de destino. Assim, ambas as mulheres entrevistadas até agora, já nutriam algum laço no Brasil seja por meio de familiares, parentes, amigos ou conhecidos. Esse diálogo prévio é essencial para orientar sobre o funcionamento de questões burocráticas, para auxiliar na busca por emprego e de certo modo é também modo de preparar o imigrante para as relações e a rotina brasileira.

Quanto ao aprendizado do português, parece recorrente que as mulheres haitianas aprendam a língua ao chegar no Brasil. Este é o caso das duas interlocutoras entrevistadas até agora na pesquisa. A forma pelo qual elas aprenderam a língua no entanto, é distinta.

Fabiane considera que ainda está aprendendo português. Começou a estudar em casa os verbos ser, estar e demais elementos básicos da língua. Depois ingressou no CEFET/UFMG, instituição que oferece um curso gratuito de português para estrangeiros.<sup>1</sup>

Regina aprendeu português através do contato com brasileiros. Durante minha visita à sua casa me confidenciou no entanto, que já havia sido repreendida pelo marido quando ainda estava casada porque ele considerava que ela falava *português errado*. Esse episódio dá indícios de que o suporte familiar ou sua ausência marca a trajetória dessas mulheres maneiras distintas, inclusive no aprendizado da língua e na integração com a cidade.

O domínio do português é um dos modos através dos quais os imigrantes podem estabelecer contato com brasileiros, se deslocar, criar novas redes e buscar postos de trabalho. Não se pode deixar de observar que por vezes a atividade de trabalho consome muitas horas semanais e dificulta a realização de cursos para o aprendizado formal da língua ou a continuidade dos estudos no Brasil. Assim, por vezes o aprendizado formal da língua portuguesa não é a prioridade principal já que o sustento se coloca em primeiro plano.

Apesar de ter chegado no Brasil sem dominar o português, Regina conseguiu emprego e aos poucos aprendeu novas palavras. Atualmente ela conta com a ajuda da irmã que veio do Haiti para cuidar do bebê. Sua expectativa no entanto, é que sua irmã comece a trabalhar em breve para auxiliar no pagamento do aluguel e das demais

---

<sup>1</sup> Além de projetos como o curso realizado no CEFET/UFMG, atualmente há outros cursos voltados para imigrantes em Belo Horizonte e região metropolitana. O Serviço Jesuíta a Imigrantes Refugiados de Belo Horizonte oferece cursos para imigrantes de várias nacionalidades. Além disso, por meio do projeto “Fala, Zanmi!” incentiva que brasileiros aprendam a falar uma língua estrangeira com um migrante ou refugiado. Estão disponíveis línguas como Árabe, Espanhol, Francês e Inglês. A Prefeitura de Contagem possui o projeto Escola Sem Fronteiras, dedicado ao ensino de português para imigrantes. As aulas acontecem em escolas públicas da cidade e há um grande número de imigrantes de origem haitiana frequentando essa atividade. Ao longo da pesquisa, procurei me aproximar dessas instituições e o contato com o Escola Sem Fronteiras foi frutífero. Em julho, visitei uma das escolas que recebia o programa e que possuía um grupo com cerca de seis mulheres haitianas participantes. Além do bairro Petrolândia, local em que estive, os bairros Ressaca e Industrial são exemplos de espaços que recebem o Escola Sem Fronteiras e possuem um número significativo de haitianos participantes. Cabe mencionar que nesse caso, os cursos são feitos no período noturno para facilitar a participação de imigrantes que trabalham durante o dia.

contas da casa. Apesar de ter chegado há alguns meses, sua irmã ainda não conseguiu trabalho. Regina mostrou-se preocupada com a situação já que arcava com todas as contas e planejava se mudar da casa alugada para um outro local. Sua preocupação era ainda trazer o filho deixado no Haiti.

Fabiane ainda está em busca de emprego formal mas realiza pequenos “bicos” como cabeleireira e divulga seus serviços na internet, usando ferramentas como Whatsapp, Facebook, sites de vendas como Olx, etc. Como mencionei, foi justamente através de uma mídia digital que soube do serviço que Fabienne realizava.

Em comum, essas duas mulheres têm uma narrativa de crise. Mais de uma vez, Regina apontou para a dificuldade para encontrar trabalho no Brasil. Do mesmo modo, apesar de ter passado por um processo para o reconhecimento do seu diploma no Brasil e de estar num curso de nível superior, Fabiana indicou que procurou emprego em diversas áreas sem sucesso. Fato explicado por ela em função de uma *crise* vivenciada no Brasil.

Este é um aspecto que merece uma investigação já que parece existir uma certa percepção de que “no começo”, isto é, nos anos iniciais do fluxo de imigração haitiana para o Brasil - a partir de 2010 - o país tinha de fato empregos e que agora o cenário mudou. Essa frustração em função da falta de oferta de empregos no Brasil é ponto comum nos dois casos.

O desemprego que preocupa Regina e Fabianne é muito frequente entre as mulheres imigrantes, bem como o exercício de atividades no plano informal. Cavalcanti (2015) aponta para a predominância dos homens em relação ao vínculo formal do mercado de trabalho afirma que

“[...] a feminização das migrações se coaduna com a feminização da pobreza e precarização das condições do trabalho feminino. Além disso, no contexto migratório, o mercado de trabalho tende a manter-se diferenciado segundo os papéis de gênero. As ocupações que tem a ver com a reprodução social, tais como: serviços de limpeza, cuidado de crianças, atenção à terceira idade, entre outros, são predominantemente realizados pelas mulheres migrantes (Boyd, 1989; Parella, 2003). Muitas dessas atividades são marcadas pela precariedade e pela ausência de um vínculo formal no mercado de trabalho” (CAVALCANTI, 2015, p.38)

Diante da dificuldade para encontrar emprego, um caminho recorrente é a busca por vagas em áreas diversas. Fabiane conta que buscou emprego em locais como lojas, restaurantes, supermercados. Quando perguntada sobre o conhecimento de direitos trabalhistas no Brasil, Fabiane não soube responder. Assim como ela, o desconhecimento sobre a legislação trabalhista é frequentemente entre os imigrantes, como alguns trabalhos têm demonstrado (FERNANDES et al, 2014, pg. 11) o que pode contribuir para que possíveis desentendimentos e injustiças no exercício de trabalho.

Cavalcanti (2015) acredita que

“os imigrantes no Brasil seguem a tônica da incorporação laboral dos imigrantes nos países com tradição de recepção de fluxos migratórios. Na sua maioria, os imigrantes contam com uma formação profissional superior, mas no momento de incorporação no mercado de trabalho descem na escala laboral e, portanto, social. Assim os imigrantes se inserem no mercado de trabalho em uma posição inferior em relação ao seu grau de especialização, sua formação acadêmica e a sua experiência laboral prévia”. (CAVALCANTI, 2015, p.39)

Para o autor, “ainda que somente haja uma lei para os “estrangeiros”, socialmente há uma hierarquização das alteridades e nacionalidades, vinculadas ao contexto geopolítico e econômico”. (CAVALCANTI, 2015, p.43) O elemento que não se pode perder de vista é que estamos falando de imigrantes, mulheres negras no mercado de trabalho brasileiro e nesse aspecto, todos esses elementos encontram-se interligados.

Ainda sobre a experiência narrada por essas mulheres e de volta ao tema das redes estabelecidas no Brasil, cabe dizer que se por vezes as instituições religiosas marcam a vida dessas imigrantes no Brasil por meio da acolhida, da orientação e do oferecimento de serviços diversos. Regina conta que durante a gravidez, recebeu o apoio de uma igreja evangélica para a realização de um chá de fraldas. Fabiane também já havia frequentado igrejas no Brasil. Numa delas, menciona que eram oferecidas atividades como balé, dança e vôlei.

Na cidade de Contagem, atividades diversas contam com a participação de organizações religiosas. A 33ª Semana do Imigrante realizada no dia 30 de junho de 2018 no Parque Ecológico de Contagem por exemplo, foi realizada por meio do Serviço Pastoral dos Migrantes e Cáritas Regional de Minas Gerais.

Quanto às relações de lazer, pode-se mencionar ainda outras atividades em que estive presente como a Festa da Bandeira do Haiti, abordada no início desse texto, e o Concurso MigraVoz. Por vezes, a dimensão do lazer é esquecida quando se abordam as condições necessárias para a vida e a integração dos imigrantes num novo contexto. No entanto, organizações como a Associação dos Haitianos em Contagem (Kore Ayisyen) têm investido em atividades culturais que mobilizam músicas, práticas e símbolos do país de origem para propiciar momentos de diversão para haitianos e haitianas como as festas já mencionadas e o futebol entre os imigrantes. O que essas organizações e a presença de tantos homens e mulheres nos indicam é portanto a necessidade de pensar a pessoa imigrante como alguém que necessita não só de trabalho, casa e alimentação, mas também de algum “alento”, de ter momentos de lazer. Esse foi o ponto de vista levantado durante minha entrevista por um representante da Associação em julho deste ano.

Quando perguntada sobre sua rotina atual em comparação à rotina no Haiti, Fabiane mencionou que costumava ficar na rua na companhia de amigos e que no Brasil, assumiu

uma rotina de estudos, permanecendo em casa. Ela menciona por outro lado, que tem o costume de sair com as irmãs e amigos aos domingos, além de já ter participado de algumas atividades na faculdade nas sextas-feiras e algumas viagens por cidades mineiras.

De certo modo, essa dimensão da solidão é marcante na trajetória de muitos imigrantes. A rotina de trabalho e/ou de estudos, por vezes dificulta ao acesso ao lazer. Por essa razão, essa é uma das dimensões que pretendo investigar melhor em futuras entrevistas.

Enfim, aborda-se brevemente as percepções em torno das relações raciais no Brasil. Apesar das dificuldades atuais, Regina pretende permanecer no Brasil e afirma que até então, não sofreu nenhum preconceito em função de sua cor ou nacionalidade.

Quando perguntada sobre como imaginava o Brasil e se houve alguma surpresa ao chegar no país, Fabiana foi enfática ao afirmar que não se surpreendeu. Apesar de considerar os brasileiros “simpáticos”, Fabiana conta que já sabia que “no Brasil tem um pouco de racismo”.

Acredita que já sofreu com o preconceito em sua faculdade, por parte de colegas de turma. Na ocasião mencionada, ela realizou um trabalho em grupo mas não teve o nome colocado no texto final. Ao descrever como é ser uma imigrante no Brasil ela afirma:

“ser imigrante e negra é ... não é só uma cruz, é duas. É duas porque você tem uma nação pra elevar ou pra provar, sei lá. Você tem você mesma e a população negra também. Pra provar também, pra provar que somos capazes, que temos capacidades, que somos inteligentes e tal, que somos iguais os brancos”.

Ao longo desse texto, apresentei as observações iniciais da pesquisa de campo em andamento. Seria um erro apresentar essas narrativas como um quadro que representa todo o universo da imigração haitiana feminina em Minas Gerais. Ainda assim, essas trajetórias têm sua própria potência narrativa e dizem a partir de seu próprio microcosmo, da experiência de mulheres haitianas em Minas Gerais.

## BIBLIOGRAFIA

BAENINGER, Rosana et al. Migrações Sul-Sul. BAENINGER, Rosana; BÓGUS, Lúcia Machado; MOREIRA, Júlia Bertino et alii, 2018.

CAVALCANTI, Leonardo. Imigração e mercado de trabalho no Brasil: características e tendências. PÉRIPILOS. Revista de Pesquisa sobre Migrações, v. 1, n. 2, 2015.

DE SÁ, Patrícia Rodrigues Costa. As redes sociais de haitianos em Belo Horizonte: análise dos laços relacionais no encaminhamento e ascensão dos migrantes no mercado de trabalho. Cadernos OBMigra-Revista Migrações Internacionais, v. 1, n. 3, 2015.

FERNANDES, D.; CASTRO, M. C. G.; RIBEIRO, C. Migração Haitiana para o Brasil: Minas Gerais como destino, a fala dos haitianos. **Belo Horizonte**, 2014. Disponível em: <<https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/2014/site/arquivos/migracao-haitiana-para-o-brasil.pdf>>

JORDÃO, Roziane da Silva. A mulher haitiana em Porto Velho, Rondônia:: imigração e gênero / Roziane da Silva Jordão. -- Porto Velho, RO, 2017. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras) - Fundação Universidade Federal de Rondônia.

SOUZA, Dimas Antônio de., DURÃES, Marilene G., JUNIOR, João Alves de S. Diagnóstico sobre Migração e Refúgio em Minas Gerais. Cooperativa de Trabalho Universidade Livre. Relatório de pesquisa, dezembro de 2017.

VILELA, Elaine Meire. Desigualdade e discriminação de imigrantes internacionais no mercado de trabalho brasileiro. Dados-Revista de Ciências Sociais, v. 54, n. 1, p. 89-129, 2011.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## HISTORY, CULTURE, CULTURES: NOTIONS RADICALLY TRANSFORMED IN FRANZ BOAS' ANTHROPOLOGY

*Margarida Maria Moura*<sup>1</sup>

Department of Anthropology  
University of São Paulo, Brazil  
mmmoura@usp.br

### HISTORY, CULTURE, CULTURES: KEY NOTIONS IN BOASIAN ANTHROPOLOGY

#### *Abstract*

The article discusses the contribution of Franz Boas to History, Culture and Cultures. It argues that his contribution constitutes a major breakthrough in anthropology. It contains not only a discussion on criteria of how Culture and Cultures should be thought about in a historical methodological perspective, but also an approximation to the discussion of language. The epistemological, methodological and ethnographic questioning brought into the treatment of these notions by Boas reveals a fieldworker and a thinker who became a percutient *chef d'école* of ethnological studies, not just for American anthropology, but for anthropology as a human science.

**Keywords:** Cultural Anthropology; Fieldwork; Methodology; Notion of Culture; Notion of History; *Geisteswissenschaften*; *Kulturwissenschaften*.

In a letter to Alfred Kroeber dated 5 August 1935, Franz Boas responds to criticism of his way of thinking about history, made by his interlocutor:

“I confess frankly that I do not understand your point of view, unless you call history only such conclusions that rest on very fragile evidence and disregard more cautious attempts at reconstructions that are not so broad.” (Boas, 1935)

For Kroeber, the distinctive element of the historical approach was not the sequence of time, although this appears whenever one deals with impulses of transformation of a

---

<sup>1</sup> The author is professor at the Anthropology Department, University of São Paulo, Brazil. In 2004, she published *Nascimento da Antropologia Cultural: A Obra de Franz Boas* [Birth of Cultural Anthropology: The Work of Franz Boas], originally her professorial thesis, the first book on Boasian anthropology to come out in Brazil. She is currently working on a research project titled “Boas and Brazil”.

culture, or of various cultures in contact with one another. For him, history was the effort of descriptive integration of a reality that should be observed, both in its integrating aspect and in terms of its processing, as change. The process in history was the nexus that gets established between phenomena dealt with in their condition as phenomena, and not something to be extracted from the phenomenon.

Kroeber stated that the historian is the one who limits her/himself to a functional analysis of ethnographic data, i.e., who not only describes unique societies, which do not allow for immediate comparison, but presents them in an interrelated whole made up of integrated parts, which may tend to permanence at times, and to change at others. For Boas, on the other hand, history is in the phenomenon. Therefore, it must be explained, rather, understood, within the phenomenon itself. History is the cultural dynamic of a society in flux, meaning in its condition of being a process, with time making itself present in a constitutive fashion.

Boas's understanding is that historical evidence can only be reached with exhaustive empirical data that permit safe reconstructions, based on facts that may be interpreted. Historical reconstruction, therefore, is a procedure that, because of the density and complexity in the data accumulated about a given reality, closes the door on other hypotheses or to another interpretation. It is for this reason that in *Kwakiutl Ethnography* (Boas, 1966), Boas described exhaustively, not worrying about establishing tendencies and, even less, the sequence of stages of this society. When thinking about the cultures of the Northwest Coast of North America as a whole, he abstained from making a synthesis that combined them or that separated them from the rest of the continent, because he did not feel sufficiently secure to make a historical analysis that interlinked those societies over a longer run. The security for such a procedure would only come about when all their socio-cultural totalities were recorded in depth, by means of systematic fieldwork, by him or by others. The data from *Kwakiutl Ethnography* were understood by Boas within the sphere of a historical interpretation, even though such data did not allow for the reconstruction of broader historical processes, for the ethnographical material he had was not enough to recover the diachrony and the transformation, or, in his words, "how things came to be as they are". He refused to attribute sequence to a picture illustrated by a specific situation without having sufficient proof, as is the case in the paragraph below:

"The variety of forms of social organization found among the tribes of the coasts of Alaska and British Columbia has given rise to extended discussion which relates to fundamental questions regarding the theory of the growth of social institutions. In the extreme north we find a purely matrilineal clan organization, while in the extreme south we find village communities with a loose family organization with bilateral descent in which, however, preference is given to paternal descent. In the central regions a mixed type is found in which descent in the female line is obtained by the transfer of privileges from a man to

his son-in-law. During the past winter I had an opportunity to study the little-known coast tribes of the central part of British Columbia. The conditions found among them throw additional light upon the *probable historical development* of the cultural life of this area.” [Emphasis added.] (Boas, 1940a: 370-1. [Originally published in 1924.] )

Hence, Boas, who had already fought against the old speculative theories, was fighting in 1936 against the new speculative theories, which might come to be based on the imposition of categories from the researcher’s culture (“our culture”) upon different cultures. In this sense, Boas was not only advocating the need to study each people’s particular history, but also to make sure that the researcher was doing this in a historicist fashion, as opposed to the presentism of certain approaches.

Boas was not hostile to the sequential question in anthropology, but in his opinion, laws of cultural development as rigid as the ones found in the *corpi* that he called science, as in the case of physics, were unsustainable in cultural and social anthropology. What he accepted was that researchers might arrive at certain characteristics common to all cultures, but that take shape in a multiplicity of forms according to the variety of particular cultures in which they manifest themselves. This shows us he was an extremely rigorous thinker when it came to the question of the comparative method. Hence his care in not enunciating general laws. It is proof that the more one has the ambition to establish sequences of a general type, the more this methodological difficulty is enhanced. Even so, in a subsequent part of the letter to Kroeber, Boas says:

“History without time sequence is no history. That processes have to be seen so far as that is humanly possible, in their entirely not isolated, is equally obvious. Is not the attempt I made to describe so far as that is humanly possible, the general tendency to socialization in a paper in the *Bastian Festschrift* just in line with your thesis? The tendency, however, is a process, a sociological, or if you choose, socio-psychological process. It is a trite statement that any science that deals not with abstract laws but with concrete phenomena as they are found in the world and that tries to understand these is necessarily a historical science, because it is dealing with changes in position in space and time and with changes in form.” (Boas, 1935.)

The main methodological question of what we might call the Boasian paradigm is summarised in a precious paragraph of the document quoted, in which Boas stated the *raison d’être* of anthropological research: firstly, to find out how a culture conditions the life of a people and how the members of the culture influence its content; secondly, to find out how a culture came to be what it is; thirdly, to what extent it would be possible to recognize tendencies of future development in the present state of the culture. Boas concentrated his intellectual effort, above all, on searching for and obtaining answers to the first two. Thus, history is, more than anything else, the history of a culture, of its present dynamic in the first place, followed by how it conducted itself from a past to a present. It is taking

the culture in its synchronic context and then asking the diachronic question straight after. In the first case, as the term — synchronic — shows, time is not suppressed, but “put in brackets”, to use a fortunate expression by the late Roberto Cardoso de Oliveira (Oliveira, 1973). The notion of totality intervenes here. Boas is the first anthropologist to draw attention to this crucial aspect of the treatment of anthropological interpretation. As noted by Lévi-Strauss:

“Faced with history, Boas begins with a proclamation of humility: “With respect to the history of the primitive peoples, everything that ethnologists have formulated is reduced to reconstructions, and it could not be otherwise.” And he gives this heroic answer to those who censured him for not having written the history of this or that aspect of a civilization to which he had devoted most of his life: “Unfortunately, we do not have at our disposal any fact that sheds any light on these developments, but, once these limitations are recognized, it becomes possible to define a method whose field of application will be indubitably restricted by the exceptionally unfavourable conditions in which the ethnologist works, but from which some results may be expected, the detailed study of the customs and of their place in the overall culture of the tribe that practices them, complemented by an inquiry that aims at their geographical partitioning among the neighbouring tribes, allows one to determine, on the one hand, the historical causes that led to their formation and, on the other, the psychic processes that made them possible.”” (Lévi-Strauss, 1973: 19-20.)

The correspondence with Kroeber late in his life (1935 was the year of his 77<sup>th</sup> birthday) expressed the complexity of Boas’s original trajectory, which began around 1887.

When George Stocking, Jr evaluated the constitution of Boas’s classical theoretical thought, he considered it of notable relevance and saw in it a founder of the intellectual field of anthropology. At the time, he was rejecting the superficial criticism of Boas made by Leslie White, which will be examined below (White, 1963). In reference to White, Stocking, Jr used the expression, “He missed the point.” (Stocking, Jr, 1982a: 227. [Originally published in 1966.]) I agree, because he minimized Boas’s role, seeing him almost exclusively as a simple field researcher, a mere ethnographer, rather than as a thinker.

If one thinks about two ways of producing the science of culture, more specifically, of producing anthropological theory, taking as an example the very paradigmatic authors of the discipline, one might firstly mention description-interpretation in continuous and combined movement. One may cite as examples of this *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* by Émile Durkheim (1912) and the article “De quelques formes primitives de classification” by Durkheim and Marcel Mauss (1903). Boas did not conduct this movement of description-interpretation in his ethnographies, in spite of producing theoretical-methodological reflections of great reach on themes of anthropology — and of his anthropology — such as race and culture, language and culture, history and

evolution, historical methods and “scientific” methods. One is dealing here with a second way of thinking, in which description may be dissociated from the interpretation of the ethnographic and theoretical questions that a certain subject contains. This second way of thinking may remove the interpretation of the data from the body of the ethnography itself, taking up again questions of interpretation and the methodological problems they bring to the fore in a higher sphere, i.e., in texts on fundamentals, meanings and ends. Hence, in his work taken as a whole, the ethnographies appear as specific description, whilst in the methodological texts, his in-depth interpretation stands out.

Boas is a good representative of the second way of thinking. His ethnography, in essence, is description, though incomparably “(...) honest, solid and methodical”, in the words of Lévi-Strauss (1973: 36). In the case of the description of the *potlatch*, written in 1895, he retains all of these characteristics and more: it is a dense description. The same occurs with the line of argument in *Primitive Art*. Actually, the whole book is of admirable density. One might also consider as an example “The winter ceremonial” of the Kwakiutl, which took up practically half of the book *Kwakiutl Ethnography*, published posthumously in 1966 on the initiative of Helen Codere. It brought together articles by Boas regarding this culture. It is also essential to mention chapter 2 of the book, titled “Technology and economic organization”, for its descriptive fecundity.

In April 1963, Leslie White published the article “The ethnography and ethnology of Franz Boas”. His purpose was to make a critical analysis of Boas’s work, evaluating its quality and relevance, as contributions to ethnographic fieldwork and to anthropological theory. He read or reviewed almost everything that Boas wrote between 1884 and 1942, which meant thousands of pages. However, he did not include the linguistics texts in his reading list, due to their high level of specialization (Boas, 1927, 1911, 1940b, 1940c). After a brief biographical note, the first part of the article dealt with Boas’s ethnography. In contrast with Robert Lowie, who always stressed Boas the thinker, White did not go beyond repeating Lowie’s first statement: “Boas must be understood, first of all, as a field worker.” (Lowie, 1937: 131.) However, Lowie was much more understanding of Boas. He went far beyond saying that Boas could be boiled down to fieldwork, as will be shown below, because he actually saw him as a thinker.

In truth, the exclusive mention of Boas’s fieldwork by White meant to obfuscate the image of the thinker. By White’s count, Boas did not spend more than 33 and a half months in total in the field, of which 29 and a half months on the Pacific North Coast (White, 1963: 10-11). In fact, among the Inuit of Baffinland alone Boas spent twelve months. (The first research trip to the Pacific North Coast, in 1897, was funded by Morris K. Jesup, hence the name Jesup North Pacific Expedition, given by Boas.)

In his essay “From physics to ethnology” (Stocking, Jr, 1982b), George Stocking, Jr demonstrates the impact of Boas’s trip to Baffinland for the development of the theories

that were to influence North American anthropology as a whole over the following years. He tried to show that when Boas conducted his fieldwork among the Inuit, he was still concerned with questions of a psycho-geographic nature. One still notices the influence of the physical sciences on the concerns and descriptions of his first monographs. A thorough understanding of his own work was to occur some time later, when he worked as curator of the Berlin Museum. His first items of work with an ideational focus about Inuit society date from this period. However, this changed with his second ethnographic project with the Kwakiutl, in which his approach became eminently ethnological.

But, when he later attributed his impetus for this excursion to the “sublime solitude of the Arctic”, he confessed his then exaggerated belief in the importance of geographic determinism. A year of his life spent among the Inuit, like an Inuit, deeply influenced the development of his philosophical and methodological points of view, leading him to want to interpret the reasons for human behaviour. Boas experienced then a double rite of passage: to adult age, since he was 24 years old at the start of the trip, and to an anthropological approach to society and culture, since over the next twelve months (1883-4) among the Inuit, a rejection of geographic determinism (that made man into a passive or almost passive product of his environment) was forged in his mind. Among the writings that resulted from this veritable rite of passage — generational and professional — there were, precisely, *Baffin-Land* (Boas, 1885), a text with which he sought to obtain a position as reader in Berlin, and *The Central Eskimo* (Boas, 1964).

Franz Boas was the first anthropologist to determinedly stress that ethnographic reports must be recorded in the language of the people studied, which implies that, as far as possible, the researcher should master the language of the culture she/he is working with. The Boasian lesson has a founding epistemological implication for the discipline. It has become part of the very substance of anthropology and of the essence of the way this discipline has taken shape, updated itself and distinguished itself from the others. But this procedure had an added consequence: permitting a common person from the people studied to rectify or even refute any imprecision or gross mistake on the researcher's part.

If, on the one hand, Boas's stay among the Kwakiutl and other groups of the Pacific North Coast did not exceed 29 and a half months, as Leslie White reminded us, on the other, it did result in the constant study of the Kwakiutl language over the course of his professional life, that is to say, of over fifty years. Boas's recognition towards the end of his life that he had not quite mastered the difficult language made him call upon a Kwakiutl man to join him at Columbia University in New York. This man was still working with him on Kwakiutl grammar at the time of his death in 1942. According to Leslie White, the texts gathered by Boas in the indigenous languages of the United States and Canada can be grouped as follows: texts and translations, 4,432 pages; myths and stories, 2,035 pages;

and more general texts, 2,425 pages. This means that Boas gathered ethnographic raw material, and recorded it bilingually, in a scale unknown until then in the field of culture, defined by him as the object of anthropology.

This attitude of Boas's regarding the bilingual recording of his texts is the first known one on the part of an anthropology field researcher. However, it is a classical procedure of humanistic culture with origins in the Renaissance, notably in relation to the Greek texts selected by Erasmus of Rotterdam, with his commentary in Latin, published by the 16<sup>th</sup> century Venice-based printer Aldus Manutius. Subsequently, these were published in bilingual versions, with the addition of modern languages like French, English or German. It was a procedure much practised in the world of European classical and humanistic studies, with which Boas was very familiar since youth, through his studies in the *Gymnasium* and university (Pacheco F<sup>o</sup>, 2003). However, one must equally see in this an indication of Boas's respect for the cultures he studied, extending to them such a sophisticated procedure.

Boas truly innovated in his intellectual field because the data gathered were backed up by a new parameter of rigour in the discipline. He thus situated cultural anthropology distinctively in relation to other disciplines such as geography, physical anthropology or psychology. He gathered data for his own work, as well as for other researchers and future generations, in the certainty that only empirical material collected with rigour would be able to supply safe generalizations at a later, theory-forming stage. In this sense, Robert Lowie did him justice when he stated: "The faithful recorder was, above all, a thinker." (Lowie, 1937: 316.) George Stocking, Jr was to enshrine Lowie's words at a later stage.

Boas gained his academic education at the universities of Kiel, Bonn and Heidelberg, where he studied physics, mathematics and geography, earning degrees between 1887 and 1891. The title of his Ph.D. thesis in Physics from the University of Kiel was *Beitrage zur Erkenntniss der Farbe des Wassers* [Contributions to the Understanding of the Colours of Water] (Boas, 1887a). This thesis is decisive to Boas's epistemological concerns, since it spelt out the problem of the differential in the sensations of the human eye regarding physical phenomena. It therefore was a study on human interaction with the outside world. This theme already denoted an atypical and original concern in the field of Physics, as it initiated, by means of a questioning of a biological origin, the question of the relationship between the observing subject and the material object of the observation. Later in his life, this would become the question of the relationship between the observing subject and the observed human subjects. He was to migrate from the biological eye, the organic eye, to the cultural eye, which is an organ educated by tradition.

This opened up a questioning of unexpected dimensions for anthropology, which included not only the question of eyesight, but also of hearing, taste, smell, touch, aesthetic

taste and other domains of life that are filtered by the cultural reality in which a specific human group is socialized.

George Stocking, Jr presents us with this fascinating passage:

“For his doctoral dissertation, Boas had performed experiments dealing with the absorption of light by different samples of distilled water. At several points the results hinged on Boas’s subjective judgement as experimenter, and he in fact complained in the dissertation of the difficulty of judging the relative intensities of two lights that differed slightly in color. In making such judgements of light stimuli, Boas was led to the problem of thresholds below which differences in stimuli produced no perceptible sensory difference and to the question of ‘just noticeable differences’ in sensory stimuli, both of which were central to Fechnerian psychophysics. (...) Though he wrote as an adherent of the ‘new philosophic discipline’ which Gustav Fechner had founded in 1860, Boas was critical of a number of its assumptions and methods. (...) On the basis of sensory experiments in which he was both subject and experimenter, Boas argued that there were *situational* factors (e.g., the mental state of the subject) which affect perception in each instance and therefore the comparability of different perceived stimuli. More fundamentally, he suggested that various differences which traditional psychophysics assumed to be *quantitative* (e.g., in the intensity of light) were in fact *qualitative*. (...) Reminiscing in 1939, Boas felt that these experiments had taught him “to recognize that there are domains of our experience in which the concepts of quantity (...) with which [as a physicist] I was accustomed to operate, are not applicable.”” [Emphasis added by Stocking, Jr.] (Stocking, Jr, 1982b: 142-3.)

Later, as a complement to this study, Boas felt the need to deepen his experimental research. This led him to investigate seawater and ice under the influence of the Arctic winter. Added to this motivation was his wish to question the geographic premises of his education, seeking to understand the relations between the environment and human society. In Baffinland, Canada, Inuit society had become the first fieldwork theme, as already stated.

When stating that Boas was a scrupulous researcher of culture because he mastered the scientific principles of physics, one is implicitly thinking of a generic physics, which, because it is an exact science, enjoys absolute objectivity — a ‘mathematizing’ objectivity (Stocking, Jr, 1982b: 136). But Boas discussed precisely the question of subjectivity, inasmuch as the organ of sight may display difference, both biologically and culturally, thus changing the perception of the outside world. One therefore sees that the objective rigor of physics itself was put up for discussion. At the end of the investigative path, instead of having an anthropology submitted to the objectivity of physics, maybe one has instead the beginnings of a physics interspersed with the problems relating to the subjectivity of the human sciences in the sense of what is cultural and historical about the human. Boas was, therefore, a rigorous anthropologist for having questioned the dominant approach in physics. (See Stocking, Jr, 1982b: 338, note 26.)

This questioning very possibly reflects the influence of Dilthey and his epistemological attempts at separating the so-called historical sciences from the positive natural sciences. In 1882, this philosopher began lecturing at the University of Berlin. References to Dilthey indicate that during Boas's stay in Berlin under Bastian's supervision, he had the opportunity to read Dilthey or go to his lectures. Durkheim, then a young teacher who had recently joined the official French educational system, took a year's leave between 1885 and 1886 to make the most of the travel prize he had won. He went to Germany to study psychology under Wundt. At this occasion, as well as the concepts of *Volkerpsychologie* that he learned with Wundt, he also became interested in the theme of the "sciences of the spirit" (*Geisteswissenschaften*), dealt with by Dilthey.

For his part, Bastian, an untiring traveller, made Boas aware of the need to prove historical connections in cultural studies. A learned man also in the field of physical anthropology, he would often exchange ideas with his former master Rudolf Virchow. A believer in the existence of uniform laws for the growth of cultures, he formulated the thesis that human cultural experience had a monotonous uniformity, in sharp contrast with the points of view on historical particularity that Boas was to defend soon after. (See Vollmann, 1975: 10-12.)

At this stage let us quote Leslie White:

"The plain fact is (...) that Boas expressly disavowed the goals and methods of interpretation of physics (as he defined them) and espoused a philosophy diametrically opposed to that of physics before he became an anthropologist. (...) In his significant and revealing article, 'The Study of Geography', Boas contrasts the philosophy and methods of Physics with those of Cosmography and Geography and aligns himself to the latter. (...) Single facts become less important to him (the physicist) as he lays stress on the general law alone. Facts are objects of importance and interest to the historian. Cosmography (...) considers every phenomenon as worthy of being studied for its own sake. Losing the sight of the single facts he (the naturalist, the physicist) sees only the beautiful order of the world. The cosmographer, on the other hand, holds to the phenomenon which is the object of his study (...) and lovingly tries to penetrate into its secrets until every feature is plain and clear." (White, 1963: 34.)

But White was unable to notice how Alexander von Humboldt's influence on Boas always made him tread a path opposed to that of traditional physics. In spite of his deep knowledge of the discipline, Boas already in his youth became close to Humboldt by means of the examples the master offered: in the observation of the world, both the general pictures of nature and particular situations must arouse our attention, our observation and our interpretation.

Boas launched the bases of his thought on two interconnected planes. Firstly, on the epistemological plane, questioning the sensations of the human eye in capturing physical phenomena, and, right after, in capturing cultural phenomena. Secondly, on the

methodological plane, questioning the options relating to the research of individuality within totality, or of totality within individuality, with regards to the way of capturing concrete cultures, aligning himself to the second way of thinking. It is within this complex spectrum of choices of the spirit that one must understand his preference for “the totality in the individuality” (Boas, 1940d: 645 [Originally published in 1887]).

In a letter to the editor of *Science* (magazine of the American Association for the Advancement of Science), dated 17 June, 1887, Boas wrote:

“The object of our science is to understand the phenomena called ethnological and anthropological, in the widest sense of the words — in their historical development and geographical distribution, and in their physiological and psychological foundation. These two branches are opposed to each other in the same way as are biology and the so-called systematic ‘organology’ or, as I have called it, in another place (*Science* IX, n. 210) when treating on the study of geography (Physical Science and Cosmography) (...) the former trying to deduce law from phenomena, the latter having for its aim a description and explanation of phenomena. I tried to show that both branches are of equal scientific value.” (Boas, 1887b.)

If, on the one hand, the Boasian conception of geographically distant cultures was not explained by different stages of cultural evolution, on the other, the similarity of aspects of social organization, such as myths, may be explained by diffusion, but, equally, by independent creation. This conception of independent creation inaugurated a type of internal conception of totality: rather than a chain of societies linked to one another in unilinear fashion, the association of societies mutually linked to one another laterally and that display an identical propensity to create. The following excerpt from *The Mind of Primitive Man* is very revealing:

“In various cultures (...) classifications may be founded on fundamentally distinct principles. A knowledge of categories under which in various cultures experience is classified will, therefore, help to an understanding of early psychological processes. In the domain of sensations (...) it has been observed that colors are classified in quite distinct groups according to their similarities, without any accompanying difference in the ability to distinguish shades of color. What we call green and blue is often combined under a term like ‘gall-color’, or yellow and green are combined into one concept which may be named ‘color or young leaves’. In the course of time we have been adding names for additional hues which in earlier times, in part also now in daily life, are not distinguished. The importance of the fact that in speech and thought the word calls forth a different picture, according to the classification of green and yellow or of green and blue as one group can hardly be exaggerated. (...) The group of ideas expressed by specific word-stems show very material differences in different languages, and do not conform by any means to the same principles of classification. To take the example of ‘water’. In Eskimo, ‘water’ is only fresh water for drinking; sea water is a different term and concept. As another example of the same kind, the words for ‘snow’ in Eskimo may be given. Here we find one word expressing ‘snow on the ground’; another one, ‘falling snow’;

a third one, 'drifting snow', a fourth one 'a snowdrift'." (Boas, 1938: 209, 210, 211. [Originally published in 1911.]

Hence, the classifications help in the understanding of the psycho-logics, i.e., the mental logics of the culture under study, and not of individual thought. In this sense, the principles of classification emerge articulated with the Boasian questionings about the cultural treatment one gives to the act of looking, of hearing. This path had already been trodden by Boas in the field of linguistics, when he showed us that it is in thought connected to language that there emerge the principles of classification relating to the ordering of the world.

It is only after considering everything that has been said that we may manifest ourselves on Boas as a thinker who was also concerned with the beginnings of cultural phenomena. The concern with the beginnings — incidentally, one difficult to satisfy — became concrete in his notion of cultural dynamic, and also in the answer to his question about how things came to be as they are. It sits next to his way of thinking in diachronic fashion of the human experience. The innovation in his thought occurred every time he introduced the discussion on the component parts and the psychology of myths, to discuss the origins afterwards:

"In order to understand history it is necessary to know not only how things are, but how they have come to be." (Boas, 1940e: 284. [Originally published in 1920.]

And to answer this second question — how things came to be as they are — it is not possible in the human sciences to adopt the conceptions of cause and effect such as they exist in chemistry, for instance. The question in anthropology is: identical causes do not necessarily lead to the same effects and identical effects do not necessarily result from the same causes. The innovative fundamentals had been launched in an article of crucial importance written in 1896, titled "The limitations of the comparative method of anthropology" (Boas, 1940f [Originally published in 1896.]), reprinted in the 1940 edition of *Race, Language and Culture*. He began the article speaking of general laws of the development of societies. Initially he extracted from this notion a utopian and projective content, which, based on the recognition of these laws, would allow for the institution of the self-control of human actions, which, in turn, would act to the benefit of all humankind. But afterwards, there took place a major turning point in his way of thinking: the different cultures do not link up with one another in linear fashion — along a line that goes from the descendant to the ascendant — but do so due to a coexistence and a co-laterality that result from the similar workings of human thought (Boas, 1940e [Originally published in 1920.]).

Studies called “comparative” by Boas — actually, evolutionist studies in their original nomenclature — were designated as such by him when they had attempted

“(…) to explain customs and ideas of remarkable similarity which are found here and there. But they pursue also the more ambitious scheme of discovering the laws and the history of the evolution of human society. The fact that many fundamental features of culture are universal, or at least occur in many isolated places, interpreted by the assumption that the same features must always have developed from the same causes, leads to the conclusion that there is one grand system according to which mankind has developed everywhere; that all the occurring variations are no more than minor details in this grand uniform evolution.” (Boas, 1940f: 275. [Originally published in 1896.]

Meanwhile, the diffusionists also did not satisfy him, as they espoused the thesis of the existence of a single source of culture, as well as the thesis of the existence of a mother-language that gave rise to all other languages. The most renowned author of this school was Elliot Smith. Diffusionism in its most extreme form attributed most of the origin of institutions to a single centre, which was ancient Egypt, from where they spread to the rest of the planet. Among the moderate diffusionists, we find W. H. Rivers. They also created the notion of cultural area, with a geographical and historical reach that did not satisfy the parameters of rigorous ethnographic research to which Boas had been devoting himself since 1883.

The methodological solution was to focus on the study of a culture for what it is, before what it came to be, assuming that every culture has a form, but also a flow, even though subject to fundamental modifications. It is the study of the inner forces of a culture. This allows one to understand the dynamic changes that thus make up the third level of Boas’s concerns, i.e., what a culture may come to be. (Boas, 1940g: 251. [Originally published in 1932.]

In the ethnological method, with regards to the appreciation of the dynamic of change, it is necessary to establish the fundamental difference between physical phenomena and cultural phenomena:

“While in natural sciences we are accustomed to consider a given number of causes and to study their effects, in historical happenings we are compelled to consider every phenomenon not only as effect but also as cause.” (Boas, 1940e: 285. [Originally published in 1920.]

Boas’s contribution to the notion of culture constituted a breakthrough in the sciences of man. The singular epistemological and methodological questioning contained in his work became equivalent to the findings of Freud, with the notion of the unconscious, and of Marx, with the notion of capital. In the words of Marshall Sahlins,

“It is fascinating that both Boas and Marx early in their intellectual lives came to exactly the same juncture. At a certain point both were compelled to refuse a

mechanistic materialism come down to them from the Enlightenment. But they chose alternate conceivable responses, in themselves not enormously different, but enough so to lead them to fatefully different enterprises. Marx had to react to the contemplative and sensualist materialism of Feuerbach, a materialism of the hypothetical individual subject passively responding to concrete reality; but Marx's reaction was also constrained by the idealism of Hegel, which had appropriated to itself the active historical subject. (...) Marx went to practice, and to the structures of reality built up from concrete and present action, in historically specified ways, of sensuous human beings. Boas took the same problem of mechanical materialism to the Eskimo, and later to the Northwest Coast, to discover the historical specification of the acting subject. Marx's choice led to historical materialism; Boas's to culture." (Sahlins, 1976: 66.)

Boas gave birth to this new matrix of questions and inaugurated, it is safe to say, a new and essentially polemical intellectual field.

Conceptually, the intellectual field was defined by Pierre Bourdieu, considering that:

"In order that the sociology of intellectual and artistic creation be assigned its proper object and at the same time its limits, the principle must be perceived and stated that the relationship between a creative artist and his work, and therefore the work itself is affected by the system of social relations within which creation as an act of communication takes place, or to be more precise, by the position of the creative artist in the structure of the intellectual field (which is itself, in part at any rate, a function of his past work and the reception it has met with). The *intellectual field*, which cannot be reduced to a simple aggregate of isolated agents or to the sum of elements merely juxtaposed, is, like a magnetic field, made up of a system of power lines. In other words, the constituting agents or systems of agents may be described as so many forces which by their existence, opposition or combination, determine its specific structure at a given moment in time." [Emphasis in the original.] (Bourdieu, 1969: 89. [Originally published in 1966.]

In this sense, Boas demarcated the field of cultural anthropology, both in the sense of the separation from the biological branch (or 'physical', as it was then called) and in the strictly speaking cultural sense, which means also 'social' in the fuller sense. He operated this passage doubly. On the one hand, he subjected the concept of race to rigorous scrutiny, in which the environment had an explanatory weight as powerful as, or even more powerful than, the genetic factor. On the other, and concomitantly, he separated this field from the field of culture. Not that he denied genetics, but, based on Lamarck, he was concerned with the influence of the environment on physical types. He therefore took sides in the old Nature vs. Nurture polemic.

As much as the notion of culture, the notion of human types had a polemical weight on Boas's work. He thought of physical anthropology as complementary to cultural anthropology, but even then, building their conceptual and thematic separation. Even though exerting mutual influence, he considered that it was an influence different from that exerted mutually between cultural anthropology and linguistics, since in the latter

case language is decisive for one to understand the categories through which a culture constructs its notions of meaning. Put differently, the cultural discipline emerged by differentiation in the face of the biological field, but this differentiation is different from the one that occurred between the cultural discipline and other fields such as linguistics, archaeology and even history. Boas came to separate the fields, as stressed by George Stocking, Jr in an important article, “Franz Boas and the culture concept in historical perspective”:

“The idea of culture, radically transformed in meaning, is the central element of this paradigm, and indeed much of the social science of the twentieth century may be seen as a working out in detail of the implications of the culture idea.” (Stocking, Jr, 1982a: 232. [Originally published in 1966.]

Let us mention some orientations that resulted from this elaboration: a) the cultural anthropology of Boas and his disciples; b) the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss; c) the interpretive anthropology of Clifford Geertz and other representatives; and d) the anthropology of Marshall Sahlins. All constitute insistent evidence of the permanence of questions elicited by the notion of culture among such diverse intellectual orientations.

Stocking, Jr continues:

“Appropriating somewhat loosely the language of Thomas Kuhn, it might be said that this change, taken as a whole, was a crucial part of the emergence of the modern social scientific ‘paradigm’ for the study of mankind.” (Stocking, Jr, 1982a: 232. [Originally published in 1966.]

The serious objections Boas raised to the anthro-geography of Friedrich Ratzel constitute another example of his critique. Having studied the discipline, he was familiar with the methods then in vogue in the field of geography. He studied under and was influenced by Ratzel, the greatest name in the field at that time. But this influence ended up being contested and made relative. He could not agree with this other set of determinist arguments. And this was owed to the fact that in Boas’s education there was a deep inheritance of Humboldt and Karl Ritter, which left in him the main methodological mark, that being a totalizing appreciation of the globe’s physical and human phenomena, as well as a very sharp sensitivity to apprehend the specific and the particular from these very phenomena. It is only as a restrictive or expansive factor of certain cultural manifestations that geographical determinism may find a reason to exist. In the words of Henry B. Collins of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution:

“In the maps accompanying *The Central Eskimo*, Boas drew heavily on information supplied by Eskimo informants for those parts of Baffin Island and

other Arctic areas which he himself had not visited. One of the most valuable features of these maps are the red, blue, and black lines indicating the routes of travel followed by the Eskimos in different seasons of the year. The seasonal movements of the Central Eskimos are essential to an understanding of the distribution, mode of life, and interrelationships of the various tribal groups. (...) In the foregoing, I have chosen to emphasize Boas' geographical explorations on Baffin Island mainly for the reason that this important aspect of his work has been largely ignored by those who have written of his accomplishments in other fields. It is understandable that Boas' anthropological colleagues should be little interested in the details of his geographical work. For to anthropologists the primary significance of Boas' year in the Arctic was that this was the crucial turning point in his career, that here on his first contact with a primitive people he made the decision to move from study of the physical sciences, in which he had been trained, to the study of man, which in the future he was so largely to shape." (Introduction to Boas, 1964: xi.)

One must consider that, upon gathering these maps, Boas demonstrated great sensitivity with regards to his position as a scientist, a geographer and physicist, accustomed to the use of the theodolite and of mathematical calculations, by accepting the Inuit sketches that did not obey European cartographical criteria, scales and other conventions. He was thoughtful in valuing this production that emerged thanks to mental representations originating in cultural criteria other than his own, and this at a time when he was not yet a fully-fledged anthropologist, when he was still making his passage from geography to ethnology.

Another field at which Boas directed criticism was economic determinism. He rebelled against the interpretation of human culture in predominantly economic terms. He did not accept the attempts by Lewis H. Morgan to associate social organization with economic conditions, as well as attempts by other authors to interpret forms of culture as mere results of economic conditions. He believed that the interrelations between the economic conditions and culture were closer than those between economic conditions and geographic conditions, but he did not accept any determinism. For example, he considered it impossible to explain complex social forms, religious ideas or artistic styles as having emerged from economic needs. Boas believed that mental attitudes of diverse orders were the true determinant of the phases of social life. For example, a social act might be facilitated or held back by favourable or adverse economic conditions, but its forms would not be thus determined by a direct relationship of cause and effect.

As Marcel Mauss so well stressed in his essay on generosity, honour and currency, quoting in detail one of the reports that Boas sent in 1898 to the sponsors of the expedition to the Northwest Coast:

"Mr. Boas has written nothing better on the potlatch than the following pages drawn from the *12<sup>th</sup> Report on the North-Western Tribes of Canada* [Boas, 1898: 54-5]: "The economic system of the Indians of the British colony is largely based

on credit, as much as that of civilized peoples. In all his undertakings the Indian trusts to the aid of his friends. He promises to pay them for this assistance at a later date. If the aid provided consists of valuable things, which are measured by the Indians in blankets, just as we measure them in money, he promises to pay back the value of the loan with interest. The Indian has no system of writing and consequently, to guarantee the transaction, the promise is made in public. To contract debts on the one hand, to pay them on the other, this constitutes the potlatch. This economic system is developed to such an extent that the capital possessed by all the individuals associated with the tribe far exceeds the quantity of available valuables that exists; in other words, the conditions are entirely analogous to that prevailing in our own society: if we desired to pay off all our debts, we would find that there was not nearly enough money, in fact, to settle them. The result of an attempt by all creditors to seek reimbursement of their loans is a disastrous panic that the community takes a long time to recover from. One must indeed understand that an Indian who invites all his friends and neighbours to a great potlatch, which apparently squanders all the profits accumulated over long years of work, has two things in view that we can only acknowledge to be wise and praiseworthy. His first purpose is to pay off his debts. This is done publicly with much ceremony, and is like a notarial act. His second purpose is to place the fruits of his labour so that he draws the greatest benefit from them for himself as well as for his children. Those who receive presents at this festival, receive them as loans that they use in ongoing enterprises, but after a few years they must be given back with interest to the donor or his heir. Thus the potlatch ends up by being considered by the Indians as a means of ensuring the wellbeing of their children, if they are left as orphans when they are young.” (Mauss, 2001: 139. [Originally published in 1923-4.]

Note that the theme of Polányi’s innovative polemic (from the 1940s) on “embedded” and “unembedded” economies had already received from Boas a stimulating and enlightened contribution in 1911:

“(…) there is no reason to call all other phases of culture a superstructure, on an economic basis, for economic conditions always act on a pre-existing culture and are themselves dependent upon other aspects of culture. It is no more justifiable to say that social structure is determined by economic forms than to claim the reverse, for a pre-existing social structure will influence economic conditions and vice-versa and no people has ever been observed that has no social structure and that is not subject to economic conditions. The claim that economic stresses preceded every other manifestation of cultural life and exerted their influences on a group without any cultural traits cannot be maintained. Cultural life is always economically conditioned and economics are always culturally conditioned. *The similarity of cultural elements regardless of race, environment and economic conditions may also be explained as a result of parallel development based on the similarity of the psychic structure of man the world over.*” [Emphasis added.] (Boas, 1938: 193. [Originally published in 1911.] See, comparatively, Mauss, 2001, and Lévi-Strauss, 1973: 82-3.)

By means of *Primitive Art*, Boasian anthropology constructed a theory of culture that operates through a comparative aesthetics. This quite possibly is one of the least explored — and, for that reason, least known — aspects of Boas’s work. It is, however, one of his most complex and original pieces. He utilizes art not just as artistic phenomenon, but

also to show the different cultures through this phenomenon. In equal measure, he is interested in demonstrating the semiological value of cultural integration.

In the anthropology of Franz Boas, the notion of history is epistemological, the notion of culture is methodological and the notion of cultures taken ethnographically is empirical and particularistic. Anthropology is historical because it takes human culture as its fundamental and privileged intellectual field. It is based in this field that it examines cultures as individual cases. Boas made the notion of history reappear in these individual cases, in a more concrete sense of particular histories:

“This is due to the character of the social sciences, particularly of anthropology, as historical sciences. It is often claimed as a characteristic of the *Geisteswissenschaften* that the center of investigation must be the individual case, and that the analysis of the many threads that enter into the individual case are the primary aims of research. The existence of generally valid laws can be ascertained only when all the independent series of happenings show common characteristics, and the validity of the law is always confined to the group that shows these common characteristics. As matter of fact, this is true not only of the *Geisteswissenschaften* but any science that deals with specific forms. The astronomer’s interest lies in the actual distribution, movements, and constitution of stars, not in generalized physical and chemical laws. The geologist is concerned with the strata and movements of the earth’s crust, and may recognize certain laws that are tied up with the recurrence of similar forms. No matter how much he may generalize, his generalizations will cling to certain specific forms. It is the same with the social sciences. The analysis of the phenomena is our prime object. Generalizations will be the more significant the closer we adhere to definite forms. The attempts to reduce all social phenomena to a closed system of laws applicable to every society and explaining its structure and history do not seem a promising undertaking.” (Boas, 1940h: 268. [Originally published in 1930.])

Hence, he went from a general region to smaller regions, from culture to cultures, from an understanding of the universal to an observation and description of cultural dynamics and, after that, returning to the understanding of the universal. In their unity, the phenomena of culture have an affective appeal that impresses the observer. They are complex phenomena, human phenomena in the widest sense, such as the linguistic phenomenon, or in the more specific sense, such as the dialect of a region in a country or a group-slang. They display themselves to the observer in necessarily interactive fashion, since they mobilize the empathetic predicates of the spirit, which go beyond meaning, such as sensitivity, and go beyond sensitivity, such as feeling.

Since these predicates would not deserve the emblem of science, Boas called them historical. The production of historical knowledge in its epistemological dimension presupposes the existence of an observer who belongs to the same human condition as the individuals observed. Equally, he/she also belongs to a culture and experiences it during the whole of his/her existence, whether it is the same as the one in which the facts take place and the historical process is observed, or not. The existing otherness, therefore,

deep down, is equal to him/her: he/she feels, judges, acts exactly as the other, whose historical existence he/she observes. On the other hand, the production of knowledge termed of the natural sciences has an epistemological location that pre-supposes a mute and distant observer, due not just to the extraordinary dimension of, say, the vegetable kingdom or outer space, but also for belonging to a condition distinct from the subjects observed. An astro-physicist is not a comet, a chemist is not H<sub>2</sub>O, otherness is of a distinct nature and there is a mutual indifference between the parties. The telescope does not change Saturn's rings. Saturn's rings may enchant the researcher, but they do not speak in his/her ears. This is why Boas stated in "History and science in anthropology: a reply":

"In 1887 I tried to define my position in regard to these subjects, giving expression to my consciousness of the diversity of their fundamental viewpoints. I aligned myself clearly with those who are motivated by the affective appeal of a phenomenon that impresses us as a unit, although its elements may be irreducible to a common cause. In other words, the problem that attracted me primarily was the intelligent understanding of a complex phenomenon. When from geography my interest was directed to ethnology, the same interest prevailed." (Boas, 1940i: 305. [Originally published in 1936.])

To understand a phenomenon, we must know not just what it is but also how it came to be what it is. The problem is historical, not in the sense of re-forging or confusing cultural anthropology with the discipline of history, but of separating science (nomothetic) and history (ideographic) on the epistemological plane and separating, on the methodological plane, history from evolution, as distinct notions. Above all, one is dealing with the separation of the *domain of the spirit* from the *domain of nature*. As for the foundations of cultural anthropology, it is necessary to return the philosophical grounding of Herder in relation to the philosophy of history. His notion of history affirms that common causes may lead to different consequences and that similar ideas do not always originate from the same preceding contexts. History is complex and made of asymmetries, lapses, discontinuities, swarming with hypotheses that may apparently be contradictory until one is able to arrive at a more convincing approximation of the truth.

The Boas-Kroeber epistolary exchange gave rise to the article "History and science in anthropology: a reply" mentioned above. In it, the polemic between the eminent master and the eminent former student reached its apogee. Writing to Kroeber, Boas says the problem is historical, not just in the sense of process, but in the systemic sense of the dynamic between the domains of culture and of cultures, and also in the epistemic sense of the internal quality of the object of analysis.

Kroeber answers:

"(...) the distinctive feature of the historical approach, in any field, not the dealing with time sequences, though that almost inevitably crops out when historical impulses are genuine and strong; but an endeavor at descriptive

integration. (...) Process in history is a nexus among phenomena treated as phenomena, not a thing to be sought out and extracted from phenomena.” (Quoted in Boas, 1940i: 305. [Originally published in 1936.]

Apparently, Boas’s position is one of adherence to the new term in vogue, “functionalism”. But in the same article, he states:

“May I remind Dr. Kroeber of one little incident that illustrates my interest in the sociological or psychological interpretation of cultures, an aspect that is now-a-days called by the new term functionalism. I had asked him to collect Arapaho traditions without regard to the “true” forms of ancient tales and customs, the discovery of which dominated, at that time, the ideas of many ethnologists. The result was a collection of stories some of which were extremely gross. This excited the wrath of Alice C. Fletcher who wanted to know only the ideal Indian, and hated what she called the “stable boy” manners of an inferior social group. Since she tried to discredit Dr. Kroeber’s work on this basis I wrote a little article on ‘The ethnological significance of esoteric doctrines’ [Boas,1902] in which I tried to show the ‘functional’ interrelation between exoteric and esoteric knowledge, and emphasized the necessity of knowing the habits of thought of the common people as expressed in story telling. Similar considerations regarding the inner structural relations between various cultural phenomena are contained in a contribution on the secret societies of the Kwakiutl in the Anniversary Volume for Adolf Bastian (1896) and from another angle in a discussion of the same subject in the reports on the Fourteenth Congress of Americanists, 1904 (published 1906); the latter more from the angle of the establishment of a pattern of cultural behavior. These I should call contributions to cultural history dealing with the ways in which the whole of an indigenous culture in its setting among neighboring cultures builds up its own fabric.” (Boas, 1940i: 306-307. [Originally published in 1936.]

There is no concession to functionalism here. What is actually being sought is an approach to the internal relations, such as that which appeared in the definition of culture in 1911. This is because a history made out of hypothetical reconstructions, diluted data and processes with only sparse connective evidence would amount to a return to the speculative anthropologies of the 19<sup>th</sup> century. Anthropology could not truly be born if it were merely a small bit of history. A cultural dynamic will always be the diachrony of internal changes, as in the text below:

“The apparent stability of primitive types of culture is due to our lack of historical perspective. They change much more slowly than our modern civilization, but wherever archeological evidence is available we do find changes in time and space. A careful investigation shows those features that are assumed as almost absolutely stable are constantly undergoing changes. Some details may remain for a long time, but the general complex of culture cannot be assumed to retain its character for a very long span of time. We see people who were agricultural become hunters, others change their mode of life in the opposite direction. People who had totemic organization give it up, while others take it over from their neighbors.” (Boas, 1940g: 253-254. [Originally published in 1932.]

\* \* \*

The work of Franz Boas is a milestone in the founding of anthropology. With Boas, anthropology inaugurated the notion of *Bildung* in fieldwork, as a frankly affectionate involvement with the human subjects being studied, and the notion of *Kultur* in the sense of the definition of the object and of the demarcation of the field of study. He did this simultaneously affirming the affective value of observation and the intellectual value of perception.

Boasian thinking draws attention to the implications of *Geschichte*, as opposed to *Historie*, in the German culture and language, at the turn of the 18<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century, helping to emphasise the dilemmatic character of an anthropology more *Kulturwissenschaft* than *Naturwissenschaft*; etymologically speaking, *Historie* more than *Geschichte*: narrative, saga, chronicle, orality — different from the written document that the professional historian privileges. He is concerned with the plurality of histories, rather than with a General History.

Boasian anthropology was born under the aegis of history, as it constituted itself in stark opposition to the scientific naturalizations of the 19<sup>th</sup> century. By constructing the object of anthropology as being culture and cultures, Boas went from the epistemological point of view of the physics model — the discipline of his Ph.D. — to a new epistemological model of a totally different character, that of anthropology. As for methodology, he transited from the biological to the historical field. The historical field privileges induction as a method for getting to know reality, which distances it from other historical approaches with a purely deductive emphasis. In short, he did this by differentiating the methods of physics from the methods of anthropology, affirming the intellectual value of perception, affirming the affective value of observation and studying the representational content of art.

Language has its own — and singular — weight in Boasian anthropology, as it is not only the speciality of the linguist, but also of the anthropologist, *ex officio*. Good ethnography always depends on a refined knowledge of the people studied in fieldwork; culture and language link up inextricably, but not without problems. Consequently, as a theoretical understanding of the field of anthropology, Boas separated the domains of race, of language and of culture, attributing to each its own semiological strength. However, this separation of fields implied an epistemological finding that the sage offered to the cultural approach, through the linguistic approach. In his article “On alternating sounds” (Boas, 1889), Boas enunciated the modern anthropological view of culture, seeing the cultural phenomenon as the imposition of conventional meanings upon the flow of experience. This clearly originates from his linguistic knowledge, since language is precisely the imposition of meanings upon sounds. Thus, one must not neglect Boas’s contribution to modern linguistics, by means of his lessons on the structure of language and of languages. These are questions that also nurture the debate, as well demonstrated by the various allusions to the master in the important work of Claude Lévi-Strauss.

## REFERENCES

- Boas, F. 1885. *Baffin-Land. Geografische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise*. Ergänzungsheft No. 80 zu "Petermanns Mitteilungen", Gotha, 1885.
- Boas, F. 1887a. *Beiträge zur Erkenntnis der Farbe des Wassers*. Ph. D. thesis, University of Kiel.
- Boas, F. 1887b. Letter to the Editor, *Science*, Vol. 9, No. 229, 17/6/1887.
- Boas, F. 1889. On alternating sounds. *American Anthropologist*, Vol. 2, No. 1, January.
- Boas, F. 1898. *12<sup>th</sup> Report on the North-Western Tribes of Canada*, British Association for the Advancement of Science, London.
- Boas, F. 1902. The ethnological significance of esoteric doctrines. *Science*, Vol. 16, No. 413, 28 November.
- Boas, F. 1911. Handbook of American Indian languages (introduction). *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Vol. 40.
- Boas, F. 1927. *Primitive Art*. Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo.
- Boas, F. 1935. Letter to Alfred Kroeber, 5/8/1935. Franz Boas Papers, American Philosophical Society, Philadelphia.
- Boas, F. 1938. *The Mind of Primitive Man*. The Macmillan Company, New York. [Originally published in 1911.]
- Boas, F. 1940a. The social organization of the tribes of the north Pacific coast. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 26, No. 3, July-Sep., 1924.]
- Boas, F. 1940b. Changes in the bodily form of descendants of immigrants. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published by the United States Immigration Commission, Government Printing Office, Washington, D.C., 1910.]
- Boas, F. 1940c. New evidence in regard to the instability of human types. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 2, No. 12, 15/12/1916.]
- Boas, F. 1940d. The study of geography. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *Science*, Vol. 9, No. 210, 1887.]
- Boas, F. 1940e. The methods of ethnology. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 22, No. 4, Oct.-Dec., 1920.]
- Boas, F. 1940f. The limitations of the comparative method of anthropology. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *Science*, Vol. 4, No. 103, 18/12/1896.]
- Boas, F. 1940g. The aims of anthropological research. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *Science*, Vol. 76, No. 1983, 30/12/1932.]
- Boas, F. 1940h. Some problems of methodology in the social sciences. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in White, L. D. (ed.), *The New Social Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1930.]

- Boas, F. 1940i. History and science in anthropology: a reply. In: Boas, F., *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York. [Originally published in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, No. 1, Jan.-Mar., 1936.]
- Boas, F. 1964. *The Central Eskimo*. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- Boas, F. 1966. *Kwakiutl Ethnography*. Edited by Helen Codere. University of Chicago Press, Chicago and London.
- Bourdieu, P. 1969. Intellectual field and creative project. *Social Science Information*. Vol. 8, No. 2. [Originally published in *Les Temps Modernes*, Vol. 22, No. 246, Nov. 1966.]
- Durkheim, E. 1912. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*. Alcan, Paris.
- Durkheim, E. & Mauss, M. 1903. De quelques formes primitives de classification. *Année Sociologique*, No. 6.
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Antropologia Estrutural*, Vol. 1, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Lowie, R. 1937. *The History of Ethnological Theory*, Rinehart and Company, New York.
- Mauss, M. 2001. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Routledge, London and New York. [1<sup>st</sup> edition in English: 1954. Originally published in *Année Sociologique*, 2<sup>nd</sup> series, 1923-4.]
- Moura, M. M. 2004. *Nascimento da Antropologia Cultural: A Obra de Franz Boas*. Hucitec, São Paulo.
- Oliveira, R. C. 1973. Personal communication.
- Pacheco Fº, C. 2003. Personal communication.
- Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. University of Chicago Press, Chicago.
- Stocking, Jr, G. W. 1982a. Franz Boas and the culture concept in historical perspective. In: *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago and London. [Originally published in *American Anthropologist*, New Series, Vol. 68, No. 4, Aug., 1966.]
- Stocking, Jr, G. W. 1982b. From physics to ethnology. In: *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- Vollmann, W. 1975. *L'Ethnologue Allemand Adolf Bastian, son Oeuvre Théorique, ses Voyages en Asie du Sud-est*. Ph.D. thesis, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- White, L. 1963. The ethnography and ethnology of Franz Boas. *Bulletin of the Texas Memorial Museum*, No. 6.

Translated from Portuguese by Leandro Moura (leandromoura@hotmail.com).

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## MULHERES MEBENGOKRÉ/KAYAPÓ: REFLEXÕES SOBRE GÊNERO DECOLONIAL E FEMINISMOS OUTROS

*Maria Alice de Oliveira Xavier*<sup>1</sup>

### *Resumo*

O debate sobre gênero e feminismo é desafiador, principalmente no contexto de mulheres indígenas, cuja imbricação de gênero e etnicidade produz interseccionalidades próprias. Este texto discute a perspectiva de gênero a partir de reflexões decoloniais, considerando o contexto das mulheres da etnia Mebengokré/Kayapó. Esse caminho resulta da reflexão de que as teóricas feministas brancas, dos países do centro, de classe média alta, que têm um lugar no mundo diverso, não podem fornecer uma base segura para discutir gênero na perspectiva das mulheres Mebengokré. O objetivo é pensar com e a partir das *nire* Mebengokré, enquanto mulheres e indígenas, sobre como elas se relacionam com sua mulheridade e seus pares homens, onde gênero é uma categoria analisada ontologicamente. Questões como a subalternidade; resistência à colonialidade de gênero; gênero na perspectiva do "mundo-aldeia"; feminismo comunitário e patriarcado de baixa intensidade são caminhos possíveis de se refletir e questionar padrões dentro do próprio feminismo que são impostos a todas as mulheres, ignorando a diversidade de modos de ser, pensar e viver que fazem de cada mulher um universo próprio a ser analisado e compreendido. A interseccionalidade de gênero e etnicidade não visa essencializar ou exotizar a mulher indígena, mas refletir sobre alteridade e diversidade a partir de um olhar desconstruído de padrões colonizadores, etnocêntricos e androcêntricos.

Palavras-chave: gênero decolonial; mulheres Mebengokré/Kayapó.

## MEBENGOKRÉ / KAYAPÓ WOMEN: REFLECTIONS ON DECOLONIAL GENDER AND OTHER FEMINISMS

### *Abstract*

The discussion on gender and feminism is challenging, especially in the context of indigenous women, whose overlapping of gender and ethnicity produces intersectionality of their own. This paper discusses the gender perspective from decolonial reflections, starting from the context of women of the Mebengokré/Kayapó ethnic group. This path results from the reflection that the white feminist theorists, from the upper-middle-class countries, who have a diverse place in the world, can not provide a secure basis for discussing gender from the perspective of Mebengokré women. The goal is to think with and from the *nire* Mebengokré, as women and indigenous, on how they relate to their "womanhood" and their male partners, where gender is

---

<sup>1</sup> Discente de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia - PPGA. Instituição: Universidade Federal do Pará. E-mail: marialice.ap@gmail.com

a category analyzed ontologically. Issues such as subalternity; resistance to gender coloniality; gender perspective from the “village-world” perspective; community feminism and low-intensity patriarchy are possible ways to reflect and question patterns within feminism that are imposed on all women, ignoring the diversity of ways of being, thinking and living that make each woman a universe to be analyzed and understood. The intersectionality of gender and ethnicity does not aim at essentializing or exoticize indigenous women, but to reflect on alterity and diversity from a deconstructed look of colonizing ethnocentric and androcentric patterns.

Keywords: decolonial gender; Mebengokré/Kayapó women.

## INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado de reflexões iniciais realizadas no âmbito da pesquisa para a dissertação do mestrado em Antropologia, do qual esta autora é discente. O contexto Mebengokré/Kayapó<sup>2</sup> foi estabelecido a partir da atuação profissional da pesquisadora com este povo durante mais de sete anos (2010-2018) como servidora da FUNAI-Fundação Nacional do Índio, aproximação esta que lhe permitiu observações, instigações e compreensões sobre as *nires* Mebengokré, em especial quanto às suas agências políticas e sociais, que são diversas e complementares às masculinas, vistas por muitos como as preponderantes no contexto sociocultural.

Refletir teoricamente sobre essas agências levou a pesquisadora a buscar nas feministas decoloniais pontos de partida para que, em diálogo com as mulheres Mebengokré, quando da realização das pesquisas de campo, sejam possíveis análises sobre as relações de gênero a partir das perspectivas êmicas do grupo, exatamente por se compreender que não se pode pensar em decolonialidade quando se estabelecem molduras teóricas sem se considerar, de fato, o contexto real, local e, principalmente, as relações estabelecidas e informadas pelas próprias interlocutoras.

Desta forma, este texto apresenta problematizações iniciais quanto às leituras de gênero realizadas até esta etapa da pesquisa, no sentido de questioná-las ou aproximá-las do contexto Mebengokré, de suas vivências e ontologias próprias, uma vez que gênero é uma categoria plural e, em interseccionalidade com a diversidade dos povos indígenas, e mesmo com as nuances internas do povo Mebengokré, não se pode pensar em molduras teóricas definidas por sujeitos outros sem questioná-las do ponto de vista das mulheres que serão as interlocutoras desta pesquisa: as *nire* Mebengokré, que também são muitas, diversas e que vivenciam relações de gênero próprias.

---

<sup>2</sup> A etnia Mebengokré/Kayapó, a etnia pertence ao tronco linguístico Jê, subgrupo Kayapó Mebengokré. Localizados no sul do Estado do Pará, num território vasto que contempla quatro terras indígenas – Badjunkore, Kayapó, Las Casas e Mekrangnotire - atualmente, a população desta área é de, aproximadamente, 5.720 pessoas, vivendo em 33 aldeias, localizadas às margens do Rio Xingu e seus afluentes, bem como em áreas de cerrado. O território é totalmente demarcado e sofre ameaças de atividades ilícitas de extração de minério e madeira. As principais atividades econômicas e de subsistência, bem como fontes de renda gerais são a agricultura familiar de subsistência, caça e pesca, extrativismo (castanha, cumaru, açaí, etc.), venda de artefatos da cultura material, empregos formais (educação e saúde) e benefícios sociais (Bolsa Família, aposentadoria e Auxílio Maternidade).

## 1 MULHERES INDÍGENAS - REFLEXÕES SOBRE GÊNERO DECOLONIAL E NÃO BRANCO

O debate sobre gênero e feminismo se faz necessário em toda pesquisa que direcione seu olhar para mulheres. Gênero se apresenta como uma categoria de análise importante para compreender o lugar dessas mulheres no mundo, suas subjetividades e os processos que implicam em sua relação com o mundo social em que vivem. Este é um caminho que inclui muitos debates e temas correlatos, mas que se faz extremamente necessário para se compreender quem são as mulheres presentes na pesquisa, que imbricações suas relações de gênero produzem para sua socialidade, participação política, econômica, quais são suas demandas, sua forma de ser e estar no seu mundo, visto que “as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida sócia” (Segato, R. L. 2012).

Este já é um desafio enorme para se pensar enquanto sujeito autorreflexivo, uma vez que na condição de mulher amazônica, divorciada, pesquisadora e futura antropóloga não haveria respostas simples para nenhuma das questões acima colocadas. Se ver e se pensar num mundo androcêntrico, patriarcal, machista e violento é dolorido, assim como dói ser levada a pensar sobre estas e tantas outras questões.

Maior ainda é o desafio de se pensar gênero no contexto de mulheres indígenas, cuja imbricação de gênero e etnicidade produz nuances próprias, dificilmente alcançadas por uma mulher não indígena, por maior afetação e reflexividade que se possa buscar. São subjetividades e sistemas de valores outros, são trajetórias e experiências vividas que constituem mulheres tão diversas que somente a partilha de narrativas pode aproximar. E eis que é esse o desafio que esta pesquisa me impõe.

No início da minha atuação profissional com o povo Mebengokré/Kayapó, das primeiras palavras que aprendi, *menire* (mulher), *nire* ou ainda *nira*, suas flexões mais comuns, estavam entre elas, seja porque eu era chamada assim, seja porque os outros identificavam as mulheres indígenas com esse termo. Nos primeiros contatos com elas, o vestido uniforme, que só varia em estampas, foi a primeira característica que me chamou a atenção. Todas elas, com raríssimas exceções, vestiam o mesmo modelo, que era visto por mim como um uniforme de fato, que uniformizava-as no meu olhar que não notava, a princípio, suas individualidades. A segunda observação imediata e que se confirmou no decorrer dos dias é quanto ao fato de que praticamente nenhuma *nire* conversa com não indígenas em português, o que tem dois reflexos diretos: elas quase nunca dialogam com não indígenas e, automaticamente, este contato, quando se dá, é por meio de um homem Mebengokré que atua como intérprete.

Na minha rasa concepção inicial, o “vestido uniforme” e a barreira “imposta” da língua (provavelmente, eu pensava) tornavam, a meu ver, essas mulheres submissas ao homem,

que, em contraposição, vestia-se com roupas não indígenas (seguindo as tendências da moda) e tinha liberdade para interagir com quem quisesse. Eu as via como um elemento tradicional em comparação aos homens que tinham um visual contemporâneo.

As *nire* dificilmente estavam sozinhas, na verdade sempre estão acompanhadas de seu marido ou um homem próximo e, principalmente, quase sempre havia uma criança aos seus cuidados, ou algo a carregar. Esses elementos complementavam, em minha mente, um quadro doméstico e que reforçava a ideia de submissão e secundarismo em que eu as classificava. Além disso, nos primeiros momentos políticos em que pude estar presente (reuniões institucionais e aldeias visitadas nos primeiros meses), elas pouco ou nunca estavam, o que também reforçava esse estereótipo subalternizado que eu criava sobre elas. Mas uma mudança de contexto e uma visão mais experiente me deram um primeiro sinal de que meu quadro era precoce e superficial demais.

Menos de três meses depois da minha chegada, pude participar da inauguração de uma sede da FUNAI em São Félix do Xingu. Muito depois fui saber que aquela inauguração era resultado de luta e articulação das lideranças das aldeias da região do rio Xingu, que negociaram insistentemente com a presidência da FUNAI por um espaço institucional mais próximo de suas casas e necessidades. A inauguração contou com a presença do presidente da FUNAI da época, o que tornou o evento ainda mais importante. Dezenas de indígenas vieram participar da festa e lá estavam elas, as *nire*, de uma forma que ainda não tinha visto.

Preparadas para as apresentações das danças típicas, elas estavam pintadas e adornadas, no lugar do vestido diário usavam somente uma calcinha e demonstravam a alegria que as festas comemorativas sempre despertam. Suas pinturas e sua seminudez devolviam a elas a individualidade e a identidade que os vestidos, na minha concepção, roubavam delas. Seu canto agudo e forte me mostrava que elas tinham uma voz. E diante do presidente da FUNAI, o *benhadjuire toti* (chefe maior, chefe forte), algumas mulheres discursaram com uma oratória firme, apontando demandas de suas comunidades com propriedade e força, que era sentida mesmo que não entendêssemos o que falavam e que contrastava com a suavidade com que o tradutor apresentava.

Sim, elas falavam, questionavam, discursavam. Foi uma descoberta surpreendente e que marcou aquele dia mais que qualquer coisa, deixando em segundo plano a emoção que o canto forte dos guerreiros causou a mim e a todos. Tão surpresa fiquei que partilhei minhas descobertas de gênero com minha única colega mulher e juntas fomos buscar mais informações sobre essas mulheres surpreendentes com uma servidora da FUNAI que acompanhava o presidente e tinha mais anos de instituição. O que ela nos respondeu também me marcou profundamente e abriu meus olhos para um universo mais amplo que a ideia de submissão e secundarismo inicial me possibilitariam: “as mulheres Kayapó

não são bobas não, elas participam de tudo, só que de uma forma diferente dos homens. Enquanto eles gritam e fazem discurso, elas participam das decisões nas suas casas, na verdade são elas que decidem, porque o homem só faz o que elas querem”.

Aí estavam novas mulheres para mim. Aí estava a realidade que meus olhos ignorantes, etnocêntricos e androcêntricos (por tomar os modos de agência masculina Mebengokré como padrão) não haviam me permitido ver nesse início: as *nire* não são uma massa uniforme como o vestido me fazia pensar. Elas tinham seu espaço de vez e voz, ainda que fossem em contextos diferenciados e de formas diversas das dos homens que eu via desde o começo.

A partir desse momento passei a observar com mais cuidado todas as *nire*. A barreira da língua, que não sei falar, sem dúvida me permitiu apenas observar e ter acesso a informações por meio dos homens e de outras mulheres não indígenas - enfermeiras e técnicas de enfermagem, professoras - e é esse exercício que tenho feito desde então, em todos os contextos possíveis.

Como é possível deduzir, minhas primeiras impressões sobre as *nire* Mebengokré continham visões estigmatizadas, permeadas de etnocentrismo, superficiais e resultantes das minhas concepções sobre gênero e sobre ser mulher, não a partir das categorias Mebengokré, mas sobre as minhas próprias, que também me foram impostas em grande parte. Foi necessário tempo, mais conhecimento sobre elas, acesso a outros referenciais teóricos e muita reflexividade para que eu possa vir a pensar hoje, minimamente, na desconstrução desse olhar androcêntrico e etnocêntrico.

Essa desconstrução se iniciou com a sentença de que as *nire* Mebengokré são outras mulheres. Essa constatação de alteridade pode parecer banal, mas é o ponto de partida fundamental para a caminhada que pretendo. Ver essas mulheres como outras estabelece uma individualidade que nunca será alcançada por mim, visto que apenas poderei visibilizá-la a partir de suas narrativas e do diálogo estabelecido. Minha experiência enquanto mulher é diversa das experiências das *nire* Mebengokré e eu só poderei conhecê-las ouvindo-as, me interessando por suas trajetórias e apresentando as mesmas em minha pesquisa. E no que isso implicou teoricamente?

A conclusão inicial foi de que as teóricas feministas brancas, dos países do centro, de classe média alta, que debatem demandas resultantes de suas trajetórias e de seu lugar no mundo não poderiam me fornecer uma base segura para pensar gênero na perspectiva Mebengokré. A disparidade é enorme e me obrigaria a encaixar as *nire* em categorias de gênero e de feminismo que, provavelmente, não correspondem às suas subjetividades e valores. Nesse sentido, a perspectiva decolonial me foi sugerida na orientação.

Mas o que seria esse feminismo decolonial? O que significa pensar gênero numa perspectiva decolonial? As leituras sugeridas me farão entender quem é a *nire* Mebengokré?

Encontrarei as respostas que me possibilitarão analisar as relações de gênero no contexto Mebengokré? Não estarei eu essencializando estas mulheres indígenas na medida em que estabeleço tais barreiras de distintividade? São respostas que o decolonialismo não possui, visto que essa perspectiva busca exatamente desconstruir respostas prontas, mas sim propõe construí-las no decorrer da caminhada, dialogicamente com os sujeitos que se irá conhecer e a partir de suas trajetórias, narrativas, sistemas de valores e subjetividades, pensar em possibilidades de construção de um conhecimento produzido com e para esses sujeitos.

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. (...) Deve incluir “aprender” sobre povos. Além disso, o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela. (...) Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (LUGONES, M. 2014, p. 940-941).

Deste modo, as leituras decoloniais já realizadas e todas as outras que ainda pretendo concluir me abriram um caminho de desconstrução e reconstrução constante, que só pode ser pensado a partir da interação com as mulheres Mebengokré e de suas concepções de mundo, de seus discursos, de suas práticas e de suas relações com o outro.

Nesse sentido, é fundamental pensar que gênero também é um conceito colonizador, visto que envolve elementos, padrões e modos de ser e pensar que estão permeados pela colonialidade, que está presente e é constitutiva do sujeito moderno. Isso no contexto não indígena do qual minha fala parte, uma vez que gênero é uma categoria pensada e produzida por uma academia positivista e branca, na qual eu também me vejo incluída, bem como “quando essa colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes” (Segato, R. L. 2012). Esse perigo a que Segato se refere contempla a presença de uma pesquisadora pretendendo discutir gênero no universo indígena, de modo que é fundamental pensar nesse gênero como uma categoria externa ao grupo, que possibilita aproximações e perspectivas de se pensar sobre, porém a partir das categorias êmicas Mebengokré.

Essa desconstrução epistemológica também faz parte da crítica decolonial, uma vez que tais categorias também constituem um aprisionamento ideológico e subjetivo que é construído, muitas vezes veladamente, por estruturas colonizadoras e patriarcais, as quais continuamos reproduzindo e favorecendo. Assim, é imperativo se pensar em uma epistemologia da decolonialidade, de modo a se construir uma epistemologia a partir de

cada realidade, se afastando de referências prontas que não dizem nada ou dizem muito pouco sobre as mulheres Mebengokré, falando mais sobre mulheres outras.

Meu objetivo inicial, então, é tentar compreender, a partir da relação que vou estabelecer com as *nire* Mebengokré, como elas se veem e se constituem como mulheres, que elementos no seu modo de falar, pensar e viver são permeados por sua subjetividade em ser mulher e como essas subjetividades se relacionam com os outros sujeitos de seu grupo. Abu-Lughod apresenta essa possibilidade concreta de um feminismo local a partir das discussões de gênero no Oriente Próximo, onde “(...) Los investigadores han pretendido especificar, particularizar y basar en la práctica el lugar, la clase y el tempo las experiencias de las mujeres y las dinámicas del género. Incluso cuando establecen comparaciones, lo hacen con un profundo respeto hacia las especificidades históricas, regionales y económico-políticas” (Abu-Lughod, L. 2002, p. 50).

Somente a partir de uma perspectiva local, específica e própria dessas mulheres Mebengokré é que se pode pensar em gênero como uma categoria decolonial. O referencial precisa ser pensado com e pelas *nire* Mebengokré, enquanto mulheres e indígenas, sobre como elas se relacionam com sua mulheridade<sup>3</sup> e seus pares homens. Nesse sentido, cabe pensar as relações de gênero ontologicamente, de forma dual e não binária, no sentido de compreender que em contextos indígenas o homem não é o inimigo ou o outro que deve ser enfrentado, mas sim o membro do mesmo grupo, que constitui a coletividade da qual essa mulher indígena também faz parte.

Segato (2012) aponta para o erro da maioria das políticas de gênero que são levadas para contextos indígenas exatamente por tentarem individualizar sujeitos em sociedades duais, postura esta resultante exatamente das concepções eurocêntricas de gênero e suas relações. Ela critica tais políticas que são baseadas em equidade de gênero, mas que individualizam o foco, em detrimento de pensar esta promoção da igualdade a partir de coletivos de mulheres e de homens. Além disso, também critica a transversalidade que é produzida por esse mesmo viés eurocêntrico na tentativa de abolir a hierarquia suposta entre público/universal e doméstico/particular, sendo este último entendido como de presença da mulher. A autora adverte que “no mundo-aldeia, ainda que mais prestigiosa, a esfera do político não é universal, mas, como a doméstico, uma das parciais. Ambas são entendidas como ontologicamente completas. Por essa razão, a estratégia da transversalização não é outra coisa que um eufemismo para nomear a inferiorização e parcialização colonial / moderna de tudo quanto interessa às mulheres”.

<sup>3</sup> O termo será utilizado neste texto no sentido de contraposição à feminilidade, que remete ao essencialismo estigmatizante em que características femininas são utilizadas por posições androcêntricas (fragilidade, emotividade, inferioridade, entre outros). Mulheridade se refere à autoidentificação como ser mulher, com experiências, trajetórias, corporalidades e mobilizações no sentido de uma vivência e socialidade enquanto mulher. Autoras diversas utilizam este termo, mas até o momento da pesquisa não foi possível localizar um conceito com bases antropológicas que pudessem endossar a compreensão da pesquisadora sobre o termo.

O destaque para a imbricação de gênero e etnicidade não visa essencializar a mulher indígena, exotiza-la e justificar as questões aqui trazidas unicamente por uma essência própria, mas, sim, refletir que estas categorias determinam um olhar diverso sobre si e sobre o mundo, imprimem diferenças salutaras nas relações de alteridade e só poderão ser percebidas e sentidas com esse olhar desconstruído de padrões colonizadores e etnocêntricos a que essa pesquisa se propõe.

Essa interseccionalidade entre gênero e etnicidade é fundante, pois determina um olhar teórico e metodológico diverso à pesquisa, bem como

Admitido el hecho que no se pueden agrupar a todas las mujeres en un solo grupo homogéneo debido a las diferencias de raza, clase, etnicidad, identidad sexual y experiencia individual, fue necesario encontrar en las teorías feministas estadounidenses otras respuestas que ofreciesen las mismas oportunidades a todas las mujeres. Las raíces de la interseccionalidad se encuentran en la deconstrucción que intenta desmontar la idea de una oposición binaria de diferentes categorías; como por ejemplo, lo masculino o lo femenino, que los teóricos de la deconstrucción denominan “oposición de manera ficticia”. (Todd y Fisher 1988, 5-6). Sin embargo, esta noción de las discontinuidades o diferencias internas no resultó suficiente para estudiar las diferencias simultáneas y de ahí es donde nace la idea de una intersección en la que se crucen las características presentes en una misma persona al mismo tiempo. Cuando a esto se añade la experiencia personal, se hace evidente la necesidad de dar una respuesta que tenga en cuenta la variedad de factores que afectan a la situación individual de cada persona. (VUORISALO-TIITINEN, S. 2011, p. 71-72).

Vuorisalo-Tiitinen reitera a importância da especificidade, o que ela chama de experiência pessoal, para que se possa pensar gênero e interseccionalidade, visto que as mulheres são plurais e permeadas por todas essas intersecções, que por sua vez permeiam todas as suas relações. Além disso, exige que se perceba as especificidades de cada mulher, uma vez que “lo esencial de la interseccionalidad es el “descentrarse” del sujeto normativo del feminismo” (Idem, p. 74), de modo que a normatividade não comporta e nem contribui para compreender as mulheres Mebengokré e suas relações de gênero.

Voltando ao feminismo local, este exige uma relação estreita, direta e próxima da pesquisadora com essas mulheres e seu grupo. Vai além de uma observação participante, de uma prática dialógica, de uma presença perene em campo. A feminista Trinh T. Minh-há traz uma contribuição valiosa com a noção de “falar de perto”, no sentido de estabelecer uma relação próxima com os sujeitos, não para falar sobre eles, como aponta Sklair:

(...) para Trinh, a prática de “falar sobre” (speak about) vem carregada de profundas camadas de pressupostos, implicações e jogos/demonstrações de poder: “o ‘falar sobre’ somente compartilha da conservação de sistemas de oposição binária (sujeito/objeto; Eu/Ele; Nós/Eles) de que depende o conhecimento territorializado, assegurando uma posição de dominação para aquele que fala” (Trinh 1991: 12). Evitar a reprodução das relações de poder epistemológicas, ela argumenta, implica abrir mão da tradição antropológica de falar sobre, e passar a “falar perto” (speak nearby). (Sklair, J. 2006, p. 134).

Esse “falar de perto” é basilar no sentido da construção de uma pesquisa dialógica, que ouve e visibiliza as falas dos interlocutores em sua produção. Minha pesquisa se pretende nesse sentido, falar de perto e questionar essa colonialidade do saber que se estabelece como uma armadilha epistemológica, principalmente quando se trata de pesquisar sujeitos invisibilizados no contexto acadêmico, social e político, visto que a autoridade etnográfica, nesses casos, é sempre deslocada para o pesquisador, que fala sobre os sujeitos. Desta forma, são basilares as críticas trazidas por Trinh, que

(...) problematiza os espectros colonialistas na produção de conhecimentos, seja artísticos, seja científico/acadêmicos, propondo assim “falar de perto ao invés de falar sobre” (*talking nearby instead of talking about*) determinado contexto de interação, seja para a produção de um filme documentário, em criações visuais, seja numa crítica epistemológica à antropologia, no contexto de encontros etnográficos e em suas resultantes etnografias. Ao trabalhar com formas de linguagem indireta, ‘falar de perto’ sugere que não se ‘objetifique’, que não se aponte para um ‘objeto’ como se ele estivesse distante do sujeito falante, daquelx que cria uma narrativa, ou mesmo que se esteja ‘longínquo’ nos termos dos lugares de fala nos quais essas narrativas são engendradas. Seriam assim tipos de narrativas ou falas que refletem sobre as condições de sua produção, chegando-se de seu objeto de reflexão de maneira bastante próxima, sem que essa proximidade, no entanto, tome ou clame o lugar do próprio objeto de investigação, criando, ao mesmo tempo, uma forma de narrativa vívida e não mera ilustração de um outro processo (também vívido) de interação social e criação artística. (FERREIRA, G. B. 2017, p. 03).

Falar de perto remete necessariamente à questão levantada por Spivak, que questiona se sujeitos subalternizados pelo colonialismo têm condições (objetivas e subjetivas) de falar por si. É realmente perturbadora a sentença de que não há essa possibilidade, uma vez que esta pesquisa vem se propondo exatamente a ouvir e visibilizar essas falas. Spivak critica o papel do “intelectual do Primeiro Mundo que se mascara como um não representante ausente que deixa os oprimidos falarem por si mesmos” (Spivak, G. 2014, p. 79) e passo a me questionar se esse “falar por si” será mascarado em minha pesquisa. São questionamentos profundos que reforçam a necessidade da reflexão sobre a prática antropológica e ainda mais no meu caso, cuja prática também é permeada pela atuação no órgão indigenista oficial.

Ao mesmo tempo em que Spivak problematiza essa questão da fala do subalterno, ela aponta que “é no interesse de tais precauções que Derrida não invoca que se “deixe o(s) outro(s) falar por si mesmo(s)”, mas, ao invés, faz um “apelo” ou “chamado” ao “quase-outro” (*tout-autre* em oposição a um outro autoconsolidado), para “tornar *delirante* aquela voz interior que é a voz do outro em nós” (Idem, p. 83). Nesse sentido, ainda é relevante falar de perto, para que a voz das mulheres Mebengokré ecoem em meu interior e possam ser visibilizadas na pesquisa.

Por outro lado, é importante problematizar, também, que a categoria subalterno, segundo Spivak, diz respeito aos sujeitos colonizados do Terceiro Mundo, estabelecendo

uma relação estreita com fatores sociais e econômicos para determinar essa relação subalternizante. Ballestrin contribui

Provisoriamente, gostaríamos de sugerir que a ideia de feminismos subalternos pode agregar diferentes movimentos de mulheres feministas acadêmicas ou não: feminismo pós-colonial, feminismo terceiro-mundista, feminismo negro, feminismo indígena, feminismo comunitário, feminismo mestiço, feminismo latino-americano, feminismo africano, feminismo islâmico, feminismo do Sul, feminismo decolonial, feminismo fronteiriço, feminismo transcultural etc. Em geral, esse amplo espectro de caracterizações está relacionado com marcações geopolíticas, étnico-raciais e culturais. Tal como trabalhado no impactante ensaio de Chandra Mohanty em 1984, o feminismo terceiro-mundista ou pós-colonial questionou o caráter “colonial” do discurso feminista ocidental ao criar representações estereotipadas da “mulher do terceiro-mundo” muito distantes das ideias de agência, liberação, emancipação e autonomia. (BALLESTRIN, L. M. A. 2017, p. 1040).

As críticas de Spivak à formação ideológica imperialista dos pesquisadores e a influência dessa formação na produção científica são fundantes para todos que escrevem sobre grupos sociais que se localizam às margens das sociedades centrais. Além disso, Spivak problematiza a possibilidade de uma consciência da subalternidade e, no caso das mulheres, que essa consciência seria ainda mais difícil de ser alcançada, dadas as construções ideológicas do imperialismo e do androcentrismo existente.

Entretanto, no que se refere ao povo Mebengokré esta categoria “subalterno” pode ser questionada, no sentido de que suas bases - colonialismo, imperialismo, divisão global do trabalho - não se aplicam aos modos de viver e pensar da ontologia Mebengokré. Ainda que sejam possíveis aproximações, dado o histórico das relações com o Estado e outros agentes, a categoria subalterno, tal como se apresenta no texto de Spivak, se relacionando aos sujeitos do Terceiro Mundo, se distancia do contexto situacional Mebengokré. Além disso, como Ballestrin aponta ao final de sua fala, as *nire* Mebengokré não podem ser categorizadas genericamente como “mulheres do Terceiro Mundo”, visto que o diacrítico da etnicidade faz toda a diferença em sua constituição como mulher, pois a identidade étnica vai estar sempre permeando todas as suas relações. De todo modo, considerando sua própria afirmação de que “o Sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (Spivak. G, 2014, p. 57), há reflexões que são bastante relevantes e serão abordadas neste a pesquisa em diferentes momentos.

Ainda sobre essa ontologia própria Mebengokré, Lugones contribui com a discussão trazendo a possibilidade de resistência a essa colonialidade:

Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo/espacos e cosmologias vividas

constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade. (LUGONES, M. 2014, p. 949).

Muitos desses elementos de resistência à colonialidade de gênero que Lugones aponta fazem parte do cotidiano das mulheres Mebengokré: a vida em comunidade; a partilha de saberes e vivências; a produção do cotidiano pelas próprias *nire*, com um modo de ser próprio e pautado na sua cosmologia e ontologia. Nesse sentido, é possível pensar que no trabalho de campo as mulheres Mebengokré poderão nos dizer muito sobre gênero e feminismo numa perspectiva decolonial, daí a necessidade de falar de perto, de ouvi-las não considerando-as subalternas, mas como detentoras de saberes e práticas que reforcem sua mulheridade e forma própria de ser e estar no mundo.

Essa aproximação ontológica se comunica também com a concepção de feminismo comunitário, um movimento de mulheres indígenas latinas que questiona o feminismo branco e aporta suas demandas enquanto mulheres e enquanto membros de uma comunidade ou mesmo de uma humanidade. É uma visão mais ampla de militância, porque contempla questões relativas à sua mulheridade, mas também ao seu próprio povo:

El feminismo comunitario fue creado por mujeres aymaras bolivianas de “Mujeres Creando Comunidad” y mujeres xinkas de la “Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán”, Guatemala. Tiene el objetivo de decolonizar el feminismo, cuestionando la representación del sujeto feminista dentro de las teorías y praxis feministas, como la mujer blanca, de clase media y heterosexual. Ellas identifican al patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Lorena CABNAL, 2010). Como una propuesta contestataria al patriarcado, acudieron al paradigma ancestral de los pueblos indígenas a los que pertenecen, lo cual les permitió retomar algunos elementos que se convirtieron en demandas políticas, por ejemplo: convivir, respeto a la tierra, auto sostenimiento económico y reciprocidad. Sin embargo, reconocieron como parte intrínseca de los paradigmas prehispánicos la existencia de un patriarcado originario ancestral, que sería un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres indígenas. (RUBIO, A. G. R. et. al. 2017, p. 1079).

Segato também contribui para uma concepção ontológica de relações de gênero, de modo a reforçar que estas sempre estarão imbricadas no povo, nas dualidades e no universal que seu grupo constitui. Nesse sentido, ela analisa tais relações dentro da perspectiva ontológica indígena e apontando o conceito de “patriarcado de baixa

intensidade<sup>4</sup>”, para explicar as relações de gênero resultantes do universo doméstico que contempla a mulheridade indígena na maioria dos povos, inclusive do povo Mebengokré. Essa compreensão aponta para um processo dialético em que a mulher indígena ao mesmo tempo que está em posição hierarquicamente inferior, na perspectiva dual, também tem agência transformadora, o que promove um equilíbrio dessa ontologia, mas, ainda assim, configura esse patriarcado, mesmo que de baixa intensidade.

Ao compreender isto, entendemos que no mundo-aldeia, o doméstico é um espaço ontológica e politicamente completo com sua política própria, com suas associações próprias, hierarquicamente inferior ao público, mas com capacidade de autodefesa e de autotransformação. Poderíamos dizer que a relação de gênero neste mundo configura um patriarcado de baixa intensidade, se comparado com as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna. (SEGATO, R. L. 2012).

Paredes reforça essa dualidade como fundante das relações de gênero nessa visão coletiva ou comunitária em que as mulheres indígenas vivem, ao afirmar que “las mujeres somos la mitad de cada Pueblo”, destacando que ser metade representa o reconhecimento de sua existência e importância dentro de contextos patriarcais, que ora isolam a mulher às margens, ora considera-as um problema, ou ainda nem as considera. Ela denuncia que “todas estas son formas de encubrimiento de las mujeres; se maneja el lenguaje como si las mujeres fuéramos un sector entre tantos sectores, un tema entre tantos temas, un problema entre tantos problemas; es decir, una minoría sin mucha importancia, que siempre puede esperar, pues hay cosas más importantes que hacen a la mayoría” (Paredes, J. 2008, p. 01).

Visibilizar estas mulheres indígenas é um dos objetivos fundantes desta pesquisa e, nesse sentido, é importante, também, destacar as *nire* Mebengokré em todo o processo histórico e político do grupo, uma vez que poucas produções científicas sobre o povo Mebengokré possibilitaram esse destaque e, ainda assim, o fizeram de forma superficial. A perspectiva decolonial também questiona essa produção histórica linear, eurocêntrica, que protagoniza os grupos dominantes e, na discussão em tela, largamente beneficia os homens. Lander esclarece as bases dessas produções:

Esta é uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é ainda mais que isso. Este metarrelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de

---

<sup>4</sup> A autora aponta este conceito como uma das três vertentes das discussões feministas e de gênero resultantes de uma ótica crítica à colonial/modernidade. As demais seriam o feminismo eurocêntrico e a inexistência da categoria gênero no mundo pré-colonial. O patriarcado de baixa intensidade “identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental” (SEGATO, R. L. 2012).

povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma normal do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. (LANDER, E. 2005, p. 13).

Promover fraturas e fissuras nessa linearidade histórica construída não só pelo colonizador, mas por homens, de modo a ver essa história a partir do olhar dessas mulheres Mebengokré é um tema fundante desta pesquisa. Spivak denuncia essa invisibilidade afirmando que “a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak, G. 2014, p. 66-67).

No levantamento histórico componente da pesquisa de dissertação, foi possível confirmar que a única mulher que é destacada nas produções consultadas é Tuire Kayapó, ao passo que os homens aparecem sempre em relevo, seja como caciques, como lideranças ou nos momentos de ação. Na pesquisa de campo este tema terá destaque, com a entrevista de mulheres mais velhas, que detenham essa memória sobre a história Mebengokré a partir de sua visão de *nire*, no sentido de romper com essa linearidade histórica masculina e visibilizar as mulheres que, de diversas formas, estiveram presentes nessa historicidade.

Outra reflexão que o decolonialismo aponta é para a necessidade de descobrir os outros invisibilizados, especialmente aqueles que foram construídos pelo colonialismo e ainda o são pela colonialidade como subalternos, marginais, periféricos. Aí sem dúvida se incluem os povos indígenas, e na intersecção acima debatida, as mulheres indígenas mais especificamente. Dentro do feminismo e do próprio movimento indígena elas são deslocadas do centro, vistas como um “outro secundário”, generalizadas em categorias, demandas e problematizações. A própria expressão “mulheres indígenas” é generificante: são mais de 300 etnias só no Brasil<sup>5</sup>, que falam 274 línguas diversas e têm práticas sociais, políticas, cosmológicas e socialidades ainda mais distintas. Seus processos históricos e trajetórias individuais conferem a cada mulher uma singularidade própria, que não pode ser encaixada em uma categoria genérica.

Nesse sentido, esta pesquisa, desde sua concepção, visa conhecer e ouvir quantas mulheres Mebengokré forem possíveis, para que assim se possa ter de fato uma discussão polifônica a mais ampla possível. As *nire* Mebengokré são diversas: *cacicas*, professoras, merendeiras, mulheres de guerreiros, funcionárias públicas, casadas, solteiras, mães ou

<sup>5</sup> Dados obtidos no site do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, referente ao censo realizado no ano de 2010.

tantas outras categorias ainda desconhecidas por esta pesquisa. Alcançar o número máximo dessas mulheres tornará a pesquisa não só mais rica e plural, mas significativamente mais próxima do que a decolonialidade de gênero aponta, que é o respeito às especificidades de cada mulher.

Segato também contribui com uma ponderação fundamental e basilar deste trabalho, no sentido de que falar sobre gênero com povos indígenas não significa uma busca por equiparação, por libertação ou por formação de uma consciência política e militante sobre os papéis de ser homem ou ser mulher. Como diversas vezes já abordado, as demandas dos feminismos outros não necessariamente são as questões que serão apontadas pelas mulheres indígenas, que não se veem necessariamente como subalternas, mulheres do terceiro mundo ou vítimas que precisam ser salvas ou resgatadas de um universo opressor. Segato aponta que as distintividades nas relações de gênero em povos indígenas não constitui necessariamente um problema, ainda que haja problemáticas a serem percebidas, como a própria violência contra as mulheres indígenas.

De modo distinto do “diferentes, porém iguais” da fórmula do ativismo moderno, o mundo indígena se orienta pela fórmula, difícil para a nossa compreensão, de “desiguais, porém distintos”. Ou seja, realmente múltiplos, porque o outro, distinto, e ainda inferior, não representa um problema a ser resolvido. O imperativo da equiparação desaparece. É aqui onde entra, proveitosamente, o entre-mundo da modernidade crítica, fertilizando a hierarquia étnica com seu discurso de igualdade e gerando o que começa a chamar-se cidadania étnica ou comunitária, que somente poderá ser adequada quando partir do foro interno e a da jurisdição própria, ou seja, do debate e deliberação de seus membros, que tecerão os fios de sua história particular. (SEGATO, R. L. 2012, p. 128).

Sua contribuição indica que a cidadania étnica ou comunitária será construída pelos próprios indígenas, homens e mulheres, em respeito à dualidade que forma a ontologia de cada grupo, a partir de suas hierarquias próprias que representam o equilíbrio necessário para seu fazer, pensar e viver específicos. Nesse sentido, esta pesquisa coaduna com tal apontamento, uma vez que não pretende produzir questionamentos e fissuras nos fios da história do povo Mebengokré, mas, sim, compreender como esses fios foram produzidos e de que forma têm sido tecidos, visibilizando as *nire* nessa tessitura de vida.

## REFLEXÕES ATÉ AQUI

As questões até aqui levantadas apontam para a necessidade fundamental de se pensar gênero no contexto Mebengokré/Kayapó a partir de sua própria ontologia e relações constituídas de forma êmica. Ainda que as contribuições das teóricas feministas apresentadas sejam fundantes para a pesquisa, estas mesmas contribuições indicam que

nem sempre suas questões dizem sobre as mulheres indígenas, pois cada uma tem um lugar de fala próprios.

As reflexões de Segato e Lugones, focadas no contexto indígena, trazem aproximações muito relevantes para o contexto Mebengokré, o que reforça a perspectiva decolonial como o caminhar teórico que se aproxima mais das bases intentadas desta pesquisa: conhecer mulheres, falar sobre mulheres, ouvir e aprender com elas e fazer desta pesquisa um espaço em que elas estejam presentes, em que suas falas sejam respeitadas e, especialmente, que suas reflexões sobre gênero possam ser compreendidas e demonstrar que há muitas formas de ser mulher, de representar essa mulheridade e de se relacionar com seus pares homens.

Desta forma, é fundamental se considerar a vivência ontológica das comunidades e que algumas questões como subalternidade, opressão, dominação e exploração não são percebidas por todas as mulheres, uma vez que suas agências são diversas, as posições são complementares e não antagônicas e os homens não são sempre os inimigos, mas o companheiro de casa, de família e de comunidade, de modo que todas essas e outras especificidades são basilares para se refletir sobre gênero e as mulheres Mebengokré sem dúvida poderão nos permitir novas formas de ser e pensar mulheridade e relações de gênero, trilhando a perspectiva decolonial nessa caminhada teórica e prática.

## REFERÊNCIAS NÃO LIVRO

IBGE. [?]. *O Brasil Indígena*. 02 p. Disponível em < [https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf)>. Acesso em 15 Dez 2017.

## REFERÊNCIAS TEXTUAIS

Abu-Lughod, L. 2002. Introducción: Anhaelos feministas y condiciones postcoloniales, in *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. pp. 13-56. Valencia: Ediciones Cátedra.

Ballestrin, L. M. A. 2017. Feminismos Subalternos. *Revista Estudos Feministas* [online]. 25:1035-1054. Disponível em < <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1035>>. Acesso em 15 Dez 2017.

Ferreira, G. B. 2017. Margeando artivismos cinematográficos: o caso do Mujeres al Borde. Trabalho apresentado na XII Reunión de Antropología del Mercosur. Posadas, Misiones, Argentina. Disponível em < <https://ram2017.com.ar/?p=75>>. Acesso em 15 Dez 2017.

Lander, E. (Org). 2005. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Disponível em: < [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod\\_resource/content/1/colonialidade\\_do\\_saber\\_eurocentrismo\\_ciencias\\_sociais.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf)>. Acesso em 16 dez 2017.

Lugones, M. 2014. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22:935-952. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em 15 Nov 2017.

Paredes, J. 2014. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. 2 ed. México: Comunidades criando comunidades. Disponível em <<https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>>. Acesso em 16 Dez 2017.

Rubio, A. G. R et al. 2017. Empoderamiento y feminismo comunitario en la conservación del maíz en México. *Revista Estudos Feministas*, 25: 1073-1092. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v25n3/1806-9584-ref-25-03-01073.pdf>>. Acesso em 16 Dez 2017.

Segato, R. L. 2012. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. e-cadernos ces [online], 18. Disponível em <<http://journals.openedition.org/eces/1533>>. Acesso em 16 Dez 2017.

Sklair, J. 2006. A quarta dimensão no trabalho de Trinh T. Minh-há: desafios para a antropologia ou aprendendo a falar de perto. *Revista Cadernos de Campo*, 14:133-143. São Paulo: Universidade de São Paulo. Disponível em <<http://www.periodicos.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50102/54222>>. Acesso em 15 Dez 2017.

Spivak, G. 2014. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.

Vuorisalo-Tiitinen, S. 2011. *Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*. Tese de Doutorado. Latin American Studies, Department of World Cultures. University of Helsinki, Helsinki. Disponível em <<https://xa.yimg.com/kq/groups/18167712/946831771/name/feminism.pdf>>. Acesso em 02 Dez 2017.

## [ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **AS MÃOS PRETAS QUE PINTAM: MULHERES, AGÊNCIA E TRADIÇÃO RITUAL NA PINTURA CORPORAL MEBENGOKRÉ/KAYAPÓ**

*Maria Alice de Oliveira Xavier<sup>1</sup>*

### *Resumo*

A pintura corporal é um dos elementos distintivos mais importantes da cultura do povo Mebengokré/Kayapó e está presente no cotidiano, nas festas tradicionais e em todos os rituais que concretizam sua cosmologia. Estar pintado é mais que uma necessidade estética ou identitária: é uma forma fundamental de estar constituído enquanto sujeito social e moral no grupo, além de fazer parte do desenvolvimento da corporalidade. A “pintura bonita”, elaborada com criatividade e complexidade é uma prerrogativa feminina. Esta atividade envolve uma série de conhecimentos e práticas tradicionais, que são repassadas geracionalmente e faz da pintura e do grafismo Mebengokré um elemento curativo, xamanístico, de geração de renda e de agência dessas mulheres. A pintura produz socialidade, corporeidade, protege e cura. Seja como ritual ou como prática cotidiana, mas nunca sem uma eficácia simbólica, a pintura corporal Mebengokré se afirma como parte fundante da cosmologia desse povo e envolve diversos conhecimentos tradicionais que beneficiam a todos os Mebengokré, reforçando sua cosmologia e a agência das mulheres em todo este processo.

Palavras-chave: pintura corporal; saberes tradicionais; agência; cosmologia.

## **THE PAINTING BLACK HANDS: WOMEN, AGENCY, AND RITUAL TRADITION IN BODY PAINTING MEBENGOKRÉ / KAYAPÓ**

### *Abstract*

Body painting is one of the most important distinctive elements of the culture of the Mebengokré / Kayapó people and it is present in their daily life, in traditional festivals and in all the rituals that fulfill their cosmology. Being painted is more than an aesthetic or identity need: it is a fundamental form of being constituted as a social and moral subject in the group, besides being part of the development of corporality. The “beautiful painting”, elaborated with creativity and complexity, is a female prerogative. This practice involves a series of traditional knowledge and practices, which are generationally passed on and make Mebengokré painting and graphics a curative, shamanistic element of income generation and agency for these women. Painting produces sociality, corporeality, protects and heals. Whether as a ritual or as a daily practice, but never without symbolic efficacy, Mebengokré’s body painting stands as a founding part of

---

<sup>1</sup> Discente de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia - PPGA. Instituição: Universidade Federal do Pará. E-mail: marialice.ap@gmail.com

the cosmology of this people and involves a variety of traditional knowledge that benefits the entire Mebengokré people, reinforcing their cosmology and the women's agency throughout this process.

Keywords: body painting; traditional knowledge; agency; cosmology.

## INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado de reflexões iniciais realizadas no âmbito da pesquisa para a dissertação do mestrado em Antropologia, do qual esta autora é discente. O contexto Mebengokré/Kayapó<sup>2</sup> foi estabelecido a partir da atuação profissional da pesquisadora com este povo durante mais de sete anos (2010-2018), aproximação esta que lhe permitiu observações, instigações e compreensões sobre as *nires* Mebengokré, o que inclui afazeres cotidianos e práticas tradicionalmente executadas por elas, como é o caso da pintura corporal.

Este complexo conjunto de saberes, técnicas e práticas tradicionais é acessado por todas as mulheres do grupo; é parte do cotidiano de todas as aldeias; possui uma eficácia simbólica enorme, considerando que se trata de elemento fundante da cosmologia e vida ritual desse grupo; se estabelece como processo xamanístico; constitui a configuração de pessoas e suas corporalidades; e ainda, mais recentemente, tem se tornado produto comercializável, agregando valor monetário ao simbólico e social. A perspectiva de análise ritualística e mágica também é exercitada, na medida em que algumas abordagens teóricas são utilizadas como base para se compreender o processo de pintar para muito além da estética e cotidianidade, mas num sentido de tradição, de simbolismo, de perpetuação e de crença por todos os membros deste grupo em sua eficácia.

As mãos pretas das *nire* são constantemente evocadas como símbolo desta agência e deste saber tradicional, que se dá por meio de seus corpos, de suas técnicas, de sua criatividade, memória e relações afetivas construídas na socialidade. A pintura corporal Mebengokré perpassa contextos políticos (diacrítico acionado nas lutas e como construção identitária), sociais (pintar é socializar e constituir o outro como sujeito moral), xamanísticos (pintar é curar e fortalecer a carne mole), cosmológicos (um corpo pintado está protegido), estéticos (valorização do belo) e culturais (elemento fundamental da distintividade cultural Mebengokré).

---

<sup>2</sup> A etnia Mebengokré/Kayapó, a etnia pertence ao tronco linguístico Jê, subgrupo Kayapó Mebengokré. Localizados no sul do Estado do Pará, num território vasto que contempla quatro terras indígenas – Badjunkore, Kayapó, Las Casas e Mkrangnotire - atualmente, a população desta área é de, aproximadamente, 5.720 pessoas, vivendo em 33 aldeias, localizadas às margens do Rio Xingu e seus afluentes, bem como em áreas de cerrado. O território é totalmente demarcado e sofre ameaças de atividades ilícitas de extração de minério e madeira. As principais atividades econômicas e de subsistência, bem como fontes de renda gerais são a agricultura familiar de subsistência, caça e pesca, extrativismo (castanha, cumaru, açaí, etc.), venda de artefatos da cultura material, empregos formais (educação e saúde) e benefícios sociais (Bolsa Família, aposentadoria e Auxílio Maternidade).

Mulheres e homens pintam: eles de forma mais simples e no contexto da casa dos homens, pintando-se sempre entre si. Elas, de forma mais elaborada, pintam mulheres, crianças e homens próximos de suas relações de parentesco, e também detêm os saberes necessários para não somente decorar um corpo, mas sim protegê-lo e fortalecê-lo. Assim, a pintura corporal executada por essas mulheres produz também relações afetivas e de socialização.

O grafismo das mulheres Mebengokré vem ganhando espaço comercial atualmente, estampando camisetas e quadros, agregando valor social e financeiro à sua arte. Ao lado de bordunas, cestarias e dos artefatos de miçanga, os traços dessas mulheres têm se tornado artigo comercial de grande procura e aceitação pelo mercado de produtos indígenas, o que confere a elas também um status de valorização nas relações de geração de renda dentro de suas comunidades.

Estas mulheres que pintam, curam, protegem, demonstram afeto e geram renda para suas famílias e comunidades o fazem a partir de conhecimentos tradicionais partilhados e ressignificados geração após geração. O ato de pintar corpos reflete o poder desses saberes, seu processo criativo permeado de simbolismo e que possui motivos de ser que vão muito além de propriedades estéticas. Compreender e analisar a pintura corporal realizada pelas mulheres Mebengokré numa perspectiva de ritual só reforça o poder de seus saberes e práticas, visto que estes se afirmam, a cada novo ato de pintar, e garantem a perpetuação desta arte complexa e bela. Os conhecimentos agregados a cada traço, a cada escolha de tema para inspirar a pintura e que são fundamentais para definir qual pintura será elaborada em cada momento e para cada sujeito específico reforçam que as mãos pretas das mulheres Mebengokré/Kayapó são instrumentos de poder, pois representam seus saberes concretizados sobre as tintas e talas e mantêm fortalecidas e valorizadas não só sua cultura, cosmologia e vida ritual, mas seus próprios saberes e as mulheres que os detêm.

## **MULHERES QUE PINTAM, MULHERES DA MÃO PRETA**

A pintura corporal está presente em praticamente todos os povos indígenas do Brasil e também é uma característica em diferentes sociedades no mundo. Marcar o corpo com uma distintividade gráfica tem inúmeras implicações, mas perpassa muitas culturas e demonstra que a corporalidade está ligada ao simbólico, ao estético e ao social de diversas formas, produzindo também variados resultados artísticos, todos admirados e reconhecidos pela riqueza criativa e habilidade técnica.

O povo Mebengokré mantém esta prática como fundamental para sua vida cotidiana e cosmológica. Todos estão sempre pintados, das crianças aos mais velhos, especialmente em ocasiões festivas e ritualizadas. Os visitantes sempre são convidados a serem pintados e muitas mulheres são reconhecidas e valorizadas por “pintarem bonito”.

Pintar é um ato praticado tanto por homens como por mulheres, porém com diferenças bastante marcadas. Os homens utilizam apenas os dedos ou carimbos e o fazem com motivações menos elaboradas, somente entre eles mesmos e em ocasiões mais coletivas, como festas ou outros momentos socialmente relevantes. As mulheres têm uma prática muito mais complexa, que envolve o uso do dedo e também uma tala, chamada “palito”, extraída da folha do babaçu, uma palmeira abundante nas aldeias e em toda a região. Também é feito o uso de carimbos resultantes de sementes ou cascas de frutas, a exemplo do próprio fruto do jenipapo, que é esculpido, coberto de tinta e usado como um carimbo sobre a pele, normalmente em combinação com outros tipos de traços.

As tintas mais comuns são as de base de jenipapo (*Genipa americana*) e de urucu (*Bixa orellana*). O jenipapo representa a cor preta e resulta da mistura do suco espesso da fruta misturado com água e carvão, que, em contato com a pele após secar pode durar até uma semana, resultando nos traços pretos marcantes da pintura de muitos povos indígenas. O urucu resulta do sumo das sementes da planta, que são fervidas até se transformarem numa tinta grossa vermelha bastante viva, que complementa os traços do jenipapo. O urucu, porém, não tem a mesma fixação na pele e é facilmente removido. Demarchi (2015) e outros pesquisadores também apontam uma terceira tinta, o *ràp*, ou breu, que é uma resina de cheiro forte, que também em uma cor escura ao ser misturada com carvão e é usada principalmente em crianças, sobre suas cabeças, para afastar os espíritos causadores de doenças.

No documentário Nossa Pintura (2014), os Mebengokré afirmam que o jenipapo antes era colhido apenas no mato, o que exigia caminhadas bastante longas na maioria das vezes. Hoje ao redor das aldeias é possível identificar muitas árvores, que foram sendo plantadas para facilitar esse acesso. O carvão de *boriprà*, utilizado para compor a tinta, como já apontado acima, também exige longas caminhadas para ser encontrado na mata. Deste modo, a pintura exige um esforço prévio e coletivo, em que incursões grupais são realizadas na mata especificamente para o preparo das tintas, que posteriormente são usadas em benefício de todos.

Lea (2012) informa que diferentes temas “inspiram os padrões geométricos que englobam a circunferência do corpo e devem fechar a 360 graus sem distorcer o padrão em seu ponto de encerramento. Um padrão que combina com aquele usado no corpo é aplicado às bochechas, num formato quadrado. Vermelho é aplicado no rosto além de nos pés” (p. 148). Essa descrição genérica aponta para o fato de que praticamente o corpo todo é coberto por pinturas: na cabeça, compreendendo a área em que os cabelos são raspados; no rosto, na região das bochechas; e abaixo do pescoço até os pés.

A pintura corporal é um trabalho bastante elaborado, que demanda muito tempo e esforço das mulheres, uma vez que cada pintura pode variar de duas a cinco horas.

Uma das interlocutoras do documentário *Nossa Pintura* (2014) aponta que pintar é um trabalho cansativo, visto que nas festas ela pinta seus filhos, netos, irmãos, outras mulheres e que ao final das sessões sente dores nos dedos, na coluna e nos olhos. Deste modo, mais que um trabalho criativo ou técnico, pintar exige também resistência física, que inclusive é exercitada desde criança, quando se é pintado, pois as crianças precisam passar horas deitadas ou em pé, sem comer, brincar, sem poder se mexer nem andar, como aponta outra interlocutora.

A pintura corporal foi ensinada aos Mebengokré pelo homem-morcego (*Kubenhêpre*), que teria mostrado as diferentes pinturas (dos dedos, das coxas, da anta, do mutum, do mel e dos guerreiros). Essas pinturas foram sendo espalhadas pelas mulheres nas diversas aldeias e cada uma aprende e ensina estas mais tradicionais. Mas Demarchi salienta, a partir da narrativa do cacique Kaikware, da aldeia Moikarakô, que os elementos da pintura corporal do grupo também têm origens externas: eles teriam aprendido com os *Djôre* (Xikrin) a fazer a pintura de festa dos homens e a tão utilizada pintura com palito.

Além disso, o autor destaca que “a importância desse mito decorre do fato dele posicionar a pintura corporal no conjunto daqueles conhecimentos Mebengokré que foram (e continuam sendo) apreendidos e apropriados por meio das relações de alteridade” (Demarchi, A. 2015, p. 104). Este é um processo que foi narrado em tempos pretéritos, mas que continua ocorrendo entre as aldeias: a significação e ressignificação dos saberes tradicionais, sua valorização, partilha e atualização.

A pintura Mebengokré é bastante dinâmica, visto que inspirações distintas circulam e influenciam nos grafismos elaborados pelas mulheres Mebengokré, pois elas se apropriam de diferentes formatos que consideram bonitos e replicam em reconfigurações de suas criações e “é esse processo de contínua apropriação e reapropriação que movimenta a criatividade das mulheres na produção de diferentes grafismos” (Idem, p. 106). Não se trata de saberes e técnicas estáticas, mas, ao contrário, de um conjunto de conhecimentos que se reconfiguram fluidamente, em cada aldeia, em cada criação, em cada festa.

Os saberes se configuram tanto a partir dos elementos internos quanto externos. É bastante comum as mulheres que participam de eventos que envolvam outros grupos indígenas trazerem elementos novos, que são inseridos em suas pinturas e que acabam sendo agregados também por outras mulheres de sua e de outras aldeias. Isso não representa necessariamente uma ameaça aos saberes tradicionais, pois estas mulheres estão exatamente reapropriando esses elementos em uma técnica e prática que são suas. Demonstra, inclusive, sua atualização e a inserção de um elemento externo dentro de sua própria prática, deixando este de ser externo para serêmico, uma vez que passa a ser utilizado pelas mulheres, portanto sendo um saber delas.

O mito do homem-morcego como o introdutor da pintura Mebengokré explica sua origem, mas a pintura corporal Mebengokré está presente de alguma forma em grande

parte de sua cosmologia oral, como no mito da independência das mulheres e da festa das mulheres; no mito do jabuti; na história do Bekororoti, o homem da chuva (Banner, H. 1957); mito da mulher estrela (Vidal, L. [?]), entre outros.

A pintura corporal, portanto, também pode ser vista como um elemento nas relações de alteridade entre os Mebengokré e outros seres de sua cosmologia, entre outros grupos e entre as próprias aldeias da etnia, visto que “(...) a existência das pinturas corporais contemporâneas e de suas técnicas de produção remontam às complexas redes de relações tecidas com seres míticos e humanos e, também, à não menos interessante história de dispersão dos grafismos entre as diferentes aldeias mebengokré”. (Demarchi, A. 2015, p. 103).

A pintura corporal também é um elemento importante para se compreender as relações de gênero nesse grupo. Ainda que não seja uma atividade exclusivamente feminina, a pintura corporal marca uma relação de alteridade entre homens e mulheres, visto que cada um executa e justifica essa prática de maneira distinta, utiliza a pintura como meio de socialização e de trocas afetivas também de forma diversa e produz relações sociais a partir das pinturas que são exclusivas de cada gênero. A complementaridade também é percebida ao se constatar que as mulheres são as detentoras da complexidade da pintura corporal, e os homens executam a arte plumária, ambos elementos basilares para a constituição dos corpos em contextos da vida cosmológica e ritual. Assim, “a ornamentação corporal e a representação da imagem dos índios kayapó se apresentam com distinções bastante notáveis, primeiramente em relação aos sexos, e em segundo lugar pela idade ou pela função social ocupada pelo indivíduo dentro desta sociedade. Trata-se, portanto, de uma linguagem que (...) marca posições na sociedade”. (Rodrigues, T. F. 2006, p. 43).

Especialmente sobre a função feminina no grupo, Vidal aponta que “todas pintam e, portanto, a qualidade de pintora é considerada como atributo inerente à natureza feminina. Sendo uma atividade contínua, as mulheres se apresentam sempre com uma mão preta e uma mão branca. Conduzem, assim, no próprio corpo, além da pintura, a marca indelével de sua condição de pintoras” (Vidal, L. [?], p. 01). Desta forma, a mão preta a que Vidal se refere é o marcador mais visível de como estas mulheres têm na pintura corporal um sinal diacrítico de sua alteridade e de sua constituição de gênero diversa da masculina, bem como todos os saberes que se apropriam e demonstram nesta prática. Lea complementa

Turner (1980) descreveu a pele como a interface entre o indivíduo e a sociedade. É evidente que a pintura corporal constitui um domínio feminino da perspectiva Mebengokré. As meninas começam a ensaiar em seus germanos mais novos, além de observar quando suas próprias mães a pintam. Na adolescência pintam as bochechas de outras moças com o padrão aplicado com a nervura de plantas e, até nascerem seus próprios filhos, já são peritas. (LEA, V. R. 2012, p. 149).

Assim, ter a mão preta é algo intrínseco a ser uma mulher Mebengokré. Significa que ela não só adorna sua família, mas protege, cura e estabelece laços afetivos por meio da pintura de seus corpos. A relação da mãe com seu bebê pode ser medida pelas pinturas que ela executa nele, quanto mais pintado e quanto maior a elaboração desta pintura, mais cuidado e carinho essa mãe demonstra. Pintar seus filhos, maridos, irmãos e outras mulheres representa uma rede afetiva que esta mulher constrói em cada traço executado. Não há mulher Mebengokré que não pinte, pois não há mulher Mebengokré que esteja isolada dessa rede de socialidade. A mão preta é o diacrítico dessa socialização e dessa feminilidade. A mão preta é o instrumento da prática dos saberes que detém.

## **MULHERES QUE PRODUZEM CORPOS, PROTEGEM E CURAM**

Vidal (1985) aponta que a pintura corporal é a única forma de arte gráfica do povo Kayapó e esta sentença diz muito sobre a centralidade do corpo para se compreender as relações da pintura com o universo cosmológico e social do povo Mebengokré. O corpo não é só espaço de pintar, mas representa um ser que deve ser adornado, cuidado, protegido, amado e tudo isso pode ser feito pela pintura. Seeger, da Matta e Viveiros de Castro também apontam que “a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (Seeger, A. et. Al. 1979, p. 03).

Entre as manifestações estéticas de grupos indígenas, a ornamentação corporal se destaca por suas meticulosas elaborações estilísticas e pela força de seu aspecto simbólico. Esta relevância estética e simbólica que a construção da imagem corporal possui dentro do universo indígena nos aponta para o valor e lugar que os objetos usados para a ornamentação corporal ocupam dentro de uma sociedade. Nos permite olhar o corpo como suporte, linguagem, discurso, tema e conteúdo para se discutir as representações visuais de uma cultura. O discurso sobre a imagem corporal nos coloca a encarar o corpo como uma ferramenta social, com múltiplos usos e facetas, e essa percepção nos faz criticar qualquer possibilidade de observar o corpo de um modo passivo. (RODRIGUES, T. F. 2006, p. 36).

Rodrigues aponta, assim, que essa relação com o corpo perpassa mais elementos simbólicos do que unicamente estéticos. O próprio documentário em que Darcy Ribeiro fala aponta que a ornamentação corporal é, ao mesmo tempo, identificação étnica e declaração simbólica acerca da vida social. Vidal também observa que essa relação da pintura revestir um corpo é social e mágico-religiosa (Vidal, L. 1985, p. 16). O indivíduo vai se constituindo como sujeito social, pertencente a um grupo, à medida que seu corpo vai sendo construído e moldado pela pintura, respeitando sempre as fases desse ser. Sua socialidade vai sendo demonstrada por meio dos cuidados representados pela pintura

corporal, a exemplo do bebê que é visto como bem cuidado à medida que sua mãe lhe pinta frequentemente.

O documentário Menire Ôk afirma que o grafismo sempre foi a verdadeira roupa Kayapó e isso é elucidativo sobre a relação da pintura corporal com a constituição de um modo de ser Kayapó. Demarchi vai além, afirmando que “a pintura corporal assume, assim, um componente que vai muito além de uma simples questão de demarcar uma identidade étnica. Com a pintura, criam-se pessoas, constroem-se corpos e reconstroem-se superfícies. É com ela, enfim, que as pessoas crescem” (Demarchi, A. 2015, p. 130).

Para cada fase da vida ou para cada acontecimento relevante há uma pintura corporal específica, produzida por uma mulher para aquela pessoa que é única. Pode-se dizer, assim como foi dito por uma liderança Mebengokré ao ser questionado sobre o significado de uma pintura que estava sendo elaborada por sua mulher em um visitante à aldeia, que cada pintura é única, que a mulher cria na hora porque representa o que ela está sentindo naquele momento. E para diferentes momentos haverá formas distintas de sentir e representar tudo isso na pintura corporal.

Demarchi aponta outra relação direta entre corporalidade, cosmologia e pintura corporal. Refere-se ao poder curativo, protetivo e configurador de corpos, numa relação tanto cosmológica como fisiológica e medicinal.

(...) Contudo, num sentido mais geral, tanto o ôk como o kumen ou kunõ expressam uma vontade de embelezamento e fortalecimento do corpo. Como diz a antropóloga Lux Vidal, para os Mebengokré, estar pintado é o modo moralmente correto (kumrenx) e bonito (mejx) de se apresentar socialmente. Do nascimento à morte, não existe pessoa para os Mebengokré que não esteja pintada. E se a pessoa não está pintada é porque algo a afeta. E essa afetação está relacionada a certos contextos específicos, que são como pontos de conexão de uma rede de entrecruzamentos entre corpos, substâncias, pinturas e artefatos. Estou falando dos momentos de resguardo, presentes em diversos contextos do ciclo da vida, especialmente, quando do nascimento do primeiro filho, doença, luta e homicídio. Em todos esses casos a pintura é interrompida, pois, segundo a etnofisiologia Mebengokré, a pele das pessoas afetadas fica mole e fraca. (IDEM, p. 114)

Ter uma pele mole e fraca representa o estado emocional deste indivíduo, que está profundamente abalado por um momento que lhe afeta inclusive fisicamente. Nessa situação a pessoa não pode ser pintada como comumente se faz, ela precisa ser fortalecida e isso remete a um processo de cura, muitas vezes literal, visto que o jenipapo e o urucu têm substâncias medicinais. Nesses momentos de fraqueza, o corpo todo recebe uma camada densa de tinta, seguidamente, “para sarar os corpos e reestabelecer suas fronteiras (IBIDEM, p. 118) até que se possa confirmar o reestabelecimento físico e, por meio de diversos rituais, esse corpo seja preparado para receber a pintura elaborada de antes, o que representa seu retorno à vida social cotidiana.

Portanto, a pintura tem um efeito xamanístico, como aponta Demarchi, pois interfere diretamente nos processos físicos e espirituais. Uma mãe quando pinta seu filho seguidamente reforça sua proteção contra espíritos ruins; uma família enlutada se pinta totalmente de preto e seu luto dura o período da pintura ir curando seu corpo enfraquecido; os guerreiros se pintam de forma diferenciada para ir à guerra e isso também se associa ao fortalecimento e proteção. Mas também possui um lado terapêutico e profilático, elementos que são indissociáveis da prática dessas mulheres, de modo que “para ser uma especialista em pintura (ôk mari), uma mulher deve dominar três conjuntos de técnicas e saberes intimamente relacionados: as técnicas de produção da tinta, o conhecimento de aplicação correta e bela dos desenhos e os poderes terapêuticos que as tintas possuem em contextos específicos”. (IBIDEM, p. 118).

A ideia de desenvolvimento dos bebês e crianças por meio da pintura também aponta para uma corporalidade produzida pela pintura. O processo de “ajudar a desenvolver o corpo deles” (Nossa Pintura, 2014) inclui a pintura elaborada, que depois é lavada no dia seguinte; o ato de raspar o cabelo no centro da cabeça (no “estilo Kayapó”); e a pintura desse espaço raspado com a resina breu, para garantir proteção. Esse processo é repetido incontavelmente durante o crescimento da criança, visto que representa o reforço da proteção espiritual por meio da pintura produzida por suas mães ou avós. No caso dos primogênitos o documentário também destaca a fala de uma das interlocutoras sobre o *Meibê*, que é um tipo de pintura ritualizada que inclui a participação da avó e tem na pintura seu elemento principal. O corpo, assim se torna “a grande arena onde essas transformações são possíveis” (Seeger, A. et al., 1979, p. 14).

Além do xamanismo, a corporalidade Mebengokré se constitui através da pintura também por meio do disciplinamento dos corpos. Como já pontuado no tópico anterior, pintar e ser pintado exige resistência física, seja para as incursões cansativas na mata para buscar os elementos necessários à produção da tinta, ou para participar das longas sessões. As crianças desde cedo são ensinadas a ficar quietas, a não se mexerem, as mulheres que pintam, mesmo com o cansaço que sentem, mantêm os traços firmes para a produção de um bom trabalho e tudo isso produz corpos mais resistentes, fortalecidos e diferenciados, o que aponta para a constituição física desses corpos num processo de afecção única do ser Mebengokré, pois, como aponta Lasmar, “ao mobilizar capacidades para interação social e física diversas, os estilos de vida da comunidade e da cidade supõem e produzem corpos diferentes, pois capazes de afecções diferentes”. (Lasmar, C. 2005, p. 196).

Lasmar busca em Deleuze (1978) o sentido dessa afecção, que seria “o estado de um corpo considerado como sofrendo a ação de um outro corpo”. Nesse sentido, a afecção produzida pela pintura corporal representa uma ação sobre esses corpos, ação essa que produz corporalidades baseadas nessa experiência de afecção Mebengokré, que perpassa

não só a pintura, mas também as perfurações na face e nas orelhas, o corte de cabelo, as compressões pelas tiras de pano nos membros inferiores, entre outras possíveis.

A pintura corporal Mebengokré também constitui corpos no sentido social, visto que “a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, i. e., membros de uma sociedade específica” (Seeger, A. et al., 1979, p. 04). Como apontou Demarchi a partir das leituras de Vidal, estar pintado implica em aspectos morais de representação deste grupo. Não é unicamente estético, mas também ético. A pintura corporal compreende formas de controle e socialização, na medida em que há padrões a serem estabelecidos - gênero, idade, papel social - e a pintura os reflete. Há pinturas para jovens, para mulheres casadas, para homens solteiros. Pinturas para cerimônias rituais ou para festas, para o luto e para a guerra. Todos esses códigos constituem a teia social do próprio grupo, que se fazem representar por meio da pintura corporal.

Em muitas sociedades indígenas, a decoração do corpo confere ao homem a sua dignidade humana, o seu ser social, o seu significado espiritual e identidade grupal. A decoração é concebida para o corpo, mas o corpo só existe através dela. Esta dualidade do corpo - forma plástica - e grafismo - comunicação visual - expressa uma dualidade mais profunda, porém essencial, a do indivíduo e da personagem social que deve encarnar. Entendida assim, a decoração é a projeção gráfica de uma realidade de outra ordem, da qual o indivíduo enquanto indivíduo também participa, projetado no cenário social através da pintura que o veste. (Vidal, L. 1985, p. 16-17)

Assim, a pintura corporal o veste como corpo e o reveste enquanto personagem social, numa relação intrínseca em que corporalidade e socialidade constituem elementos de uma mesma trama social. Muitos pesquisadores dessa temática apontam que uma pessoa que não está pintada é vista como órfã, isolada, sozinha. O próprio processo de pintura é social, visto que envolve na grande maioria das vezes sessões coletivas em que homens e mulheres se pintam em grupo, as mães pintam seus filhos conjuntamente ou, no mínimo, se dá entre uma mulher e outra pessoa. A pintura corporal novamente é reforçadora de relações de parentesco e de pertencimento a um grupo, familiar ou étnico.

Todo este cuidado, os processos de cura, de produção e configuração de corpos, de proteção espiritual, de uma corporalidade produzida constantemente pela pintura, da constituição de sujeitos sociais, de relações de afeto e de afecção demonstram os inúmeros saberes relacionados a cada processo, a cada intenção, a cada resultado alcançado pela pintura corporal. Não se trata somente de adornar corpos com grafismos: é compreender que para cada contexto haverá um conjunto de saberes acessados, seja para a proteção, seja para a socialização.

O processo de ensino e aprendizagem das técnicas de pintura também é social, uma vez que uma mulher aprende desde criança com outras mulheres - mãe, avó, tias - e treina

os traços em outras crianças, a exemplo de uma das cenas do documentário Nossa Pintura (2014), em que várias meninas pintam outras meninas, meninos e mesmo bonecas. É comum encontrar nas aldeias Mebengokré bonecas de plástico pintadas nos padrões do povo, cujas autoras são meninas, que aprendem a pintar brincando, ou brincam de pintar. Este processo de aprendizado e treinamento é sempre socializante, processual, multilocal e coletivo, visto que com todas as mulheres se aprende, se treina, se ensina; mesmo os homens fazem parte desse aprendizado, pois são as telas vivas dessa prática, começando pelas brincadeiras e se tornando aquele filho, marido ou irmão que a mulher se torna responsável por pintar durante a vida inteira.

A oralidade é a forma principal de transmissão de saberes em comunidades tradicionais, mas é na prática cotidiana que esses saberes se constroem, se solidificam e se atualizam. Seja nas incursões na mata para coleta dos recursos necessários, seja na produção das tintas e mesmo no ato de pintar, que nunca é isolado do cotidiano doméstico ou comunitário, é a prática que garante a aquisição dos saberes, o aprimoramento das técnicas e a perfeição que aquelas que “pintam bonito” alcançam.

Essa pintura corporal moralmente correta e bonita também produz o *ethos* Mebengokré no sentido de que constitui seu tom emocional (BATESON, 2008) e reforça essa relação entre o ato de pintar como constituidor de um modo de ser, de um comportamento social que é esperado e reproduzido. No momento em que a pintura reproduz relações de gênero, de alteridade, de formatação de corpos e sujeitos sociais e “refere-se menos a uma “invenção da tradição” que a uma “tradição da invenção”, obrigando-nos a reconhecer o potencial inventivo Kayapó como a força motriz que produz comunidade” (Madi, D. 2015, p. 15), é possível identificar que a pintura Mebengokré também reproduz e é produzida pelo *ethos* do grupo. O conhecimento desse *ethos* e sua transmissão também é inerente a esse processo.

## A MÃO PRETA QUE GERA RENDA

As relações sociais e econômicas que permeiam as aldeias Mebengokré com não indígenas estabeleceram não só novas demandas de consumo, mas também de produção de elementos que possam ser comercializados e, assim, garantirem geração de renda. Essa demanda inclui a produção principalmente de artefatos da cultura material que são vendidos por associações e lojas diversas. Os adornos de miçanga (pulseiras, colares, brincos e braceletes), bordunas, arco e flexa, cestos e mesmo os cocares (ainda que seja um item ilícito por conter elementos da fauna silvestre) são os mais comuns, mas a atualização de demandas por produtos comerciais fez o grafismo Mebengokré sair dos corpos para preencher camisetas, telas e tecidos, resultando em produtos diversos que destacam a

arte exclusiva dessas mulheres. O resultado mais imediato é a valorização comercial dessa prática e a geração de renda para as mulheres, o que resulta em mais autonomia para aquisição de produtos que são revertidos, maciçamente, no bem estar familiar.

Atualmente nos eventos de maior concentração de pessoas, as mulheres Mebengokré sempre participam oferecendo sua pintura corporal como forma de gerar uma renda extra e isso é bastante emblemático do reconhecimento delas e do público externo sobre a beleza e a importância de sua arte como um dos distintivos culturais mais reconhecidos do povo Mebengokré.

Cabe pensar que esta pintura não se trata de um simples objeto confeccionado de forma mecânica e em escala industrial. Como já foi abordado, cada pintura é uma criação exclusiva e diz sobre o que a pintora está sentido, de modo que se pode pontuar que nesse caso “apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (Mauss, M. & H. Hubert, 2003, p. 200), o que resulta no fato de que estas pinturas comercializadas levam não somente um elemento da cultura Mebengokré, mas também das próprias mulheres que a pintaram.

Assim, a comercialização dos grafismos Mebengokré confere a esses produtos um valor simbólico muito mais profundo do que o marketing de ser um elemento indígena pressupõe. Não são coisas que estão sendo vendidas, mas as técnicas diversas implicadas, desde a confecção das tintas à criação dos grafismos; os saberes tradicionalmente construídos, partilhados e ressignificados; parte da cosmologia e vida ritual de todo o povo Mebengokré; o sentimento da mulher que pinta e doa parte de si para o outro, seja de conhecimentos, de tempo, de desgaste físico; e o *ethos* desse grupo; fazendo com que todos esses elementos estejam presentes nos objetos ou pinturas corporais em que o grafismo está executado, resultando em um valor simbólico que é imensurável monetariamente.

## O RITUAL DE PINTAR, A MÁGICA DOS TRAÇOS

Compreender a pintura corporal Mebengokré numa perspectiva de ritual ou magia é buscar entender sua prática não só como um elemento artístico ou estético, como já foi apontado. Mas é ver nesse ato elementos que demonstrem sua importância como performance ritualística, permeada de simbolismo e de intencionalidade.

Pode-se pensar, a princípio, no papel da pintura corporal dentro dos rituais já estabelecidos pela cosmologia Mebengokré. É certo que para cada evento ritual há uma pintura específica, ou temas próprios, como afirma Rodrigues, “todo o complexo da representação do ritual tem uma função comunicadora, e a ornamentação corporal presente nos períodos ritualísticos é um objeto de bastante cuidado para os indígenas. A ornamentação é um elemento operador das transformações rituais, e é no corpo que se inscrevem as mudanças físico-morais alcançadas pelas pessoas nos ritos.” (Rodrigues, T. F. 2006, p. 42-

43). Desta forma, os rituais de passagem, festas, eventos críticos e o próprio cotidiano terão suas correspondentes pinturas que estarão relacionadas diretamente à eficácia simbólica daquela pintura (LÉVI-STRAUSS, 2008). Para cada traço ou motivo utilizado pela mulher, há uma correspondência simbólica que está diretamente ligada ao alcance dos objetivos do ritual realizado. A relação da pintura com a cosmologia Mebengokré também já foi apontada em outros trechos, uma vez que não se trata de uma ação unicamente estética, mas simbólica e social. Esta complexidade simbólica é destacada por Rodrigues:

A vida cerimonial é um traço marcante nas sociedades Jê, que ocupa grande parte do tempo destas culturas. Além das cerimônias maiores, como as da iniciação, rituais acompanham acontecimentos individuais, como o nascimento de uma criança, a morte de um parente ou simplesmente a ritualização de fatos cotidianos, como uma troca de alimentos. Assim rituais ocupam lugar fundamental na vida destas sociedades, enquanto meio de integração social, da mesma forma que expressam e reafirmam seus princípios fundamentais e a sua cosmologia. O caráter estético das pinturas corporais é outro fator bastante relevante na vida cerimonial. A criação da beleza está relacionada ao fato de conferir aos seus participantes atributos próprios dos seres sociais. Neste sentido esta estética tem como valor fundamental, a totalidade social. (RODRIGUES, T. F. 2006, p. 42).

No caso de guerras e conflitos, essa eficácia simbólica pode ser exemplificada. Os Mebengokré ritualizam ricamente seus espaços de embate, seja em tempos anteriores, quando o conflito era direto e belicoso, seja hoje, quando as arenas envolvem demandas políticas e diálogo. Inúmeros outros exemplos de rituais em que a pintura é específica e determinante simbolicamente são possíveis. Entretanto, cabe retomar a questão xamânica da cura como uma das funções mais efetivas dessa inserção da pintura em contextos rituais ou mesmo iniciar a discussão da própria pintura como um ritual em si, não só como elemento.

Demarchi (2015) em um momento anterior já relacionava a pintura corporal como uma prática que também pode ser xamânica, dada a função curativa e protetiva que o pintar pode proporcionar ao corpo e ao espírito. Lévi-Strauss aborda o xamanismo entre os Cuna a partir de embates psicoemocionais que levam xamã e paciente a construir um caminho simbólico para a cura física. Em suas palavras,

Encontra-se aqui, portanto, a noção de manipulação, que nos parecera essencial para compreender a cura xamânica, mas sua definição tradicional, como se vê, deve ser bastante ampliada, pois ora se trata de manipulação de idéias, ora de manipulação de órgãos, cuja condição compartilhada é fazer-se com o auxílio de símbolos, isto é, de equivalentes significativos do significado, pertencentes a uma ordem diferente deste. (LÉVI-STRAUSS, C. 2008, p. 216).

Ainda que nosso objeto de análise seja a pintura corporal, esta também pode ser vista como um instrumento de manipulação xamânica no caso Mebengokré, uma vez

que é acionada para possibilitar a cura física e espiritual daqueles que estão com a carne mole e fraca (DEMARCHI, 2015) ou para a proteção espiritual dos que estão vulneráveis (bebês, parturientes, etc.). Os desenhos geométricos elaborados no corpo dos que estão frágeis funcionam como símbolos de manipulação desta condição, assim como a tinta que “impermeabiliza” o corpo inteiro par fortalecer e proteger. A eficácia simbólica, então, é altamente acionada e faz das mulheres pintoras verdadeiras xamãs, assim como exige dessas habilidade técnica e experiência, não sendo algo aleatório ou unicamente performático, mas, sim, profundamente ligado aos saberes tradicionais que estas mulheres acionam.

Uma análise da pintura numa perspectiva ritualística exige primeiro a reflexão sobre o texto de Peirano (2002), que esclarece que

Em razão da ênfase na perspectiva etnográfica é preciso salientar que não compete aos antropólogos definir o que são rituais. “Rituais”, “eventos especiais”, “eventos comunicativos” ou “eventos críticos” são demarcados em termos etnográficos e sua definição só pode ser relativa – nunca absoluta ou a priori; ao pesquisador cabe apenas a sensibilidade de detectar o que são, e quais são, os eventos especiais para os nativos (sejam “nativos” políticos, o cidadão comum, até cientistas sociais) (PEIRANO, M. 2002, p. 08-09).

Portanto, este trabalho não propõe um conceito sobre ritual, magia ou pretende estabelecer a pintura nessas categorias, mas, sim, tecer aproximações à luz dos principais elementos elencados por autores que pesquisam esses temas. A eficácia simbólica discutida por Lévi-Strauss já foi debatida anteriormente, de modo que se coaduna com Mauss e Hubert quando estes afirmam que “as práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas, que constituem o terceiro elemento da magia. Vimos que todo rito é uma espécie de linguagem. É que ele traduz uma ideia.” (Mauss, M. & H. Hubert, 2003, p. 97).

O próprio grafismo em si já se configura como representações de seres diversos, visto que os motivos dos desenhos são inspirados em animais, plantas e outros elementos naturais que permeiam o universo cosmológico Mebengokré, assim como alguns animais teriam surgido da inspiração de pinturas corporais, como é o caso do jabuti e de alguns peixes, o que demonstra que estas relações de representação e simbolismo estão totalmente imbricadas na pintura corporal Mebengokré. Portanto, as representações gráficas da pintura corporal não são aleatórias, mas resultam de saberes tradicionais que permeiam a cosmologia e vida social deste povo.

Em suas análises sobre magia e bruxaria entre os Azande, Evans-Pritchard (2005) também contribui com a discussão apontando que há uma consistência intelectual das noções de bruxaria entre o grupo Azande, uma vez que as crenças e rituais são acionados dentro de uma lógica e de uma crítica, são elementos vivos de um contexto que está sempre em movimento, não inerte, bem como que as noções Azande podem ser místicas, mas têm

um sentido racional. Da mesma forma, os grafismos inspirados em elementos da natureza também seguem uma lógica racional e pautada na vida coletiva, nas relações cosmológicas e no contexto situacional a que se aplica. Nunca serão só desenhos reproduzidos, imitando animais, mas, sim, grafismos resultantes de uma lógica racionalizada e embasada no que há de mais concreto e significativo para esse povo, que é sua vida ritual e cosmológica.

Tambiah (1997) também reforça que os rituais não são fatos pontuais, irracionais nem isolados. Não há ritual pontual, nem magia única, visto que estes são fatos de tradição, uma vez que “atos que não se repetem não são mágicos. Atos cuja eficácia todo um grupo não crê não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião”. (Mauss, M. & H. Hubert, 2003, p. 55). Aí se inclui o elemento coletivo para que este ato seja ritual ou mágico. Uma tradição só se efetiva se for reconhecida e compartilhada por todos, uma vez que um indivíduo só não faz algo ser tradicional. Desta forma, perceber que a pintura corporal inclui a todos os membros do grupo e é utilizada por todos de modo simétrico, não se estabelecendo o acesso à pintura a partir de hierarquia social ou poder político e econômico, bem como que é um elemento valorizado e reconhecido pelo povo como fundamental para sua distintividade cultural, identidade étnica e constituição do ser e do *ethos* do grupo nos aponta para a pintura como um ritual por sua tradicionalidade, coletividade, transmissibilidade e eficácia altamente reconhecida por todos, inclusive por não membros do povo Mebengokré.

Sobre a atualização e ressignificação constante da pintura Mebengokré, Peirano reforça essa perspectiva ao afirmar que “os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Assim, o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume (Peirano, M. 2002, p. 27). Deste modo, a pintura corporal Mebengokré, ainda que agregue novos elementos, que cada mulher dê ao seu traço uma peculiaridade própria, que a criatividade individual sempre esteja presente em sua arte, a forma de fazer e o conteúdo de suas pinturas, que estão embasadas na sua vida cosmológica e social, garantem a pintura como um ritual perene, ainda que constantemente atualizado.

## A AGÊNCIA DAS MÃOS PRETAS

Reconhecer a pintura corporal elaborada como ato exclusivamente feminino aponta para as diversas outras relações de agência que podem ser pensadas a partir das questões até aqui apresentadas. Sua função social como detentoras desses conhecimentos e técnicas tão caros à manutenção social e cosmológica do povo sem dúvida estabelece um local privilegiado às mãos pretas dessas mulheres, que aprendem e reproduzem desde cedo o modo de fazer um Mebengokré por seus traços, linhas e formas.

Essa produção de corpos e de pessoas socialmente reconhecidas é uma agência basilar e não é vista por estas mulheres como um poder que pode ser usado para subordinar outros ou destaca-las numa escala de poder. Desta forma, a agência não se reveste de um poder hierárquico ou político, mas sim de um reconhecimento de sua importância para o contexto do grupo e também externamente.

A própria constituição da corporalidade e da vida social dos sujeitos por meio da pintura já denotam um poder significativo. Sem a pintura corporal como ela é pensada pelo povo Mebengokré um indivíduo não se torna alguém socialmente, visto que são suas pinturas que demarcarão seu lugar no mundo, indicarão seus ritos de passagem, o vestirão como personagem daquele contexto social. Uma das interlocutoras do documentário Nossa Pintura (2014) aponta que “nós não crescemos sozinhos, nós crescemos com a pintura do jenipapo e com os enfeites feitos pelas nossas mães”. Reconhecer que só se cresce e se desenvolve por meio da pintura e que esta pintura é feminina é estabelecer uma agência tão complexa quanto relevante. As mãos pretas das mulheres Mebengokré fazem seus filhos e netos crescerem, sem sua pintura não haveria desenvolvimento e isso ameaça todo o *ethos* e a constituição do mundo Mebengokré.

A relação xamanística apontada por Demarchi (2015) também constitui uma agência bastante relevante, na medida em que um corpo só estará protegido quando pintado devidamente e isso exige a experiência dessa mulher que foi treinada e orientada para tal. Da mesma forma, a cura da pele mole e fraca só é possível com a terapêutica exercida pelas mãos pretas de uma mulher Mebengokré, cuja pintura ao mesmo tempo protege, cura e fortalece. A mulher xamã, que protege e cura, tem em suas mãos pretas um poder indiscutível e de total relevância para todos da aldeia, é uma agência que possibilita a vida, a saúde e o bem estar de todos. O fato de a pintura continuar sendo acionada ainda hoje em contextos críticos como o luto demonstra que sua eficácia é mais que simbólica, é social, cosmológica e também fisiológica.

A geração de renda proveniente dos produtos comercializados que utilizam o grafismo Mebengokré também representa uma agência mais recente nesse contexto sociocultural. O dinheiro permite a essas mulheres uma autonomia financeira para adquirirem bens de consumo para si e para sua família, representa uma atividade econômica que as mantém em sua rotina comunitária cotidiana e também resulta em divulgação de sua arte para outros contextos externos ao grupo, resultando em valorização e fortalecimento dessa prática.

É por meio das mãos pretas que cada mulher Mebengokré também constitui sua feminilidade, sua função complementar na estrutura social do grupo, seu papel de mantenedora de aspectos cosmológicos e rituais muito caros ao seu povo, sua agência sobre corpos e sobre o ser - humano, social e espiritual. Neste sentido, na pintura corporal também está a alteridade de gênero. Falar de pintura corporal enquanto agência não é estabelecer relações de poder que coloquem essas mulheres em uma relação superior e

assimétrica dentro de suas aldeias, mas, sim, demonstrar que há uma importância basililar desta atividade para a constituição de sujeitos e do próprio grupo e que isto se dá pelas mãos destas mulheres, por sua paleta que constitui a mão direita e que na metáfora entre a mão preta e a mão branca demonstra que a dualidade não precisa ser antagonista ou contrastiva, mas sim complementar e representativa de um equilíbrio nas relações de gênero, sociais, políticas, cosmológicas, mágicas, xamânicas, rituais.

## REFERÊNCIAS FÍLMICAS

*ARTE & Corpo*. 1986. Produção: Studio Line Filmes, 15h40min, color. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=WW5fBCIAJs0>> Acesso em 15 Nov 2017.

*ME'ÔK*. 2016. Instituto Kabu e Mekaron Projeto Audiovisual Kayapó, 04h59min, color. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qKYOqutUb7w>. Acesso em 15 Nov 2017.

'*ME'ÔK, Nossa Pintura*'. 2014. Direção: Fábio Nascimento e Thiago Oliveira, 24min, color.

## REFERÊNCIAS NÃO LIVRO

Vidal, L. [?]. *A Pintura Corporal e a Arte Gráfica*. 03 p. Disponível em < [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_verbetes/xirkin/A\\_pintura\\_corporal\\_xikrin.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/xirkin/A_pintura_corporal_xikrin.pdf)>. Acesso em 12 Nov 2017.

## REFERÊNCIAS TEXTUAIS

Banner, H. 1957. Mitos dos índios Kayapó. *Revista de Antropologia*, 5: 37-66. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110359/108926>. Acesso em 12 nov 2017.

Bateson, G. 2008. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. 2.ed. São Paulo: Edusp.

Deleuze, G. 1978. *Cours Vincennes: Intégralité du cours*. Disponível em <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>. Acesso em 16 Dez 2017.

Demarchi, A. 2015. *Metoro Kukràdjà: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebengôkrê-Kayapó*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Evans-Pritchard, E. E. 2005. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lasmar, C. 2005. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ISA.

Lea, V. R. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.

Lévi-Strauss, C. 2008. A eficácia simbólica, in *Antropologia Estrutural*. pp. 201-220. São Paulo: Cosac Naify.

Madi, D. 20015. A estética da captura Mebêngokrê-Kayapó, in *Metoro Kukràdjà: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebengôkrê-Kayapô*. Editado por A. Demarchi, pp. 14-15. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Mauss, M. & H. Hubert. Esboço de uma teoria geral da magia, in *Sociologia e Antropologia*. pp. 47-181. São Paulo: Cosac & Nayfi, 2003.

Peirano, M. 2002. *O Dito e o Feito. Ensaio de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Rodrigues, T. F. 2006. *Um olhar do Design sobre a iconografia indígena. A ornamentação corporal kayapó: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Design, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em < [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9974/9974\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9974/9974_1.PDF)>. Acesso em 12 Nov 2017.

Seeger, A., R. Da Matta, & E. B. Viveiros de Castro. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32: 2-19. Disponível em <[file:///C:/Users/douglas/Downloads/seeger\\_matta\\_castro\\_1979\\_pessoa.pdf](file:///C:/Users/douglas/Downloads/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf)>. Acesso em 16 Dez 2017.

Vidal, L. 1985. Ornamentação corporal entre grupos indígenas, in *Arte e Corpo: pintura sobre a pele e adorno de povos indígenas brasileiros: Sala Especial do 8º Salão Nacional de Artes Plásticas, A Arte e seus Materiais*. Editado por FUNARTE, pp. 15-20. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP. Disponível em < [http://vidaboa.redelivre.org.br/files/2017/07/ArteCorpo\\_completo2.pdf](http://vidaboa.redelivre.org.br/files/2017/07/ArteCorpo_completo2.pdf)>. Acesso em 12 Nov 2017.

\_\_\_\_\_. 1985. Xikrin, in *Arte e Corpo: pintura sobre a pele e adorno de povos indígenas brasileiros: Sala Especial do 8º Salão Nacional de Artes Plásticas, A Arte e seus Materiais*. Editado por FUNARTE, pp. 27-38. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP. Disponível em < [http://vidaboa.redelivre.org.br/files/2017/07/ArteCorpo\\_completo2.pdf](http://vidaboa.redelivre.org.br/files/2017/07/ArteCorpo_completo2.pdf)>. Acesso em 12 Nov 2017.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## THE SEARCH FOR AN EXACT MORAL CLOSENESS TO SENTIENT ANIMALS: THE CASE OF SANDRA, THE ORANGUTAN OF THE FORMER BUENOS AIRES ZOO

*María Carman*<sup>1</sup>

Doctora en Antropología Social UBA, Investigadora Independiente CONICET

*Valeria Berros*<sup>2</sup>

Doctora en Derecho UNL, Investigadora Asistente de CONICET

### Abstract

While the rest of the animals sink in the juridical ocean of living things, an ape-hybrid –which would never have existed without human intervention– is transformed into a non-human legal entity. Through the emblematic judicial course taken by the orangutan Sandra from the former Buenos Aires Zoo, we will pick up the philosophical, anthropological, biological or legal arguments legitimizing Sandra's transformation from *object to subject*, according to the ape's attorney.

The use of judicial guarantees –such as a writ of protection or habeas corpus– is symptomatic of how protectionist movements view their relationship with these sentient creatures: it involves achieving an accurate moral closeness with these animals, adjusting the distance and interaction until they coincide with the protectionist representation of these animals. However, access to justice for the apes remains a paradox in a context of profoundly unequal societies, such as Argentina, in which hundreds of human beings deprived of their rights are denied the possibility for legal representation for their claims.

How far reaching is our empathy, our will to fight for the dignity of others? If the animal

---

<sup>1</sup> mariacarman1971@gmail.com

<sup>2</sup> vberros@fcjs.unl.edu.ar

issue becomes autonomous, the possibility of giving these new applications of legal tools an emancipating nature decreases. How can the animal question be re-politicized in order to reapply it to the broader issues of inequality in our societies?

Keywords: human animal relationship; pets; slaughter animal; science

## LA BÚSQUEDA DE UNA CERCANÍA MORALMENTE EXACTA CON LOS ANIMALES SINTIENTES: EL CASO DE LA ORANGUTANA SANDRA DEL EX ZOOLOGICO DE BUENOS AIRES

### Resumen

Mientras el resto de los animales naufraga en el océano jurídico de ser cosas, un simio-híbrido se transforma en un sujeto de derechos no humano. A partir del emblemático derrotero judicial que tuvo por protagonista a la orangutana Sandra del ex zoológico de Buenos Aires, retomaremos las argumentaciones que legitiman, en términos del abogado patrocinante, la transformación de Sandra *de objeto en sujeto*.

El uso de garantías judiciales resulta sintomático de la manera en que los actores proteccionistas piensan su relación con esos animales sintientes: se trata de lograr la cercanía moralmente exacta con los animales en cuestión, ajustando la distancia y el trato hasta que coincida con la representación que se tiene sobre ellos. No obstante, el acceso a la justicia de los simios no deja de resultar una paradoja en el marco de sociedades profundamente desiguales como la argentina, en la cual cientos de personas humanas privadas de sus derechos no pueden acceder a judicializar sus reclamos. Si se autonomiza la cuestión animal, nos alejamos de la posibilidad de que estos nuevos usos de herramientas del derecho alcancen un carácter emancipador. ¿Cómo repolitizar la cuestión animal, de modo de reinsertarla en los problemas de la desigualdad más amplios de nuestras sociedades?

### INTRODUCCIÓN

Los sucesos que provocan deslizamientos en las fronteras animal-humano de nuestra sociedad contemporánea resultan, para un ojo poco entrenado, casi imperceptibles. Si focalizamos en uno de esos singulares deslizamientos – el de la dignidad animal reivindicada por activistas u otros actores sociales –, las demandas se multiplican por doquier: airadas protestas en las puertas de los zoológicos; marchas por el día del animal; una sucesión de *habeas corpus* en reclamo de mejores condiciones de vida para animales exóticos; y acciones penales dirigidas a la protección de animales domésticos o a la denuncia de la tracción a sangre en el ámbito urbano.<sup>3</sup>

Un primer vistazo sobre ese heterogéneo repertorio de embanderamientos pro-animal nos hablan de, al menos, dos cuestiones. En primer lugar, resulta innegable que nuevos *modos de identificación y de relación*<sup>4</sup> con los animales – tanto domésticos como salvajes –

<sup>3</sup> En menor medida, también se observan algunas acciones judiciales que buscan impedir el funcionamiento y proliferación de cotos de caza y otras que, a partir de la exigencia de conservación de ciertos hábitats, procuran salvaguardar a los animales que se desarrollan en esos ecosistemas.

<sup>4</sup> Los modos de identificación refieren a aquellos mecanismos de discriminación ontológica y juicios empíricos

son defendidos a partir de una diversidad de estrategias retóricas, hábitos alimentarios, prácticas de cuidado y usos del cuerpo. Los activistas se abstienen de comer carne, rescatan animales heridos y les “devuelven la vida” en refugios o santuarios. Durante las protestas en centros urbanos, ellos se encadenan, vendan sus ojos o muerden bozales; lucen máscaras de chanchos y vacas en sus rostros o manchas de sangre en la piel.

En este artículo hemos de enfocarnos en las demandas judiciales en torno a los grandes simios que hacen foco en uno de los temas abordados actualmente desde la ética y el derecho animal: la consideración de los animales no humanos en tanto sujetos de derecho. A partir del emblemático derrotero judicial que tuvo por protagonista a la orangutana Sandra del ex zoológico de Buenos Aires, analizaremos desde una perspectiva interdisciplinaria las repercusiones de esta causa en el mundo del derecho y fuera de él. En primer lugar, hemos de repasar algunas de las principales contribuciones que, desde la ética animal, se han desarrollado en las últimas décadas y que no sólo contribuyen a poner en discusión el estatuto jurídico de los animales no humanos sino nuestra consideración y vínculo con ellos. A continuación retomaremos las argumentaciones *sui generis* –filosóficas, antropológicas, biológicas o jurídicas– esgrimidas por los actores involucrados en la defensa de la dignidad de la orangutana Sandra: la ONG que inicia las demandas, los fallos de diversos jueces y los expertos consultados para uno de esos fallos.

Pese a su laconismo y pobreza argumentativa, la primera resolución que declara a Sandra como sujeto de derecho no humano obtuvo una inmensa repercusión mundial. ¿Por qué esta demanda resulta exitosa? ¿En qué medida la concepción antropocéntrica tradicional respecto de los animales pierde peso frente a nuevos parámetros y juicios clasificatorios, al menos en ciertas tribunas públicas?

La proliferación de acciones judiciales como *habeas corpus* o amparos se transforma en una estrategia de igualación entre primates humanos y no humanos. Y es que los orangutanes, gorilas o chimpancés son vividos como próximos a nosotros no solo en el aspecto genético sino también espiritual; una doble cercanía que interpela moralmente a los activistas y da forma a la movilización legal por sus derechos. El objetivo de este activismo legal consiste en lograr la cercanía moralmente exacta con estos simios en pos

---

mediante los cuales se establecen diferencias y semejanzas entre ciertos existentes y uno mismo, al inferir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que uno se adjudica a sí mismo y los que se atribuyen a los demás (DESCOLA, 2012, p. 177-182). Esa identificación brinda soporte a distintos modos de relación.

Por su parte, los esquemas de relación aluden a vinculaciones entre seres que se expresan en comportamientos típicos y prácticas observables. A diferencia de otros enfoques que otorgan una preponderancia a una dimensión en detrimento de otra –las relaciones derivan de los términos o los términos de las relaciones–, Descola propone tomar en un pie de igualdad estos dos modos de integración con los otros.

Las seis relaciones que el autor identifica como preponderantes en los vínculos que los humanos entablan entre sí y con elementos de su entorno no humano son: el intercambio, la depredación, el don, la producción, la protección y la transmisión. Aquí enfocaremos básicamente en la protección, que se manifiesta en un “ofrecimiento de asistencia y seguridad (...) fruto de la iniciativa de quien está en condiciones de brindarlas” (ibíd., p. 468).

de lograr no solo sentencias pioneras que los admitan no solo como sujetos de derecho, sino también para liberarlos de sus condiciones de encierro.

Articularemos además el caso de la orangutana Sandra con políticas del gobierno local orientadas a animales urbanos, identificando de qué modo la gestión humanitaria hacia estos encuentra un trágico correlato en la invisibilización de humanos residentes en la misma ciudad cuyas vidas son consideradas desechables. Finalmente, hemos de proponer claves para repolitizar la cuestión animal y pensar un ensamble de derechos humanos, no humanos y de la naturaleza en una dirección cosmopolítica y emancipatoria.

## DESARROLLO

### 1. ¿Hacia un nuevo modo de identificación? Los aportes de la ética animal

Desde la década del setenta se fueron consolidando distintos ámbitos de estudios sobre los vínculos entre humanos y animales no humanos; ámbitos que exceden las preguntas en términos de estatuto legal. Amén de los aportes de la etología, la antropología o la biología, importantes contribuciones de la ética animal se han articulado con el lenguaje de los derechos en clave estratégica. Simultáneamente, otras contribuciones sobre ética animal no apuntan a consolidar una teoría jurídica.<sup>5</sup>

Repasemos, en ese sentido, las visiones de algunos de los más reconocidos pensadores de este campo. En el caso de Peter Singer (1999 y 2010), su propuesta se orienta menos a construir una teoría de los derechos que a ampliar nuestra inquietud moral respecto del modo en que tratamos a los animales no humanos. El objetivo principal de su ya clásica obra “Liberación Animal”, publicada en 1975, consiste en provocar un *giro mental* y visibilizar la discriminación en razón de la especie – el denominado especismo<sup>6</sup> – que impregna buena parte de nuestros hábitos. Este tipo de discriminación invisible genera, según el autor, ciertos problemas para su deconstrucción debido al alto grado de implicación de los opresores en la opresión.

En este contexto, la propuesta de Singer consiste en ampliar el principio de igualdad hacia los animales no en términos de igual tratamiento sino en términos de igual consideración, lo que deja traslucir la huella del utilitarismo en su perspectiva.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Sobre los principales lineamientos al interior de este campo disciplinar puede consultarse: Afeissa, H.S. y Jeangène Vilmer (2010); Sunstein y Nussbaum (2004).

<sup>6</sup> El concepto de especismo alude a “la discriminación moral efectuada en función de la especie. Cuando los intereses de un individuo no reciben la consideración que merecerían debido a que tal individuo pertenece a una determinada especie, estamos ante una posición especista” (HORTA, 2004, p. 146).

<sup>7</sup> La igualdad de consideración que propone Singer toma como uno de sus pilares teóricos la obra de Jeremy Bentham y en particular, su sistema ético basado en la igualdad moral: “Cada persona debe contar por uno, y nadie por más de uno”. En base a esta fórmula de Bentham, Singer afirma que “[...] los intereses de cada ser

La capacidad de sufrir asume aquí un lugar paradigmático: en tanto se sufra, se abre la puerta para fundamentar la igual consideración y reconocer el valor inherente de los individuos más allá del límite humano.

Si bien Singer se enfoca menos en la traducción legal que en la igual consideración de intereses, el autor admite su disposición a hablar en términos de derechos de los animales si ello es importante para clarificar las obligaciones morales de los humanos hacia las necesidades y los deseos de los animales (SINGER, 2010). Asimismo, este autor participa en proyectos internacionales de relevancia como el Proyecto Gran Simio, creado en 1993 con el objetivo de extender la igualdad moral a los simios de gran tamaño (chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes) y lograr una Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Grandes Simios Antropoides.<sup>8</sup>

En contraste, Tom Regan enfatiza la necesidad de construir una teoría jurídica para fundar el reconocimiento de los derechos de los animales. En su obra “The Case for Animal Rights”, Regan (2003) concibe a los animales como *sujetos de una vida* que tiene un *valor inherente*. Con estas expresiones Regan refiere a la experiencia común entre humanos y animales no humanos en tanto criaturas conscientes en posesión de un bienestar individual más allá de cualquier utilidad que pueda identificarse (REGAN, 2010). El reconocimiento de esos *sujetos de una vida* permitiría fundar, según el autor, una teoría que reconozca derechos más allá de la dificultad de discernir cuáles seres poseen conciencia (REGAN, 2003).

En esta misma línea, Gary Francione consolida una teoría de los derechos de los animales y defiende una *postura abolicionista*. Su atención se centra en el derecho de propiedad que, en la regulación occidental moderna, concibe a los animales como cosas apropiables. Si bien existen normas que penalizan el maltrato animal o restringen el uso de los animales para determinados fines, estas resultan insuficientes. Según el autor, se trata de estrategias reformistas ligadas al bienestar animal que no identifican el núcleo del problema y que tienden a articularse con intereses de los humanos (FRANCIONE, 2007). Su propuesta consiste en reconocer derechos a los animales no humanos a partir de un criterio de sensibilidad que enfatiza su proximidad con la especie humana (FRANCIONE, 2010).

En un original abordaje, Martha Nussbaum retoma el concepto de capacidades de Amartya Sen para propugnar a los animales como *sujetos de justicia política*. A prudente distancia de las perspectivas utilitaristas y del neocontractualismo, Nussbaum enumera

---

afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser” (SINGER, 1999, p. 41).

<sup>8</sup> La publicación de la obra Proyecto Gran Simio: La igualdad más allá de la humanidad por parte de Paola Cavalieri y Peter Singer (1993) recupera trabajos de más de treinta especialistas que afirman la necesidad de extender los ideales de igualdad moral, libertad y prohibición de tortura hacia los grandes simios no humanos. <http://www.proyectogransimio.org/>

las principales capacidades humanas: la vida; la salud e integridad física; los sentidos, la imaginación y el pensamiento; los sentimientos; la razón práctica; la afiliación; el vínculo con las otras especies; el juego; el control del propio ambiente. Con los ajustes necesarios, estas capacidades justifican la consideración de los animales no humanos como *sujetos de justicia política* que deben ser reconocidos en el campo jurídico.<sup>9</sup>

Los recursos legales orientados a la liberación de animales bajo encierro recorren buena parte de las argumentaciones ético-legales reseñadas en los párrafos anteriores: la capacidad de sufrir de los animales y su valor intrínseco; la necesidad de cambiar su estatuto legal no ya en términos de dotarlos de un mayor bienestar sino de considerarlos sujetos de derecho.

Además de retomar este vasto *corpus* filosófico, los juristas contemporáneos retoman la obra pionera del célebre jurista francés René Demogue (1911) que analiza la complejidad del alcance de la noción de sujeto de derecho. Si bien se ha creído que se trata de una pregunta simple (¿quiénes pueden ser sujetos de derecho?), la historia muestra una variación de titulares de derechos: los esclavos, por ejemplo, no eran considerados como tales. Demogue da cuenta del problema que significa limitar esa teoría únicamente a los hombres vivientes. Aunque el autor aborda tangencialmente el caso de los animales, problematiza el caso de los muertos que no tienen ninguna cualidad jurídica y también el de las generaciones futuras que se veían privadas de tener personalidad jurídica en los inicios del siglo XX.<sup>10</sup> Su perentorio diagnóstico sobre la arbitraria limitación de los sujetos de derechos no difiere demasiado, como veremos en los próximos apartados, de algunos alegatos contemporáneos a favor de los derechos de los animales.

## 2. ¡Liberen a Sandra!

El debate por el reconocimiento de los animales no humanos como sujetos de derecho ha asumido, en las últimas décadas, un espacio relevante en la agenda de discusión. Confluyen los aportes provenientes de la academia –en particular del campo conocido como *Animal Rights*–, así como la multiplicación de movimientos animalistas de heterogéneo tipo y escala que recurren a estrategias judiciales con el fin de obtener la libertad de algunos

<sup>9</sup> Los argumentos de Nussbaum han sido incorporados en diversas sentencias, como la que citamos a continuación de la justicia colombiana: “los animales y otros seres vivos tienen dignidad en sí mismos, porque al margen de que no manifiesten su voluntad en el denominado contrato social, sí son sujetos que tienen un propósito vital y finalidad en la existencia, tanto así que entran en relación directa y permanente con el ser humano (...) una lectura constitucional del Código Civil no puede arrojar como resultado que la responsabilidad por el hecho de los animales sea regida bajo los principios, ni las reglas propias de lo referente a las cosas” (Sentencia 1999-09090 del mayo 23 de 2012, Sala Contencioso Administrativa, Sección Tercera, Consejo de Estado, Colombia).

<sup>10</sup> Demogue, 1911, p. 323. Esto sería impensable en la actualidad, ya que las cartas constitucionales y regulaciones internacionales y subnacionales aluden repetidamente a la entidad jurídica de este sujeto colectivo y futuro.

animales, en particular, de los grandes simios. Con un primer antecedente en Brasil,<sup>11</sup> y más cerca en el tiempo en Argentina y Estados Unidos, la presentación de *habeas corpus* para obtener la liberación de grandes simios que se encuentran encerrados en zoológicos, laboratorios y propiedades privadas se ha incrementado. Veamos a continuación de qué modo sus argumentaciones intersectan en el campo de la ética y el derecho.

En noviembre de 2014, la Asociación de Funcionarios y Abogados por la Defensa de los Derechos de los Animales (AFADA) presenta un *habeas corpus* con el objeto de liberar a la orangutana Sandra, que vive en el ex zoológico –actualmente denominado Ecoparque– de Buenos Aires.

La elección de Sandra no es casual: se trata de uno de los grandes simios que, por su semejanza con el humano, ha sido objeto de atención de especialistas, organizaciones y proyectos internacionales. En particular, el ya mencionado Proyecto Gran Simio no solo propone reconocerles derechos en base a dicha semejanza, sino que también es la entidad que afrontaría los gastos de traslado de Sandra a un santuario<sup>12</sup>. En la demanda de AFADA, luego de un extenso apartado en el que se argumenta sobre el uso del *habeas corpus* para el caso de un animal no humano –cuyo principal sustento es la similitud genética con el ser humano–, se enlazan fundamentos de diferente naturaleza con el fin de lograr que se libere a Sandra.

Por un lado, se recurre a argumentos conservacionistas sobre el estado de extinción de la especie a nivel global a partir de la cita de informes internacionales –entre ellos de la Unión Internacional de Conservación de la Naturaleza y del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente–. Se afirma que los orangutanes se encuentran entre los veinticinco primates en mayor peligro de extinción y se alerta sobre su posible desaparición en un plazo de entre una y dos décadas.

No obstante, la perspectiva proteccionista –basada en aportes de la ética animal– asume el rol preponderante. Un arsenal de documentos e informes intentan demostrar el estado de depresión y soledad de los orangutanes en situación de encierro. Sandra es considerada entonces

*(...) una verdadera esclava del zoo de Buenos Aires (...) (privada) injusta e ilegítimamente de su libertad locomotiva, como a muchos otros no humanos, en un país donde la esclavitud fue abolida con la Asamblea del Año 13. (Párrafo extraído de la demanda de AFADA, 2014, pág.6)*

Amén de la consabida proximidad genética, nuestra cercanía espiritual con estos simios es enfatizada en descripciones sobre su sensibilidad, inteligencia y sentimientos<sup>13</sup>:

<sup>11</sup> Véase el apartado titulado: ¿La vida que (sólo) los simios merecen?

<sup>12</sup> A fines de 2017, la jueza Liberatori dictaminó el traslado de Sandra al santuario Center for Great Apes, en Florida, Estados Unidos. El traslado aún no se ha efectivizado. Diario Clarín, 10 de abril de 2018.

<sup>13</sup> En el mismo sentido, una de las cuidadoras del ex zoológico de Buenos Aires nos relató sus impresiones sobre

*(...)Mantienen y cultivan lazos familiares, adoptan huérfanos, lloran por la muerte de los suyos, practican la automedicación, poseen cultura (...) es mucho más lo que nos une a estas especies que lo que nos separa.* (Demanda de AFADA, 2014, pág. 8. El resaltado es nuestro)

Un mes más tarde, la Sala II de la Cámara Federal de Casación Penal da curso a esa acción (cfr. cuadro A, recurso 1, 3ª. Instancia) y se expide en una resolución de sólo una carilla y media en la que expresa una posición absolutamente novedosa respecto del estatuto jurídico de los animales:

*(...) menester es reconocerle al animal el carácter de sujeto de derechos, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos.*<sup>14</sup>

El breve fragmento citado junto con la fotografía de Sandra encerrada con triste expresión en su recinto, circularon velozmente a través de la prensa internacional así como dentro del círculo de organizaciones no gubernamentales y académicas que trabajan sobre este tema. Debido a la lejana competencia de este juzgado en relación a temas ambientales o relativos a animales, es probable que los jueces de la Sala II de la Cámara de Casación Penal no anticiparan la repercusión mundial que tendría una decisión de este tipo. La resolución se transforma entonces en un arma de doble filo: si bien se alza como un indiscutible espaldarazo a los históricos reclamos animalistas, su pobreza argumentativa banaliza la cosmovisión más sofisticada en la cual se apoya esta lucha.

### 3. ¡No maltraten a Sandra!

En forma simultánea al fallo de la Cámara de Casación Penal, en el Fuero Penal, Contravencional y de Faltas Nro. 15 de la ciudad de Buenos Aires se da inicio a una investigación por posible comisión de los delitos de maltrato y crueldad animal previstos en la Ley 14.346 contra los responsables del entonces zoológico de Buenos Aires con el fin de indagar en las condiciones de vida de Sandra en su recinto e investigar si se está cometiendo delito de maltrato animal (cfr. cuadro A, recurso 2, 1ª. Instancia). La ONG AFADA solicita ser tenida como parte querellante en representación de la orangutana Sandra ante la posible comisión del siguiente delito: “*Lastimar y arrollar*

---

las cualidades intelectuales y emocionales de Sandra: Es como ir a visitar a tu abuelita al geriátrico: te mira con esos ojos re humanos (...) Tiene la edad madurativa de un chico de 5 años (...) Yo no soy su cuidadora habitual, pero un día que me acerqué, ella me miró fijo, se paró en dos patas, sacó uno de los dos palitos que tenía en la boca y me lo pasó por el único agujero que había en su recinto. Yo agarré el palito, me lo llevé a la boca, se lo devolví por el agujero y ella se lo volvió a poner en la boca. Fue emocionante.

<sup>14</sup> Sentencia de la Cámara Federal Casación Penal, Sala II, “Orangutana Sandra s/Hábeas Corpus”, Registro de Sentencia No. 2603/14 del 18/12/14. En la resolución se transcribe casi textualmente el fragmento del libro de Zaffaroni (2012, p. 54) que suscribe la tesis de los animales como sujetos de derecho, sin añadir nuevas consideraciones.

*animales intencionalmente, causándoles torturas o sufrimientos innecesarios o matarlos por el solo espíritu de perversidad”*.<sup>15</sup> El argumento medular utilizado por la asociación para poder participar de este proceso es que la orangutana es un sujeto de derecho asimilable a un *incapaz de hecho*<sup>16</sup> que, por lo tanto, sólo puede ejercer sus derechos por medio de un representante.

En esta nueva causa judicial se suma un tópico que también enhebra reflexiones de la ética y el derecho: la cuestión de la representación. ¿Cómo representar legalmente a los no humanos? En su ya clásico trabajo, Christopher Stone (1972) se pregunta sobre la legitimidad procesal de los árboles y vincula esta problemática con la de aquellos seres humanos que, a lo largo de la historia, no podían reclamar por sus derechos sino a partir de la figura de un representante: esclavos, mujeres, niños.

En abril de 2015, el día del animal, el Juzgado acepta tener por parte querellante a la ONG AFADA en representación de la orangutana, lo que configura una novedad sin precedentes. Para fundar su decisión retoma los debates parlamentarios que, en 1954, se preguntaban si el delito de maltrato animal protegía al animal considerándolo como un sujeto de derecho y una vida que merece protección *per se*, o bien como un objeto digno de tutela legal. En este trámite judicial aún no se ha dictado sentencia definitiva que determine si el delito de maltrato y crueldad animal puede ser imputado a los responsables del ex zoológico porteño. La resolución retoma tanto una lectura de las corrientes animalistas contemporáneas como una serie de normas y decisiones judiciales europeas y latinoamericanas que consideran a los animales como seres sensibles. La categoría de seres sensibles se posiciona a mitad de camino entre la consideración jurídica de los animales como *objetos semovientes*<sup>17</sup>, y las referencias a la naturaleza como sujeto portador de derechos que caracteriza a algunos sistemas constitucionales y legales de América Latina<sup>18</sup>, cuyas experiencias iniciales han sido Ecuador y Bolivia (cfr. cuadro B).

En términos jurídicos, esta categoría de seres sensibles constituye un “tercer género” que viene a generar una ruptura en la dicotomía sujeto/objeto que caracteriza al derecho moderno y en base a la cual los seres vivos han sido catalogados y regulados.

<sup>15</sup> Delito previsto por el art. 3 inciso 7 de la Ley 14.346.

<sup>16</sup> La capacidad, en el sistema legal, se concibe desde un doble eje: como capacidad para ser titular de derechos -lo que se denomina capacidad de derecho-, y la capacidad de poder ejercer esos derechos, que se expresa en términos de capacidad de ejercicio según los términos del nuevo Código Civil y Comercial (art. 22 y 23). En este marco, la incapacidad de ejercicio alude a aquellos casos en los que no se pueden ejercer los derechos de los que se es titular directamente, sino por medio de un representante: las personas por nacer, las personas que no cuentan con edad y grado de madurez suficiente, las personas declaradas incapaces por sentencia judicial (art. 24).

<sup>17</sup> La categoría jurídica aludida alude a aquellas cosas que pueden moverse por sí mismas.

<sup>18</sup> A estas primeras regulaciones se puede sumar la reciente constitución de la ciudad de México (2017), del Estado mexicano de Guerrero (2014), y el proyecto de ley impulsado por el senador argentino Solanas desde 2015, inspirado en la ley boliviana de 2010 que reconoce derechos a la Madre Tierra.

Si bien estas posturas sensocéntricas representan un desplazamiento de una postura antropocéntrica tradicional –en el sentido de considerar a los animales meras máquinas– lo cierto es que no abandonan la matriz naturalista que les sirve de sustento.<sup>19</sup> Descola (2012, p. 290) incluso advierte que los animalistas explotan todas las posibilidades de la ontología moderna occidental al reservar la extensión de la cualidad de persona solo a aquellos animales que comparten una interioridad de la misma naturaleza con los humanos “normales”.<sup>20</sup> Las diferencias entre esta ética extensionista de matriz antropocéntrica propia de los animalistas; el antropocentrismo convencional y el biocentrismo ha sido analizado con detalle en un libro previo (CARMAN, 2017), al cual remitimos al lector (cfr. cuadro B).

#### 4. La “cocina” de un fallo

Luego de la breve y resonante resolución de la Cámara de Casación Penal y de la más argumentada resolución del Juzgado del fuero Penal, Contravencional y de Faltas, un nuevo fallo judicial a favor de Sandra habría de sumarse tan solo un año después.

La ONG AFADA plantea una acción de amparo con el fin de solicitar la liberación de Sandra y su reubicación en un santuario. En sintonía con los planteos de Singer ya mencionados, la ONG argumenta que los animales poseen capacidad de sentir, y que esta orangutana en particular –recluida en una jaula de cemento– padece discriminación por su especie, lo que es calificado como especismo antropocéntrico:

*(...) Sandra es miembro de una especie que no conoce, y de una especie que vive en un hábitat y un clima que tampoco conoce... tiene el estado mental de un “Orangután Institucionalizado”. (Párrafo extraído de la demanda de AFADA, 2014, pág. 10 vta. y citado en la sentencia del 25 de octubre de 2015)*

Su subjetividad no terminará de realizarse plenamente, pues, en cautiverio. El amparo en cuestión recae en el Juzgado N° 4 en lo Contencioso Administrativo y Tributario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires a cargo de la Dra. Liberatori. A contrapelo de un amparo “tradicional” –cuya resolución debiera expedirse en cuestión de días–, el juzgado responsable convocó a diferentes audiencias públicas y dio intervención a especialistas en calidad de *amicus curiae*.

Esta voluntad de *pisar la pelota* –según la metáfora futbolera de la jueza– responde a

<sup>19</sup> Las formas de identificarse o de vincularse con las especies por parte de los proteccionistas sigue operando bajo el mundo de creencias que gobierna nuestras prácticas en la sociedad moderna occidental, y que Descola caracteriza bajo el nombre de naturalismo. Para la cosmovisión naturalista, la naturaleza existe como un dominio autónomo y los humanos formamos parte de colectividades diferenciadas que excluyen al conjunto de los no humanos (Cfr. DESCOLA, 2005).

<sup>20</sup> Recordemos al respecto la polémica postura de Singer (2011) respecto de que los humanos con lesiones o malformaciones cerebrales no serían plenamente personas.

múltiples motivos. Por un lado, la jueza Liberatori había trabajado en la ley de protección de animales y había sido abogada de la ONG Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal (ADDA) en los años 80.

*Cuando llegó el expediente caratulado “Sandra”, yo no lo podía creer. Desde los 14 años quería ser abogada para defender los derechos de los animales. Me saldé esa deuda conmigo. Después de esto, ya puedo jubilarme. (Entrevista a la jueza Liberatori, 2015)*

La llegada del expediente se transformó entonces, según sus términos, en una *punta de rompehielo*<sup>21</sup>: el amparo podía transformarse en una *bandera* para reivindicar la causa animal. Al igual que en otras causas sobre animales en cautiverio, aquí se conjuga la inquietud por los usos de su cuerpo –la imposibilidad de deambular o jugar libremente– con aquella que atiende a la disponibilidad de su espíritu: Sandra padece tristeza, y no conoce su hábitat natural ni a sus parientes directos.

Además de su sensibilidad previa con la temática, la jueza sumó el respaldo de expertos que analizaron *la causa a fondo* y que le permitieron no solo mejorar las condiciones de hábitat de Sandra, sino también evitar, en sus términos, una *sentencia kamikaze*. Los expertos en cuestión expusieron sus argumentos a lo largo de dos audiencias públicas celebradas en el Juzgado en lo Contencioso Administrativo y Tributario Nro. 4 de la ciudad de Buenos Aires.

Algunos de estos expertos solicitaron participar en la causa, otros fueron expresamente convocados por el juzgado y un tercer grupo, en particular los especialistas extranjeros, fueron propuestos por el abogado de la ONG AFADA que inició el proceso.

## 5. El desfile de expertos: la transformación de Sandra de *objeto en sujeto*

Durante las audiencias públicas se perfilan los contornos de dos bloques de actores. El primer bloque expresa su cercanía moral con la orangutana a partir de las preocupaciones por sus padecimientos, la búsqueda de soluciones para revertir el maltrato y la constante alusión a su nombre de pila. Este primer bloque está conformado por la jueza Liberatori; el abogado Gil Domínguez que patrocinó a la ONG AFADA; el presidente de esta asociación y los expertos de diferentes áreas del saber: veterinaria, biología y la cátedra de Derecho Animal de la Universidad de Buenos Aires. Los derechos de Sandra, argumenta Gil Domínguez, son violados por el cautiverio, por más bello que este sea; y Sandra debe completar su transformación *de objeto en sujeto*. Además de la irreversibilidad de las condiciones de cautiverio para el *mundo animal* en general, Sandra

<sup>21</sup> Las expresiones en bastardilla citadas aquí y en los próximos apartados corresponden, según el caso, a expresiones textuales vertidas en entrevistas, en las audiencias públicas o en los fallos.

–que es el objeto sobre el cual se decide en el proceso– *padece en particular*.

La proximidad moral con Sandra de este bloque de actores se expresa también en la empatía con su compleja identidad: ella no solo nació en cautiverio sino que además descende de progenitores de Sumatra y Borneo, combinación que vuelve su vida en libertad imposible. Los demandantes convocaron a especialistas en orangutanes de otros países que presentaron informes por escrito en el trámite de amparo y luego fueron escuchados en las audiencias desarrolladas en el tribunal por vía digital. Así, se convocó a Shawn Thompson, especialista en capacidades y cultura de los orangutanes; a Leifs Coks, Presidente de Orangutan Project fundado en 1998; y a Gary Shapiro, integrante de la Orang Utan Republik Foundation. Si bien ninguno de ellos conoce a esta orangutana, todos ellos concordaron en que Sandra sufre por su encierro.

¿Es necesario mejorar sus condiciones actuales o trasladarla a un mejor espacio –como por ejemplo un santuario– para que desarrolle su vida? Este último lugar ¿sería suficiente para su plena realización? Si además Sandra es un *híbrido*, un animal que jamás habría existido sin la intervención humana, ¿dónde puede *devolverse*? ¿Cuál es su lugar en el mundo?

Durante la audiencia, el presidente de AFADA pone de relieve el incumplimiento de las funciones y objetivos básicos por parte de los zoológicos en Argentina. Con evidente fastidio, el director del ex zoológico y actual Ecoparque allí presente invita a los expertos convocados por el tribunal a visitar *al animal* para verificar sus condiciones de hábitat y dictaminar qué sería necesario mejorar dentro de su vida en cautividad.

La alusión genérica al *animal* no es azarosa: el bloque de actores que refiere a la orangutana en esos términos –los representantes del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, el director del zoológico y sus abogados– refutan la consideración de Sandra como sujeto de derecho y muestran la contraposición de ese estatus respecto del código civil argentino recientemente reformado, que no efectúa un reconocimiento de este tipo de manera explícita. Sandra representa, según su perspectiva, un *problema técnico* sin implicancias jurídicas.

La manera de referirse a la orangutana revela la proximidad o distancia moral que los diversos participantes de las audiencias públicas admiten respecto a la protagonista de la demanda. Como hemos abordado en un trabajo anterior respecto de otra causa judicial<sup>22</sup>, la distancia moral respecto de los sujetos padecientes justifica políticas de omisión, apatía o maltrato. La despersonalización de los sujetos padecientes constituye el primer paso para

<sup>22</sup> En un libro anterior (CARMAN, 2017) analicé el caso de los primeros afectados porteños de la causa Mendoza, en la cual la Corte Suprema de Justicia argentina ordenó la relocalización de los habitantes de asentamientos que vivían a menos de 35 metros del Riachuelo, un río altamente contaminado. El primer juez a cargo de la causa refirió a estos primeros afectados de la causa en términos de obstrucciones que impedían la liberación de las orillas. El desprendimiento moral con que el Juez aludía a estas personas en sus resoluciones fue la antesala de las violentas expulsiones de estos habitantes.

deslindar posibles responsabilidades en el cumplimiento de sus derechos o el alivio de sus padecimientos. Si resulta usual anonimizar a los sujetos vulnerables para desentenderse de sus derechos, tampoco debe sorprendernos que los defensores de Sandra repitan su nombre, aflicciones y atributos singulares. El reforzamiento de sus señas recobra aquí un particular sentido: Sandra no es de aquí ni de allá; tampoco hay dónde *devolverla* e incluso tuvo otro nombre en sus primeros 8 años de vida en el zoológico de Berlín. Nótese el esfuerzo de reparación y la paradoja involucrada: un conjunto de actores humanos remarca la singularidad de una orangutana cuya vida estuvo signada por el continuo cercenamiento de su identidad desde su misma concepción, precisamente a causa de la intervención humana.

## 6. Un fallo parteaguas

En la parte resolutive de la sentencia de 2015, la jueza Liberatori retoma lo decidido por la Cámara Penal y considera que Sandra es una persona no humana, sujeto de derecho, y defiende la importancia de reconocer a los animales su carácter de seres sintientes a la manera de la reciente reforma del Código Civil francés.

En segundo lugar, la jueza apela a una norma del derecho penal –la ley 14.346– que en su artículo 1 tipifica los malos tratos y la crueldad contra los animales como delito, y la vincula con el ejercicio abusivo de derechos que incorpora la Ley 17.711 a nuestro ordenamiento legal.

En tercer término, Liberatori y su equipo incorporan en el fallo argumentos provenientes de la antropología y la sociología clásicas –Burke, Goffman y otros autores– para reflexionar no solo sobre la visión hegemónica occidental de los animales como *seres inferiores al servicio del hombre*, sino también sobre las posibles consecuencias de esa visión estigmatizante sobre la vida de esos seres.

Apenas unos párrafos después, y a tono con la apropiación de ese corpus conceptual interdisciplinario, se reivindica una *interpretación dinámica del derecho*<sup>23</sup> que habilita desarrollar otras posibles significaciones sobre las normas jurídicas a partir de las continuas transformaciones de la sociedad.

A renglón seguido se establece la comparación entre animales y grupos humanos históricamente sojuzgados u oprimidos, como ya había sido trazada en el célebre

---

<sup>23</sup> Entre los diferentes criterios para interpretar el sentido de una norma en el campo jurídico se destacan los siguientes: el gramatical, que atiende al sentido literal de las palabras; el sistemático, que busca relacionar la norma con el ordenamiento legal en el que se inscribe; el intencional o teleológico que intenta descubrir su espíritu y finalidad; y el histórico, cuyo objetivo consiste en encontrar el sentido de la norma a partir de sus antecedentes históricos y legislativos. Este último criterio que puede mantenerse estático –y buscar en el pasado la voluntad del legislador para construir su significado en el presente– o puede ser leído en clave dinámica, y con ello intentar captar las transformaciones de las sociedades e interpretar el derecho bajo análisis.

“Liberación animal” de Singer décadas atrás:

El Derecho como toda categoría y modo de clasificar y ordenar la vida cotidiana, es una construcción social. Partiendo de esta base, sostenemos que, quienes deben ser los beneficiarios de ciertos derechos y quienes no, es un aspecto que puede ser modificado.

(...) Con esto queremos decir que sectores relegados de la sociedad, como lo han sido a lo largo de la historia los pueblos originarios, los negros, las mujeres, etc. y también los animales (que han sido y son sometidos por los hombres), (...) pueden llegar a ser sujeto de derechos. Y de esta manera lograr que dejen de ser sometidos (...). (GUAIMAS, L., 2015, **La Antropología: sobre la construcción social de las Categorías**, inédito. Citado en Resolución 25 de octubre de 2015, pág. 10)

A continuación, y en consonancia con la telegráfica resolución de la Cámara de Casación Penal, el fallo de Liberatori retoma el *best-seller* del ex Ministro de la Corte Suprema Zaffaroni y coincide con su postura de que *ningún viviente debe ser tratado como una cosa*.<sup>24</sup> Como culminación de estas reflexiones, el fallo señala que “los modos categorizar y de clasificar” no solo “encierran relaciones de poder específicas”, sino que “pueden provocar relaciones de desigualdad, dominación y sometimiento de seres vivientes”; lo cual debería impulsarnos a “cambiar ciertos modos de ver y actuar sobre nuestra vida cotidiana y sobre la vida de los otros humanos y no humanos” (Resolución 25 de octubre de 2015, p. 10).

Luego de demostrar los malos tratos que sufre Sandra, la jueza resuelve hacer lugar a la acción de amparo y, simultáneamente, encomienda a una serie de expertos que elaboren un informe resolviendo qué medidas deberá adoptar el Gobierno de la Ciudad para “garantizar a Sandra las condiciones adecuadas del hábitat y las actividades necesarias para preservar sus habilidades cognitivas”. La magistrada delega la decisión final sobre las condiciones de vida y el destino de Sandra en parte del cuerpo de expertos que había participado en las audiencias<sup>25</sup>. Si bien ha ido proliferando la incorporación de científicos en causas judiciales ambientales, en este caso se dota además de poder decisorio a esa mesa de expertos.

El propio equipo de trabajo del juzgado considera este caso como *histórico*:

N: Es mucho más relevante de lo que uno, desde adentro del expediente, lo ve. Trasciende a nosotros, a Sandra misma...

L: son (...) conquistas que no terminan en la sentencia. (Entrevista a Noelia y Lucía, profesionales del Juzgado N° 4 en lo Contencioso Administrativo y Tributario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015)

<sup>24</sup> “Cuando leí en el libro de Zaffaroni la nota a sus perros (‘yo jamás pensé que ellos no tuvieran ningún derecho’), me mató. Yo pienso lo mismo...”. (Entrevista a la jueza Liberatori, 2015)

<sup>25</sup> Los especialistas designados fueron Miguel Rivolta –médico veterinario, asesor en fauna silvestre de la Universidad de Buenos Aires– y Héctor Ferrari, licenciado en Biología y Antropología y docente de la cátedra de Bienestar Animal de la misma universidad.

Recordemos que pocos meses antes había entrado en vigencia el nuevo Código Civil y Comercial que no modifica expresamente el estatuto legal de los animales, con lo cual la audacia de estos planteos judiciales –incluyendo aquí la primera resolución de la Cámara de Casación penal– se ve redoblada<sup>26</sup>. Esta pequeña revolución se completa con gestos inusuales dentro del fuero judicial como la *interpretación dinámica del derecho* ya reseñada y la convocatoria a expertos de diferentes disciplinas para debatir sobre el futuro de Sandra.<sup>27</sup>

A fines de 2017, la jueza Liberatori dictaminó el traslado de Sandra al santuario Center for Great Apes de Florida, Estados Unidos, que se sustanciará una vez que se completen los diagnósticos de salud de la orangutana aún en proceso (Diario *Clarín*, 10 de abril de 2018). La elección de este santuario cuenta con el visto bueno del Gobierno de la Ciudad y de Gil Domínguez, quien se había desempeñado como abogado patrocinante de la ONG AFADA. Esta ONG manifestó en cambio su disidencia con esta elección y su enojo con la jueza por haber denegado el traslado de Sandra a un santuario en Brasil que sí reunía, desde su punto de vista los requisitos apropiados: *“AFADA exhorta a la magistrada Elena Liberatori a revocar su resolución y a ajustar sus decisiones a la ley y a las probanzas de la causa, recordándole la Grandeza y Valentía que debe tener todo hombre y mujer de derecho, cuando de su voluntad depende la Vida de un Ser Sintiente”*<sup>28</sup>. A su vez, AFADA presentó un recurso de apelación para que la Cámara competente se pronuncie sobre esta resolución que considera infundada por haberse basado en *“el (...) argumento de que el Santuario brasileño no posee personal con experiencia ni capacitación en el manejo de Orangutanes”*<sup>29</sup>.

## 7. ¿La vida que (sólo) los simios merecen?

Suiza, una chimpancé brasileña, fue el primer simio del mundo declarado sujeto no humano de derechos en 2010. Lo curioso es que Suiza obtuvo ese estatus *post mortem*: cuando el juez dictó sentencia, ella ya había fallecido<sup>30</sup>. Si bien la muerte de la chimpancé durante el proceso judicial volvía el caso abstracto, el juez dictó sentencia de todos modos, consciente de su extraordinario poder simbólico: la discusión sobre su estatus de persona legal continuaría vivo pese a la ausencia física del animal.

Si Sandra se aproxima a la humanidad al obtener derechos, un “ejército de

<sup>26</sup> Si bien Liberatori no lo toma en consideración en su texto, el nuevo código civil admite puertas de ingreso del biocentrismo. En particular, el artículo 240 limita el ejercicio de los derechos individuales cuando se puedan afectar derechos de incidencia colectiva, tales como el funcionamiento de los ecosistemas de la flora, la fauna, la biodiversidad, el agua, los valores culturales o el paisaje.

<sup>27</sup> En otro trabajo (YACOVINO, CARMAN y LEKERMAN, 2012) abordamos una experiencia similar de participación de diferentes expertos en el marco de audiencias públicas para la resolución de conflictos en el juzgado de Liberatori; en este caso, respecto de la radicación de Rodrigo Bueno, una villa ribereña en Buenos Aires.

<sup>28</sup> Publicación de fecha 18 de julio de 2017 en: <https://www.facebook.com/afada.ong>. Las mayúsculas son originales del texto.

<sup>29</sup> Publicación de fecha 13 de julio de 2017 en: <https://www.facebook.com/afada.ong>

<sup>30</sup> Habeas Corpus n. 833085-3/2005 del 9º Juzgado Penal de la ciudad de Salvador de Bahía. Juez Edmundo Lúcio da Cruz. *Diário do Poder Judiciário*, 4 de octubre de 2005. Comentario en: De Santana et al., 2012.

reserva” animal continúa esperando justicia. Hércules y Leo<sup>31</sup>, dos chimpancés utilizados para experimentación por la Universidad Stony Brook del Estado de Nueva York, también sumaron sus rostros a esta circulación de noticias debido al *habeas corpus* presentado por la ONG Non Human Rights Project para lograr su liberación. Otros *habeas corpus* también fueron presentados por esta organización norteamericana durante los últimos años con el fin de lograr la liberación de los chimpancés Kiko y Tommy, encerrados desde hace décadas.<sup>32</sup>

Este tipo de estrategias judiciales para la liberación de grandes simios se replican en Argentina. Basta recordar la campaña internacional por la liberación de Toti, un chimpancé que habitaba en el zoológico de Córdoba y fue trasladado al zoológico de Bubalcó, en la provincia de Río Negro. O el caso de Toto, un chimpancé que vivía en el Arca de Emir<sup>33</sup>, y cuyo pedido de liberación fue rechazado por ser considerado “cosa” para el derecho.

Mientras que en el caso de Sandra solo se ordenó por el momento la mejora de sus condiciones de vida, un posterior *habeas corpus* resuelto en Mendoza va más allá y dispone la liberación del simio. Se trata de Cecilia, una chimpancé que tiene alrededor de 30 años y vivió toda su vida en el zoológico de esa ciudad. La acción fue planteada por la ONG AFADA, y desde abril de 2017 Cecilia vive en un santuario de chimpancés en Brasil, donde además encontró –según comentan con visible satisfacción los proteccionistas– su *media naranja*<sup>34</sup>.

En el caso de la chimpancé Cecilia, tanto AFADA como el tribunal retoman argumentos similares al caso Sandra respecto de los malos tratos y crueldad animal, el especismo antropocéntrico, y su estatuto jurídico de persona no humana.

Sandra, Cecilia y Suiza –aun ya inerte a la hora del fallo– son la expresión

<sup>31</sup> En el caso de Hércules y Leo, la sentencia de abril de 2015 de la jueza Jaffe de la Suprema Corte en Manhattan ordenó que se tramite el *habeas corpus* presentado. Cuatro meses más tarde, sin embargo, la jueza resolvió no hacer lugar a la acción considerando, entre otros argumentos, que los tribunales son lentos al momento de realizar cambios de esta naturaleza. Esta afirmación puede comprenderse en relación al sistema del precedente que rige en el derecho anglosajón, ya que no existía un precedente sobre el cual fundar la decisión de considerar a estos grandes simios como sujetos de derecho.

<sup>32</sup> En diciembre de 2014, el Third Judicial Department New York State Appellate Court sentenció que el chimpancé Tommy no es sujeto de derecho por su imposibilidad de asumir responsabilidades y en base a argumentos similares a los también vertidos en el caso de Hércules y Leo.

Las dos causas en cuestión son tramitadas actualmente en la Corte de Apelaciones de Nueva York. El estado de las causas se puede consultar en: <http://www.nonhumanrightsproject.org/>

<sup>33</sup> Se trata de una granja educativa y zoológico para “animales jubilados” ubicado en Concordia, provincia de Entre Ríos, administrada por el miembro de una familia dedicada a la actividad circuense.

<sup>34</sup> El siguiente video exhibe el traslado de Cecilia: <https://www.elsol.com.ar/nota/299697/provincia/video-la-mona-cecilia-ya-esta-en-el-santuario-de-brasil.html>

El inicio de un romance entre Cecilia y Marcelino que fue seguido por diferentes medios y redes sociales, e interpretado por AFADA como el derecho a amar y ser amado y el comienzo de una vida en plenitud así como. Publicaciones de fecha 28 y 29 de agosto de 2017 en: <https://www.facebook.com/afada.org>

metonímica de todos los cuerpos de los simios en cautiverio: aquellas potenciales personas no humanas que encontrarán la muerte sin haber salido jamás de su encierro. Si Suiza estuvo impedida de alcanzar los beneficios de la sentencia, ¿qué nos diría Sandra, si pudiera hablar? ¿Todos los ojos que se posaron sobre ella fueron suficientes para interpretar su vida confinada en ese pequeño recinto?

## 8. ¿Una nueva política humanitaria?

A tono con esta creciente sensibilidad animalista, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires instrumenta nuevas políticas de *respeto y cuidado* hacia los animales porteños: ahora es posible viajar con mascotas en el subterráneo, o contar con servicios veterinarios ambulatorios gratuitos.<sup>35</sup> En cuanto a las medidas que benefician a los animales salvajes –confinados en el ex zoológico de la ciudad– se proyectan transformaciones físicas en los espacios que los albergan u otras medidas que mejoren su calidad de vida, tales como la instauración de espacios más abiertos, pisos de tierra o elementos lúdicos.

Esta gestión innovadora de los espacios en pos del bienestar animal va acompañada de gestos simbólicos y ampulosas campañas publicitarias, como aquella que consigna la *transformación histórica* del zoológico en un Ecoparque.<sup>36</sup> Si bien la ley en tal sentido fue sancionada por la Legislatura porteña a fines de 2016, los cambios en esa dirección aún no se llevaron a cabo.

El proyecto del Ecoparque consiste en dejar de exhibir animales en cautiverio; trasladar las especies que han vivido confinados a santuarios o reservas o bien mejorar las condiciones de aquellos animales de mayor edad, cuyo traslado implicaría riesgos para su salud. También se pretende trabajar en la rehabilitación y liberación de animales silvestres heridos o recuperados del tráfico ilegal; sumar proyectos de conservación y desarrollo científico para la preservación de la fauna autóctona en peligro; y desarrollar propuestas interactivas, educativas y artísticas –en la jerga oficial, *visitas conscientes*–. Y es que mirar a los animales a través de una reja, y regocijarse de ello, paulatinamente deja de ser una experiencia socialmente aceptable.

Pese al cambio de denominación del zoológico, los visitantes se sienten decepcionados y comentan la estafa de pagar una entrada de más de 200 pesos argentinos –unos 14 dólares en 2017– para encontrar un panorama desolador en el interior: las condiciones de los animales prácticamente siguen siendo las mismas. La ONG proteccionista Sin Zoo

<sup>35</sup> Se trata de medidas ya consolidadas en otros países: es posible viajar con mascotas en el subterráneo en Italia, Alemania, Hungría, España, Colombia, y con algunas limitaciones en el metrobus de Ecuador y en Chile. Las expresiones en bastardilla corresponden a las páginas oficiales del Gobierno de la Ciudad que informan sobre estas medidas.

<sup>36</sup> La transformación de zoológicos en ecoparques también cuenta con antecedentes en España, Costa Rica y Canadá.

también denuncia el *ecofraude*, la zocosis de varios animales –conocida como la locura del cautiverio– y advierten que muchos de ellos serán trasladados a sitios aún peores. Los *animales presos*, señalan, aún no han recuperado su dignidad (Revista *Noticias*, 9 de enero de 2017). Actualmente, el Ecoparque cerró sus puertas por dos años y algunos conservacionistas de diversas ONG que formaban parte del consejo directivo renunciaron en disidencia con la ineficaz gestión.

Sin ánimo de profundizar en esta polémica, lo cierto es que las discretas mejoras del ex zoológico de Buenos Aires y la política *pet friendly* oficial<sup>37</sup> corre en paralelo a una ostensible retracción de las políticas sociales y habitacionales de los sectores populares de la ciudad. Veamos brevemente dos casos paradigmáticos que nos permiten trazar ese contraste.

En un fallo de repercusión mediática, el Juez Gallardo multa con 5 mil pesos diarios al actual Jefe de Gobierno de Buenos Aires, Rodríguez Larreta, por no haberle procurado las condiciones mínimas de hábitat a la familia Amarilla, compuesta por un matrimonio cartonero y 9 hijos menores que se hacían en un hotel “*a todas luces inhabitable*” del barrio de Constitución sin heladera, baño, ventanas ni calefacción, además de instalaciones eléctricas deficitarias, agua sucia en los pasillos y humedad en las paredes y techo. “*El Gobierno parecería más preocupado por los sufrimientos y el estrés de la mona Sandra que por la angustia y el padecimiento de los seres humanos*”, sostuvo Gallardo, aludiendo al fallo en que el gobierno porteño accedió a darle a la orangutana “*condiciones adecuadas para su hábitat, nutrición y observaciones clínicas periódicas, así como mediciones de estrés*” (Diario *Página 12*, 20 de julio de 2016, p. 6). El juez, incluso, citó al Papa Francisco: “*no se puede confundir la compasión hacia los animales, que exagera el interés hacia ellos, mientras deja indiferente el sufrimiento del prójimo*”.

Un año después de este fallo y en coincidencia con una ola de frío polar en 2017, el Gobierno porteño solo admitió la existencia de 1066 sin techo, mientras que un exhaustivo relevamiento de ONG y organizaciones sociales reveló la presencia de unas 4.500 personas viviendo a la intemperie y 25.872 en riesgo de quedar en situación de calle.<sup>38</sup> Las organizaciones sociales consideraron la cifra oficial “insignificante y ridícula” y objetaron la ausencia de políticas habitacionales para dar una solución integral a los

<sup>37</sup> Empresas, hoteles y restaurantes prolongan esta política de admisión de mascotas.

<sup>38</sup> Primer Censo Popular de Personas en Situación de Calle efectuado en 2017 por 40 organizaciones sociales. Los datos sobre pobreza e indigencia son alarmantes si también se considera que, según el Observatorio de la Deuda Social Argentina elaborado por la Universidad Católica Argentina (UCA), en el año 2017 la pobreza alcanzó al 31.4 % de los argentinos. Si bien este número, en principio, expresa una mínima disminución en relación a valores anteriores, los sectores pobres han visto profundizada su situación de pobreza y se ha elevado el nivel de indigencia en relación al 2015. (Informe: Pobreza y desigualdad por ingresos en la Argentina Urbana del Observatorio de la Deuda Social Argentina de la UCA, 2017). A su vez, la pobreza infantil aumentó al 62,5%, lo que significa que existen 8 millones de niños y niñas con privaciones cotidianas (Informe: Diferentes representaciones de la pobreza infantil en la Argentina 2010-2017 del Observatorio de la Deuda Social Argentina de la UCA, 2018).

sectores más vulnerables, tratándose además del distrito más rico del país (Diario *Página 12*, 18 de julio de 2017, p. 18).

Dos días más tarde, el secretario de salud de Mar del Plata –que pertenece a la coalición neoliberal de derecha *Cambiamos*, al igual que el gobierno nacional y el porteño– no tuvo reparos en comparar a una mujer sin techo con un animal doméstico con reflejos condicionales:

“La dejamos en el hospital y vuelve; como un perrito, vuelve al lugar donde se siente cómoda (...)”. (Diario *Página 12*, 21 de julio de 2017, p. 16)

Esa misma semana, el prestigioso filósofo Grüner analiza en un diario nacional este significativo zoológico como la condensación de los dobleces del discurso oficial: *raciclasismo light* con peyoración amable para los casi-animalitos de la calle, y palos, gases y balas de goma para los docentes u obreros indomesticables que pelean por sus condiciones laborales o para no perder el trabajo<sup>39</sup>.

La preocupación por el sufrimiento de los habitantes vulnerables de la ciudad se encuentra, como sabemos, desigualmente repartida. No deja de resultar una ironía que el Jefe de Gobierno porteño Rodríguez Larreta declare públicamente el *cambio histórico* que representa promover hábitats dignos y condiciones de cuidado para los animales salvajes confinados en el Ecoparque (*Ámbito.com*, 12 de septiembre de 2016), cuando el Procurador General de la Ciudad –instruido por el Poder Ejecutivo porteño– incumple sistemáticamente los fallos judiciales destinados a mejorar las condiciones de hábitat a los residentes de villas y hoteles-pensión de esa misma ciudad. La retórica humanitaria oficial, pródiga en giros lingüísticos para retratar el sufrimiento de los animales exóticos, ciertamente es retaceada para dar cuenta del padecimiento de los sectores más invisibles o desprotegidos. Basta recordar al respecto lo sucedido durante la audiencia pública del célebre caso Quisberth Castro<sup>40</sup>, celebrada en la Corte Suprema de Justicia de la Nación el 15 de septiembre de 2011, en la que la por entonces Ministra de Desarrollo Social de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y actual gobernadora de la provincia de Buenos Aires, María Eugenia Vidal, se desentendía de la responsabilidad estatal de brindar una solución habitacional a esta y otras familias en grave situación de vulnerabilidad

<sup>39</sup> Diario *Página 12*, 25 de julio de 2017, p. 40. Tensionando también el tratamiento oficial de los animales domésticos y la vida urbana a la intemperie, una vecina de Palermo nos comentaba la disponibilidad de móviles de atención gratuita a mascotas –en un barrio en que los vecinos pueden acudir al Instituto Pasteur o pagar un veterinario– y la simultánea proliferación de los sin techo en esas mismas calles, desatendidos por el Estado.

<sup>40</sup> En abril de 2012, la Corte Suprema de Justicia de la Nación argentina ordenó al gobierno porteño que garantice el derecho a la vivienda y brinde una solución habitacional a Sonia Yolanda Quisberth Castro y su hijo de 6 años, enfermo de una encefalopatía crónica, quienes se encontraban viviendo en situación de calle porque la Secretaría de Desarrollo Social porteña no les había renovado un magro subsidio habitacional de 700 pesos (Diario *Página 12*, 24 de abril de 2012). <http://www.cij.gov.ar/nota-9003-Derecho-a-la-vivienda--la-Corte-ordeno-a-la-Ciudad-poner-fin-a-la-situacion-de-calle-de-una-madre-y-su-hijo-discapacitado.html>

argumentando que se veían desbordados por la “inmigración desenfrenada” proveniente de países limítrofes.

En franco contraste con lo anterior, el Gobierno de la Ciudad refuerza discursivamente su preocupación por devolver a Sandra la dignidad de la vida, o lo que un grupo de especialistas considera una vida digna para ella y su especie. La preocupación para que la vida de Sandra deje de ser insignificante, banal e injusta encuentra su trágico correlato en la apatía oficial respecto de vidas humanas consolidadas bajo condiciones desnudas, opresivas e invisibles, con pocas chances de ser apreciadas o gestionadas de otro modo.

## CONCLUSIONES

### a) Hacia una cercanía moralmente exacta

Si tuviéramos que escribir, como propone Ingold (2005, p. 501-506), una historia en que las acciones humanas no estén escindidas de sus permanentes intercambios con los no humanos, ¿cómo podríamos concebir ese complejo ensamblado en la ciudad de Buenos Aires? Los posibles relatos sobre el cotidiano entrecruzamiento de vidas humanas y no humanas en el ámbito porteño son múltiples: de las huertas urbanas y la aldea Velatropa<sup>41</sup> hasta las defensas vecinales de plazas y espacios verdes; del auge de los servicios *pet-friendly* hasta la abstinencia de carne de los veganos y las defensas de animales domésticos y salvajes por parte de activistas; desde las peripecias de los peces que sobreviven a duras penas en las aguas contaminadas del Riachuelo, hasta los trayectos clandestinos de los caballos de carro, en un territorio en el cual la tracción a sangre está prohibida.

En cuanto a las disputas contemporáneas para la liberación de animales en cautiverio o el aumento de su bienestar, las ONG proteccionistas recurren cada vez más a la justicia para lograr un reconocimiento de los derechos animales, tanto en Argentina como en otros países. Aunque esta preocupación por la consolidación de un nuevo estatuto jurídico respecto de los animales no humanos no es reciente, en los últimos años cobró renovada actualidad y colocó en el centro de la escena a la ética y el derecho animal. Si bien algunos referentes claves de la ética animal no se enfocan en la consolidación de una teoría jurídica, la apelación a los derechos puede sumarse estratégicamente en sus argumentaciones. En el mismo sentido, actores clave del campo judicial echan mano a aquellos postulados de la ética animal que dan sustento a la nueva jurisprudencia.

Los argumentos que circulan en este diálogo entre disciplinas se renuevan frente a

<sup>41</sup> Se trata de una aldea ecológica ubicada en un extremo de la Ciudad Universitaria, en el barrio de Núñez. Se encuentra habitada por menos de un centenar de jóvenes de clase media que han instalado allí sus carpas, amén de una panadería, un salón comunitario, baños secos, sectores de reciclaje, talleres, huertas y frutales.

las presentaciones de *habeas corpus* que, a la par que buscan la liberación de homínidos, promueven un debate no sólo sobre la forma en que tratamos a los animales sino también respecto de su consideración como sujetos de derecho. Se trata de impugnar una concepción arraigada en el campo legal: aquella que percibe a los animales como objetos de apropiación o *cosas* por cuyas acciones dañosas debemos responder. Las acciones judiciales como el *habeas corpus* o el amparo representan el dispositivo de inclusión por excelencia de aquellos actores que fundan los derechos de estos animales en función de su similitud con nosotros.<sup>42</sup>

En efecto, creemos que existe una “elección cultural (...) de relacionarse más o menos con determinadas especies” (RIVAL, 2001, p. 177). El uso de estas garantías judiciales resulta sintomático de la manera en que los actores proteccionistas piensan su relación con esos animales sintientes. Se trata de lograr la cercanía moralmente exacta con los animales en cuestión, ajustando la distancia y el trato hasta que coincida con la representación que se tiene sobre ellos.

## b) El raro privilegio de ser Sandra y la aparente ruptura ontológica

Como vimos a lo largo del artículo, tanto el pedido de *habeas corpus* como el fallo de Liberatori convergen en una preocupación por el sufrimiento físico y espiritual de Sandra. Mediante la astucia de sus representantes legales y la voluntad de los jueces intervinientes, Sandra sortea vallas que resultaban infranqueables para varios de sus congéneres y obtiene derechos; y esa conquista la aproxima al estatuto jurídico de las personas físicas. Al obtener derechos antes que el resto de los animales, Sandra queda situada de nuestro lado de la frontera de la humanidad y se asemeja –al menos en ese aspecto– más a nosotros que a sus pares.

Se trata de un raro privilegio para un animal que es, en sí mismo, una anomalía, ya que el cruce de especies que permitió su existencia solo pudo producirse bajo una situación de cautiverio. Mientras el resto de los animales naufraga en el océano jurídico de ser todavía cosas, una orangutana que jamás habría existido de no ser por la intervención humana se transforma excepcionalmente en un sujeto. No obstante, ¿qué tan radical es la ruptura ontológica implicada en estos fallos?

En primer lugar, el *habeas corpus* opera como un dispositivo de inclusión selectivo, ya que se basa en una marcada jerarquización de los animales pasibles de ser defendidos. En virtud de nuestro parecido con los grandes simios, por ejemplo, algunas organizaciones proteccionistas se enfocan en su protección, en detrimento de aquellos

---

<sup>42</sup> En un trabajo aún en elaboración (BERROS, CARMAN y RAMOS) abordamos de qué modo los *habeas corpus* funcionan como dispositivo de inclusión o exclusión de animales y humanos en la Argentina contemporánea.

animales que son apreciados como más lejanos. Si algunas especies exóticas se encuentran sobrerrepresentadas legalmente, otras especies autóctonas en riesgo de extinción no necesariamente son patrocinadas por medio de acciones judiciales.

En segundo lugar, estos fallos representan el triunfo de una perspectiva extensionista. Como vimos, el reconocimiento de derechos a los grandes simios se apoya en su similitud genética, y eventualmente espiritual, respecto del ser humano. Esta posición no se aparta de una valoración antropocéntrica, e incluso puede ser caracterizada como un *especismo de segundo grado*.<sup>43</sup>

Las certeras victorias que suponen estos fallos para los proteccionistas no reemplazan el *statu quo* –el animal, por caso, continúa siendo una *cosa* en nuestro código civil recién reformado–; pero permea cada vez más los esquemas de percepción del mundo que habíamos interiorizado como los únicos posibles. Esta gradual apertura tampoco detiene las oleadas de escepticismo y sarcasmo hacia los defensores de la persona animal, tildados de exóticos e incluso de *chivocéntricos* o *monocéntricos*<sup>44</sup> por parte de sus pares.

Estos fallos innovadores horadan pero no invalidan la persistencia de una cosmovisión naturalista occidental que concibe a los humanos como escindidos de la naturaleza y de los no humanos. En efecto, la lenta pero inexorable consolidación de un *ethos* proteccionista coexiste conflictivamente con otros modos de tratamiento a los animales vinculados a la explotación a gran escala, aún prevaleciente en nuestras sociedades capitalistas. Se trata de una “articulación entre una forma dominante y una o varias formas menores” (DESCOLA, 2012, p. 558) en nuestros esquemas de relación con los animales.

Las contradictorias visiones de la naturaleza, propias de una sociedad compleja como la nuestra, no deja de ser una fascinante marca de época. Los jueces a cargo de estas sentencias sobre los grandes simios no son ajenos a las nuevas sensibilidades hacia los animales en nuestras sociedades occidentales que reclaman, entre otras cosas, una traducción legal de estas transformaciones en los esquemas de relación. Como señala el

---

<sup>43</sup> Este concepto refiere a una forma de discriminación de parte de los humanos entre la diversidad de especies existentes, mediante la construcción de clasificaciones de los seres no humanos que resultan en desiguales jerarquías y grados de protección, lo que se suele fundar en la mayor simpatía, belleza o relevancia que proyectamos sobre ellos. Existiría entonces un especismo de primer grado del género humano con relación a todos los animales y otro de segundo grado que efectúa distinciones al interior del repertorio de diferentes especies, asignando así desiguales grados de tutela.

<sup>44</sup> Aún queda el fresco el recuerdo de aquella sesión de la reforma de la Constitución Nacional en 1994, en la cual un convencional constituyente, oponiéndose a las no muy numerosas voces que proponían una mirada más ecocéntrica del derecho ambiental, afirmaba: “No nos confundamos; el hombre es el destinatario de toda esta preocupación que nos puede llamar a engaño, ya que nos puede confundir que haya personas que particularmente se preocupen por la defensa de algunos animales o de las plantas; pero el fondo de la cuestión es la defensa del ser humano. No creo en la preocupación de algunas personas muy conocidas en el mundo con respecto a los ‘bebés foca’, justamente cuando en la legislación de su país existe la posibilidad del aborto... Esto de que el hombre no es el centro de la naturaleza sino sólo un elemento más del ecosistema no resiste el menor análisis y ya fue suficientemente rebatido. Según las creencias, o tenemos un concepto teocéntrico de la cuestión o uno antropocéntrico, pero no ‘chivocéntrico’ o ‘monocéntrico’. Acá el hombre juega un rol importantísimo y es a quien debemos defender” (Convencional Ennio P. Pontussi, Debates de la Convención Nacional Constituyente, 1994, p. 1688).

juez da Cruz –a cargo del *habeas corpus* de la chimpancé Suiza<sup>45</sup>–, las decisiones deben adaptarse a los nuevos tiempos: si las actitudes públicas cambian, también debe hacerlo la ley, y la justicia puede transformarse en un poderoso agente de cambio social.

### c) Un ensamble de derechos en clave emancipatoria

Las nuevas sensibilidades por los animales compartidas entre diversos grupos –y que podemos asociar con sectores medios, aunque no en forma excluyente– son capitalizadas estratégicamente por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires a partir de de políticas públicas discretas, aunque muy publicitadas.

Vimos que la política de protección a los animales por parte del poder local –que resulta desproblematizada, simpática y busca el rápido consenso– se consolida frente a la sistemática desprotección de los humanos más débiles. En simultáneo a una enunciada política de dignidad hacia los animales domésticos y salvajes, se vulnera el derecho a una vivienda digna de los sectores populares y se invisibiliza a los sin techo en las estadísticas oficiales. Las condiciones de vida de los animales porteños pueden verse mejoradas a partir de ciertas políticas públicas sin que necesariamente se problematicen o gestionen las desigualdades de sus co-habitantes humanos más sufrientes.

El acceso a la justicia de los simios a partir de los recursos presentados por asociaciones proteccionistas no deja de resultar una paradoja en el marco de sociedades profundamente desiguales como la nuestra. Sabemos que miles de personas privadas de sus derechos no pueden acceder a judicializar sus reclamos; inequidad que se agudiza en el gobierno neoliberal actual.<sup>46</sup> Si bien los movimientos proteccionistas denuncian las muertes cruentas de animales durante la producción de alimentos a escala industrial y más raramente las condiciones de explotación de los humanos que allí trabajan, no necesariamente se apunta a impugnar las estructuras de la opresión.

Como trabajamos en un libro reciente (CARMAN, 2017), que las nuevas percepciones animalistas tomen distancia de una visión antropocéntrica clásica no implica que tengan un carácter emancipatorio *per se*. Las preocupaciones

<sup>45</sup> El apartado: ¿La vida que (sólo) los simios merecen? refiere a este antecedente judicial.

<sup>46</sup> El presidente Mauricio Macri asume la presidencia de la Nación en diciembre de 2015. La regresión en materia de derechos económicos, sociales y culturales se materializa en las políticas de reducción presupuestaria en educación, salud, ciencia y tecnología y medio ambiente; la reforma previsional y el intento de imponer una reforma laboral regresiva. A esto se suma el ajuste del gasto público de 300 mil millones de pesos en 18 meses; el aumento de la edad jubilatoria; el despido de miles de empleados públicos de la Nación y las provincias; el aumento del trabajo precarizado; la paralización de obras de infraestructura; el salto de la inflación a niveles del 30 por ciento y la caída del poder adquisitivo del salario; la suba de la desocupación; el cierre de pequeñas y medianas empresas; la reducción del impuesto a la riqueza y de las retenciones a las empresas mineras y los grandes grupos terratenientes; el achicamiento de las jubilaciones y las asignaciones de la seguridad social, así como el incremento de las tasas de pobreza e indigencia (Cfr. Plan B, nota sobre panorama económico de David Cufre. Diario Página/12, 12 de mayo de 2018).

medioambientales –incluyendo aquí los desvelos proteccionistas por el bienestar de ciertos animales– no necesariamente batallan contra las injusticias *urbi et orbi* que promueve un modo de producción alejado de toda moral como el capitalismo<sup>47</sup>.

¿Hasta dónde llega nuestra empatía, nuestra lucha por la dignidad del otro? ¿Una reparación monumental de la opresión hacia los animales es éticamente compatible con la prolongación de otras opresiones, como la pesadilla de los desclasados que día a día reproduce una sociedad como la nuestra?

Si se autonomiza la cuestión animal, nos alejamos de la posibilidad de que estos nuevos usos de herramientas del derecho alcancen un carácter emancipador. ¿Cómo repolitizar la cuestión animal, de modo de reinsertarla en los problemas de la desigualdad más amplios de nuestra sociedad?

Resulta indudable que los fallos sobre grandes simios aquí analizados ponen en agenda muchos de los debates que nos falta dar como sociedad. Uno de los debates pendientes consiste en repensar una concepción amplia de los derechos que incluya los derechos humanos, los derechos de los animales y los derechos de la naturaleza en una dirección cosmopolítica<sup>48</sup>. Creemos que es tiempo de concebir una suerte de “ecología de derechos”, parafraseando la propuesta de “ecología de saberes” de Santos (2010). Con este último concepto, Santos refiere a la utopía del *interconocimiento* que permite aprender de otros saberes sin olvidar el propio, impulsando un uso contrahegemónico del conocimiento científico desigualmente distribuido por el mundo. Esta idea nos resulta inspiradora para concebir una ampliación de derechos más allá del humano, continuando las innovadoras formulaciones surgidas en América Latina al respecto<sup>49</sup>, que también cuentan con un primer proyecto legislativo, aún no debatido, en Argentina<sup>50</sup>. El desafío consiste en viabilizar usos del derecho que disminuyan el desigual acceso a la justicia ante problemas en los que no sólo se ven afectados los derechos de la naturaleza sino, también, los más básicos derechos humanos.

Los problemas ambientales suelen pensarse *desanudados* de las graves afectaciones que implican para enormes grupos poblacionales, incluso entre aquellas organizaciones u organismos del Estado dedicados a los derechos humanos. Lo ambiental ocupa un

<sup>47</sup> Véase al respecto la esclarecedora obra de Boltanski y Chiapello (2002).

<sup>48</sup> “Conferirle una dimensión cosmopolítica a problemas que pensamos políticamente no remite al registro de las respuestas, sino que plantea una pregunta sobre cómo habrán de ser susceptibles de entenderse ‘colectivamente’ (...) La cosa no es dirigirse a ellos, sino disponer [agencer] el conjunto, de tal manera que el pensamiento colectivo se construya ‘en presencia’ de quienes hacer existir su insistencia” (STENGERS, 2014, p. 23).

<sup>49</sup> En trabajos anteriores hemos estudiado diferentes aspectos de estos procesos latinoamericanos, con especial referencia a los casos de la República de Ecuador y del Estado Plurinacional de Bolivia (BERROS, 2015; HAIDAR & BERROS, 2015a y 2015b; CARMAN, 2017, cap. 19).

<sup>50</sup> Proyecto de Ley (S-2506/15) “Derechos de la Naturaleza” presentado por el Senador Fernando Pino Solanas en 2015.

espacio marginal en los temas de preocupación de estas instituciones aun cuando, y especialmente en la “Argentina profunda” (ARANDA, 2015) –aquellos territorios más alejados de los grandes centros urbanos–, la explotación de la naturaleza es inescindible de la afectación de derechos humanos. Basta mencionar las fumigaciones con agrotóxicos que se despliegan, fundamentalmente, en el centro norte del país; o la conflictividad que se replica en diferentes puntos de la cordillera de los Andes al ampliarse el territorio destinado a proyectos de minería a cielo abierto.

Frente al desafío de gobernar el conjunto de los seres (DESCOLA, 2016) en sociedades donde persiste una injusta distribución de la riqueza, el ensamble de los derechos humanos, no humanos y de la naturaleza debería orientarse hacia aquella dirección que vaya, como diría Santos, más allá en el reconocimiento de los otros.

## BIBLIOGRAFÍA

AFEISSA, H.S. y JEANGÉNE VILMER, J.-B. Étiqne animale. Introduction. In : \_\_\_\_\_. *Philosophie animale: Différence, responsabilité, communauté*. Paris : Librairie Philosophique Vrin, 2010.

ARANDA, D. *Tierra arrasada: Petróleo, soja, pasteras y megaminería*. Radiografía de la Argentina del siglo XXI. Buenos Aires: Sudamericana, 2015.

BERROS, M. V. Ética animal en diálogo con recientes reformas en la legislación de países latinoamericanos. *Revista Bioética y Derecho* (33), 82-93. 2015.

BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, É. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.

CARMAN, M. *Las fronteras de lo humano: Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2017.

DE SANTANA GORDILHO, H. J. y DE ALMEIDA SILVA, T. T. Habeas corpus para os grandes primatas. *Revista do Instituto do Direito Brasileiro*, 1 (4), 2077-2114. 2012.

DEMOGUE, R. *Notions fondamentales de droit privé: Essai critique*. Paris: Librairie Nouvelle de Droit et Jurisprudence, 1911.

DESCOLA, P. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías contemporáneas*, 1 (1), 93-114. 2005.

DESCOLA, P. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DESCOLA, P. *La composición de los mundos*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.

FRANCIONE, G. *Animals, property, and the law*. Philadelpia, PA: Temple University Press, 2007.

FRANCIONE, G. Prendre la sensibilité au sérieux. In: \_\_\_\_\_. *Philosophie animale. Différence, responsabilité, communauté*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2010.

H Aidar, V. y Berros, M. V. Hacia un abordaje multidimensional y multiescalar de la cuestión ecológica: la perspectiva del buen vivir. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (108), 111-134. 2015a.

H Aidar, V. y Berros, M. V. Entre el sumak kawsay y la “vida en armonía con la naturaleza”: disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global. *Revista Theomai Estudos Críticos sobre Sociedade y Desenvolvimento*, 15 (32),

128-150. 2015b.

HORTA, O. Una tipología del especismo. Criterios distintivos y significación moral. In: J. Riechmann (Coord.). *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad, 2004.

INGOLD, T. Epilogue: Towards a politics of dwelling. *Conservation and Society*, 3 (2), 501-508. 2005.

NUSSBAUM, Martha. Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Non-Human Animals. In: C.R. Sunstein y M. Nussbaum (Eds.). *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004.

REGAN, T. *Animal rights, human wrongs. An introduction to moral philosophy*. Maryland, MD: Roman & Littlefield Publishers. 2003.

REGAN, T. Pour les droits des animaux. In: H.S. Afeissa y J.-B. Jeangène Vilmer (Dirs.), *Philosophie animale: Différence, responsabilité, communauté*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2010.

RIVAL, L. Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los Huaorani. In: P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. México D. F.: Siglo XXI, 2001.

SANTOS, B. de S. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

SINGER, P. *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999.

SINGER, P. Libération animale ou droits des animaux? In: H.S. Afeissa y J.-B. Jeangène Vilmer (Dirs.), *Philosophie animale: Différence, responsabilité, communauté*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2010.

STENGERS, I. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, (14), 17-41. 2014.

STONE, C. ¿Los árboles deberían tener legitimidad procesal? Hacia un reconocimiento de los derechos legales de los objetos naturales. In: G. Hardin, C. Stone y C. Rose, *Derecho ambiental y justicia social*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2009.

SUNSTEIN, C.R. y NUSSBAUM, M. (Eds.). *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford UP, 2004.

YACOVINO, P., CARMAN, M. y LEKERMAN, V. La coproducción intelectual del antropólogo y los sujetos del campo: apuntes para un nuevo paradigma de antropología aplicada. *Revista Tempo da Ciência*, 19 (38), 57-78. 2012.

ZAFFARONI, E. R. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue, 2012.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## INDIGENOUS MATHEMATICAL KNOWLEDGE AND PRACTICES: STATE OF ART OF THE LAST ETHNOMATHEMATICS BRAZILIAN CONGRESSES (2012-2016)

*Maria Cecilia Fantinato*<sup>1</sup>

Universidade Federal Fluminense

### SABERES E PRÁTICAS MATEMÁTICAS INDÍGENAS: ESTADO DA ARTE DOS ÚLTIMOS CONGRESSOS BRASILEIROS DE ETNOMATEMÁTICA (2012-2016)

#### *Abstract*

This paper aims to provide an overview of how indigenous knowledge and practices have been addressed in Brazilian research on Ethnomathematics. It is a clipping of a state-of-the-art bibliographic research, entitled *Tendencies of Production in Ethnomathematics of Brazilian Congresses*, which aims to highlight the main issues raised about processes and knowledge of mathematical nature elaborated in non-school contexts and how they articulate with mathematical school knowledge. This research has taken as a reference material the papers published in the form of abstracts and/or full texts in proceedings of academic events on Ethnomathematics, held in Brazil between the years of 2012 and 2016. The following methodological procedures have been adopted in our clipping: reading and identification of the abstracts that are related the indigenous knowledge theme; statistical treatment of their basic information; selection of an intentional sample of work; reading and analysis of selected papers; raising questions about the issue in focus; writing of reports with summaries of the results. We seek to bring to the debate reflections on: what research questions have been raised in this area; which indigenous groups have participated in the investigations and what are their claims; what theoretical-methodological perspectives the works have adopted; how indigenous traditional knowledge have been used for pedagogical purposes or for teacher education.

Keywords: Ethnomathematics; state-of-art; Brazilian congresses; indigenous knowledge.

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo, Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, coordenadora do Grupo de Etnomatemática da UFF (GETUFF), mcfantinato@gmail.com

## INTRODUÇÃO

De modo geral, a Etnomatemática, como uma *linha de pesquisa* da Educação Matemática, investiga as raízes culturais das ideias matemáticas a partir da maneira como elas se dão nos diferentes grupos sociais. Na verdade, a Etnomatemática procurando trilhar caminhos confluentes com os de outras áreas, notadamente com os da Antropologia e Sociologia, busca identificar problemas matemáticos a partir do conhecimento do *outro*, na sua própria racionalidade, termos e contextos.

Trata-se de uma área de estudos e pesquisas relativamente nova, ainda em construção. Os pesquisadores franceses Eric Vandendriessche e Céline Petit sinalizam que “se o que é considerado os textos fundadores da etnomatemática foram publicados nos anos 1970 e 1980, o surgimento de uma antropologia da matemática poderia ser rastreada até estudos etnológicos, matemáticos e filosóficos escritos desde o século XIX” (VANDENDRIESSCHE & PETIT, 2017, p.189)<sup>2</sup>. O contato de antropólogos europeus com países colonizados aumentou o interesse no estudo dos sistemas de numeração e medição de “outros”, bem como o caráter geométrico da produção de artefatos culturais - cestas, vasos, pinturas corporais, etc. Esses primeiros estudos consideraram a matemática ocidental como uma referência, seguindo a perspectiva evolucionista vigente na época, que considerava essas pessoas não ocidentais como primitivas. Mas a partir do século XX, houve uma virada epistemológica que estimulou o desenvolvimento de pesquisas que buscavam identificar o conhecimento matemático dessas populações, bem como buscar entender sua própria racionalidade matemática (VANDENDRIESSCHE & PETIT, 2017).

Portanto, em suas origens, a Etnomatemática estava associada à Antropologia da matemática. A área desenvolveu-se significativamente desde então, em todo o mundo. Por ter sido um brasileiro – Ubiratan D`Ambrosio – um dos primeiros e o principal teorizador da Etnomatemática (D`AMBROSIO, 2001), o Brasil tem desempenhado um significativo papel no desenvolvimento dessa linha de pesquisa. Fiorentini e Lorenzato (2006) chegam a afirmar que essa é a área de investigação em que o Brasil mais tem se destacado internacionalmente.

Neste contexto, uma das perspectivas que mais se desenvolve é aquela relacionada à educação, primeiramente engajada por pesquisadores com formação matemática, cujos estudos foram conduzidos com base principalmente em dados da literatura antropológica e, na maioria das vezes, de uma perspectiva didática. Essa perspectiva “permanece no cerne da maioria dos trabalhos que agora se reivindicam como etnomatemática e cujo objetivo principal é promover a educação matemática com base no conhecimento indígena”

---

<sup>2</sup> Tradução livre.

(VANDENDRIESSCHE & PETIT, 2017, p. 212) e faz parte de uma abordagem militante ou reflexão política visando contribuir para o processo de descolonização iniciado em certas sociedades.

Os congressos em Etnomatemática têm contribuído tanto para a área se pensar enquanto tal, quanto para seu processo de consolidação. Tal processo de consolidação passa pelo desenvolvimento dos estudos e pesquisas em diferentes eixos temáticos. Este texto tem por objetivo apresentar um breve panorama de como os saberes e práticas indígenas, de natureza matemática, têm sido abordados nos eventos científicos brasileiros da área. Trata-se de um recorte de uma pesquisa bibliográfica do tipo estado da arte, intitulada “Tendências da produção em Etnomatemática dos congressos brasileiros”<sup>3</sup>, que visa destacar, nos trabalhos publicados em Anais dos eventos que ocorreram entre 2012 e 2016, as principais questões levantadas sobre processos e conhecimentos de natureza matemática elaborados em contextos não escolares e como se articulam com o conhecimento escolar matemático. A referida pesquisa também pretende levantar desafios e contribuições para a prática docente e as propostas educacionais.

A produção resultante dos eventos científicos pode servir como um retrato das questões debatidas e aprofundadas pelos estudiosos da Etnomatemática no Brasil, assim como permite evidenciar como vêm se constituindo os modos de pesquisa e as questões pedagógicas dos educadores que trabalham nesta perspectiva. Neste texto em particular, procuramos analisar como a temática indígena tem sido abordada nos trabalhos dos congressos brasileiros.

## OS CONGRESSOS BRASILEIROS DE ETNOMATEMÁTICA

A área da Etnomatemática vem sofrendo transformações ao longo dos anos no Brasil. Em trabalho anterior (FANTINATO, 2013), refletimos sobre essas transformações tomando como objeto de análise os quatro congressos brasileiros de Etnomatemática já realizados até aquela data, iniciados no ano de 2000. A pesquisa atual, à qual está atrelado este texto, representa uma continuidade deste estudo e tomou por objeto os congressos realizados entre os anos de 2012 e 2016, dois de âmbito nacional (CBEm4 e CBEm5), assim como um de âmbito regional com representatividade nacional (Etnomat-RJ).

O Quarto Congresso Brasileiro de Etnomatemática (CBEm4) aconteceu na Universidade Federal do Pará, na cidade de Belém, de 13 a 17 de novembro de 2012.

---

<sup>3</sup> Pesquisa financiada com bolsa de Iniciação Científica do CNPq (2016-2019), sendo Marilene Lourenço da Silva que colaborou neste trabalho a bolsista em 2018. Por este motivo, o texto está sendo escrito na primeira pessoa do plural.

O tema do congresso, *Cultura, Educação Matemática e Escola*, visou dar destaque às possíveis relações entre as matemáticas, conhecimentos e saberes dos grupos culturais e seu papel no espaço escolar, tendo como pano de fundo a diversidade da riqueza sociocultural brasileira. Além de visar contemplar os estudos realizados pelos pesquisadores nos últimos quatro anos, o CBEm4 quis tomar como foco privilegiado a dimensão educacional da Etnomatemática (D'AMBROSIO, 2001), em relação com o processo ensino/aprendizagem, a formação de professores, a formação da escola, assim como ao estabelecimento de novas perspectivas educacionais nos diferentes grupos socioculturais.

O Encontro de Etnomatemática do Rio de Janeiro (Etnomat-RJ) foi realizado na Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense, em Niterói, de 25 a 26 de Setembro de 2014. Visando comemorar os dez anos de existência do Grupo de Etnomatemática da UFF (GETUFF), o evento buscou realizar um exercício de reflexão sobre a trajetória percorrida pelos grupos de investigação na área, sinalizando as novas perspectivas. O Etnomat-RJ teve como objetivo principal promover amplo debate sobre os desafios trazidos pela pesquisa em Etnomatemática “nos últimos anos, assim como o estabelecimento de novas propostas para as demandas educativas nos diferentes grupos culturais e nas consequentes necessidades de formação do professor” (FANTINATO, THEES & PEIXOTO, 2018, p.45).

O Quinto Congresso Brasileiro de Etnomatemática (CBEm5) foi realizado na Universidade Federal de Goiás, de 11 a 14 de setembro de 2016. Este último congresso procurou trazer um visão global de Etnomatemática, assentada nos estudos contemporâneos. Procurou congregiar pessoas “preocupadas não só como se ensina e como se aprende matemática, mas como a concebe em torno de diferentes contextos, épocas, culturas e articulações intra e intercruzadas”<sup>4</sup>. Um dos diferenciais deste congresso foi a participação expressiva de representantes de movimentos sociais - indígenas, quilombolas – em diferentes atividades, seja como convidados<sup>5</sup>, seja como pesquisadores em formação, apresentando trabalhos relacionados à educação escolar indígena. Esta característica está afinada com as preocupações mais atuais da pesquisa em Etnomatemática, especialmente daqueles que trabalham com grupos minoritários, como o colombiano Aldo Parra:

[...] si la pretensión etnomatemática de respetar y compartir los conocimientos es tomada en serio, los espacios de circulación del conocimiento deben diversificarse. Esto podría implicar movimientos en dos direcciones, por una parte estimular la presencia y participación de *sabedores/knowledge-holders* en los eventos e instancias tradicionales de la comunidad académica y por otra parte velar por que las investigaciones se desarrollen, presenten y evalúen también en los ambientes propios que posee un grupo socio-cultural para socializar y generar colectivamente su conocimiento (PARRA, 2011, p.8).

<sup>4</sup> <https://cbem5.mat.ufg.br/p/12821-apresentacao>. Acesso em 27.03.17.

<sup>5</sup> Como na mesa redonda intitulada Saberes quilombolas e indígenas em diálogo com a Etnomatemática e a Etnomusicologia.

Assim como Parra, outros pesquisadores brasileiros, que trabalham em Licenciatura Intercultural Indígena com o povo Paiter (LEITE & FILHO, 2016), apontam para um conceito de etnomatemática *reinvindicada*, relacionada à etnicidade, como estratégia de resistência por diferenciação cultural, por sujeitos que pertencem tanto ao teoricamente representado, como o contexto indígena, quanto à instância teorizante, a academia. Trabalhos como esses indicam que as transformações sociais têm trazido também transformações teóricas na área, processo tal que nossa pesquisa pretende mapear.

## METODOLOGIA

Este trabalho está baseado em uma pesquisa bibliográfica (MOREIRA & CALEFFE, 2006) do tipo *estado da arte*. Pesquisas desta natureza têm como desafio mapear e discutir certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento,

[...] tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários. Também são reconhecidas por realizarem uma metodologia de caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica e científica sobre o tema que busca investigar, à luz de categorias e facetas que se caracterizam enquanto tais em cada trabalho e no conjunto deles, sob os quais o fenômeno passa a ser analisado (FERREIRA, 2002, p. 258).

Para estudar as tendências da produção em Etnomatemática dos congressos brasileiros, tomamos como material de consulta os trabalhos publicados em forma de resumos e/ou texto completo de anais de eventos acadêmicos realizados no Brasil, voltados especificamente para a Etnomatemática, entre 2012 e 2016. Optamos por privilegiar neste estudo os eventos específicos da área, considerados bastante representativos dos desafios enfrentados e das perspectivas da investigação neste campo do conhecimento.

Durante o ano de 2017 foram lidos os resumos dos Anais dos três eventos que fazem parte de nossa amostra. A partir de uma análise, estes foram separados em cinco categorias: (1) trabalhos que descrevem práticas docentes/escolares na perspectiva da Etnomatemática; (2) trabalhos que anunciam a possível implicação da pesquisa para as práticas pedagógicas; (3) trabalhos com perspectivas teóricas que possam vir a contribuir para as relações entre Etnomatemática e Educação; (4) trabalhos que abordam a perspectiva da Etnomatemática na Formação de Professores; e (5) trabalhos que englobam a articulação entre saberes matemáticos escolares e saberes matemáticos do cotidiano. Estes dados foram computados em tabelas e foram gerados gráficos comparativos.

Naquele momento, duas temáticas chamaram a atenção. Em primeiro lugar, as relações entre a Etnomatemática e as culturas afro-brasileiras, que apareceu como um

tema em crescimento nos trabalhos, apesar de ainda pouco expressivo. Em contrapartida, o estudo dos trabalhos em educação indígena, mais numerosos nos três congressos, parecia ser um caminho fértil para aprofundar as questões de investigação previstas no projeto. Assim, surgiu o interesse em realizar um recorte temático sobre as questões indígenas na produção acadêmica de eventos em Etnomatemática.

Para analisar como as questões indígenas eram abordadas, foi necessário, em primeiro lugar, ler e selecionar os resumos que estavam relacionados a esta temática. Concomitantemente, foram gerados gráficos por congresso, indicando a proporção de trabalhos dentro deste tema, comparativamente a outros – como as culturas afro-brasileiras - assim como em relação ao total. A amostra foi organizada em tabelas contendo as informações básicas dos trabalhos: título, autores e instituição de vínculo dos mesmos, etnia indígena estudada, localização da aldeia, que possibilitariam a geração de outros gráficos.

A etapa metodológica seguinte consistiu na leitura dos textos completos, procurando evidências que respondessem a algumas perguntas. Que questões de pesquisa foram levantadas nesta área? Quais grupos indígenas participaram das investigações e quais são suas reivindicações? Quais perspectivas teórico-metodológicas os trabalhos adotaram? Como os conhecimentos tradicionais indígenas foram utilizados para fins pedagógicos ou para a formação de professores?

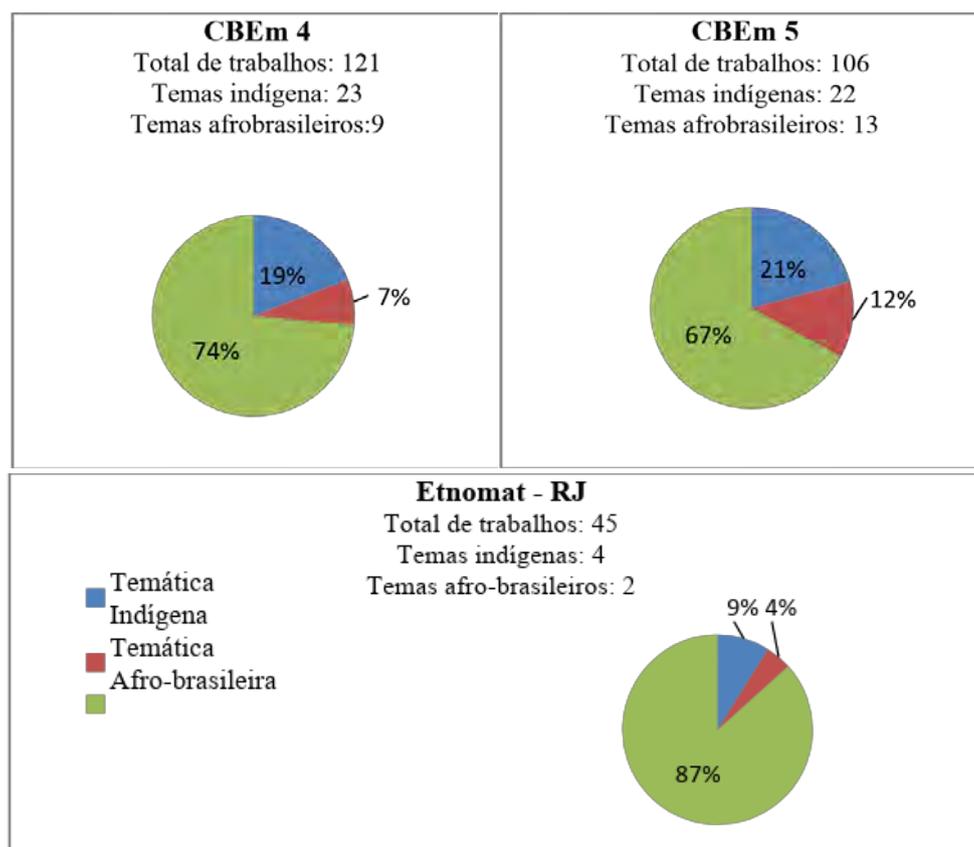
Todo este processo de análise qualitativa com tratamento de dados quantitativos tem gerado resultados, alguns deles apresentados neste texto.

## **ALGUNS RESULTADOS**

Procurando responder às questões apresentadas, organizamos este tópico de acordo com alguns resultados parciais sobre as mesmas.

### **A representatividade da temática indígena**

A temática indígena esteve presente nos três eventos analisados. A figura 1 representa a proporção de trabalhos, classificados de acordo com esta temática. Para efeitos de comparação, trouxemos também outra temática análoga, a das culturas afro-brasileiras, que aparece de forma menos expressiva nos congressos.



**Figura 1** – Proporção de trabalhos por temáticas nos três eventos

Fonte: Produção das autoras a partir dos Anais do evento

Os trabalhos sobre saberes indígenas, ou educação indígena, têm ocupado um lugar significativo nos eventos, apresentando uma tendência de crescimento proporcional (entre o CBEm4 e o CBEm5). No Etnomat-RJ poucos trabalhos abordaram a temática indígena, possivelmente por este evento ter sido realizado no Sudeste, diferentemente dos demais, realizados em regiões brasileiras com maior distribuição de população indígena, respectivamente o Norte e o Centro-Oeste<sup>6</sup>.

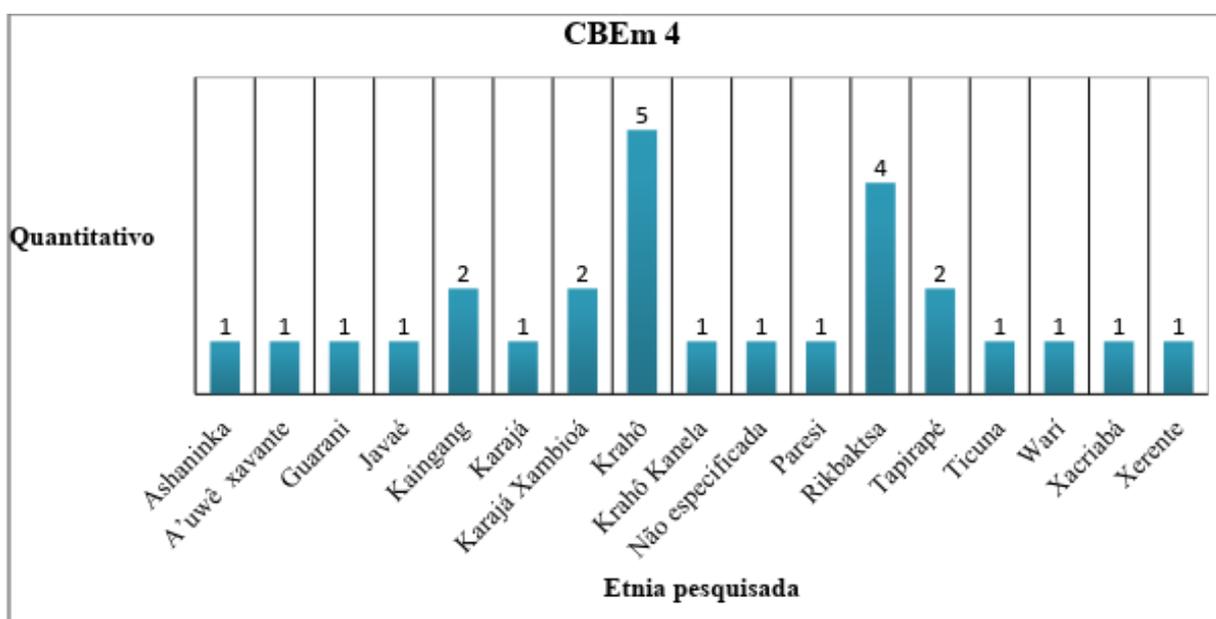
De acordo com o estudo de Leite (2017) existe uma tendência atual crescente, por parte de pesquisadores brasileiros da Educação Matemática, para o desenvolvimento de trabalhos relacionados à Educação Escolar Indígena, “provocados por uma capilarização cada vez maior da Etnomatemática em cursos de formação de professores, em um movimento que vai da pós-graduação para a graduação” (LEITE, 2017, p.12). Outro fator que pode ter contribuído para a ampliação da produção acadêmica registrada entre os dois CBEm, é a consolidação de novos grupos de pesquisa que assumem a Etnomatemática como temática principal ou como linha de pesquisa.

<sup>6</sup> Fonte: <https://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2.html>, acesso em 29/07/18.

## Grupos indígenas representados nos eventos

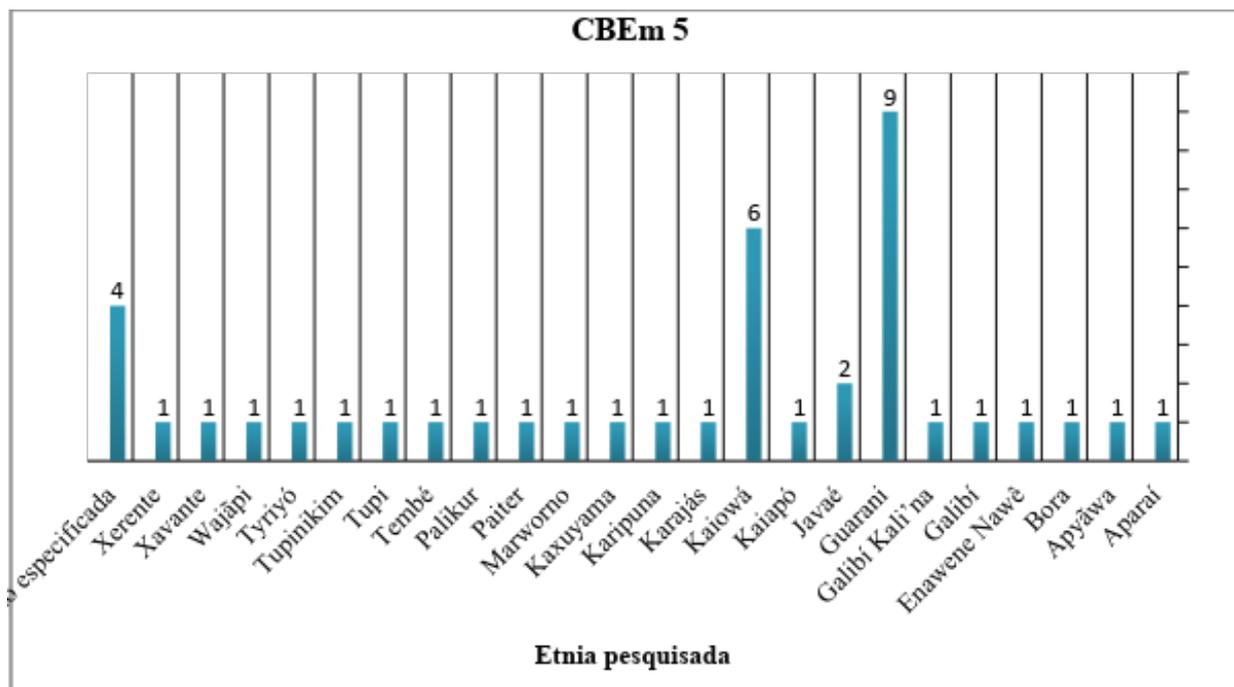
Muitas etnias indígenas tiveram alguma forma de representação nos eventos, como pode ser observado nas figuras 2, 3 e 4. Nesta contagem, foram consideradas as etnias citadas. O total de cada congresso não corresponde ao total de trabalhos, porque por vezes os trabalhos referem-se a mais de uma etnia. Consideramos significativo o fato de estas serem elencadas, talvez uma forma de legitimação de tais grupos, ao invés da utilização do termo “indígenas” no geral, como em outros casos. Um exemplo é o texto de Monteiro & Souza Filho (2012), trabalho de formação inicial de professores indígenas no estado do Tocantins, abrangendo as etnias Apinayé, Javaé, Karajá Xambioá, Karajá, Krahô, Krahô Kanela e Xerente.

No CBEm4, 17 grupos indígenas participaram dos estudos, tendo predominado os estudos sobre/com indígenas Krahô (5 trabalhos) e Rikbaktsa (4 trabalhos).



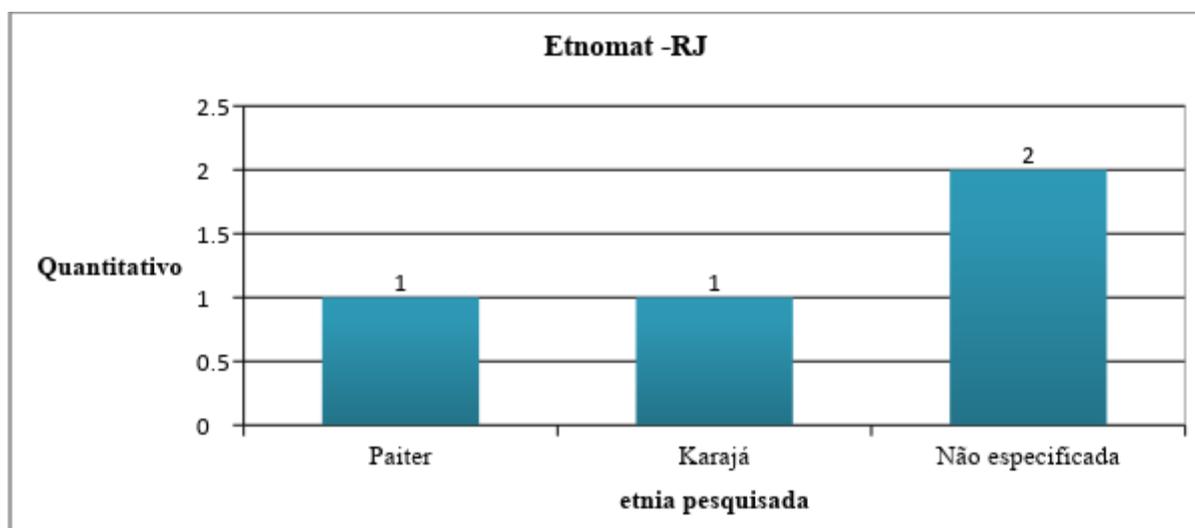
**Figura 2** – Proporção de grupos indígenas nos trabalhos do CBEm4  
Fonte: Produção das autoras a partir dos Anais do evento

Já no CBEm5, entre 23 grupos, a etnia que mais se destacou foi a Guarani (9 trabalhos), seguida da Kaiowá (6 trabalhos).



**Figura 3** – Proporção de grupos indígenas nos trabalhos do CBEm5  
 Fonte: Produção das autoras a partir dos Anais do evento

Ainda nos cabe investigar os motivos da predominância dessas etnias sobre as demais, se é influenciada pela proximidade geográfica do congresso em relação aos locais de moradia dos grupos indígenas, ou se é devida às instituições de vínculo dos pesquisadores, entre outros possíveis fatores.



**Figura 4** – Proporção de grupos indígenas nos trabalhos do Etnomat-RJ  
 Fonte: Produção das autoras a partir dos Anais do evento

No Etnomat-RJ, só aparecem as etnias Paiter e Karajá representadas, além de dois trabalhos voltados para a temática indígena mas sem especificação da etnia. Tal fato

também aconteceu no CBEm5, com 4 trabalhos deste tipo e um no caso do CBEm4. Tal aspecto é digno de nota. Estes trabalhos consistem em experiências de formação de professores com diversas etnias juntas (MENEZES, 2016) ou são propostas educacionais voltadas para a educação indígena em geral (GONÇALVES & BATISTA, 2016), ou relatos de experiências educacionais em que foram levadas em conta as culturas indígenas e afro-brasileiras, em atendimento à lei 11.645<sup>7</sup> (MACHADO, FERREIRA & MOURA, 2014).

## Questões e demandas

Os trabalhos dos três eventos buscam responder a diferentes questões de pesquisa, em sua maioria são estudos fruto de experiências dos pesquisadores com a Licenciatura Indígena nas universidades. Destacamos algumas a seguir alguns exemplos:

- Registrar conhecimento tradicional do povo indígena e fazer da escola localizada na aldeia um espaço para a revitalização da cultura, mas também garantia de perpetuação de um conhecimento que se perde ao longo da história, devido às mudanças introduzidas após o fenômeno do contato (LEITE, 2012).
- Refletir sobre a relação conflituosa entre a educação escolar indígena e a educação indígena, questionando o papel da escola, dos professores e do conhecimento, concluindo que a comunidade delega à escola a responsabilidade da própria educação indígena. (BERNARDI & BORGES, 2012).
- Compreender as dificuldades enfrentadas pelos professores indígenas no ensino de matemática e as razões pelas quais os professores não conseguem articular um diálogo sobre o próprio conhecimento de suas culturas (MONTEIRO & SOUZA FILHO, 2012; FRANCO & LEME, 2016).
- Abordar as relações entre oralidade e escrita, no contexto educacional, e destacar o papel da escola na emancipação dos grupos indígenas (SANTOS & FERREIRA, 2012).
- Compreender as dificuldades vivenciadas pelos alunos indígenas quando inseridos na chamada escola regular, pois são alfabetizados na aldeia em uma escola bilíngue, em seu idioma nativo e em língua portuguesa, e continuam seus estudos na cidade (NASCIMENTO & SILVA, 2012).
- Ajudar os professores indígenas na produção de materiais didáticos que levem em conta aspectos de sua própria cultura, como artesanato, dança, oração, interações sociais e costumes locais, que carregam conceitos matemáticos (COSTA, APINAYE & ALBUQUERQUE, 2012).

<sup>7</sup> Instituída em 10 de março de 2008, a lei 11.645 “Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Fonte: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em 30/07/2018.

- Capacitar educadores indígenas na perspectiva inter e intracultural (MARCILINO, 2016).
- Analisar formas de inserir tecnologias no contexto cultural da aldeia (CUNHA & CUNHA, 2016).
- Entender o que não indígenas chamam de “matemática” (CORREA, POLEGATTI, ALCÂNTARA & DEBACKER, 2016).

Como a maior parte dos textos é escrita por pesquisadores não indígenas, trazem o ponto de vista dos acadêmicos, não sendo possível, portanto, evidenciar muitas demandas próprias dos povos indígenas, a não ser pelas vozes dos não indígenas. Com a entrada de maior contingente de professores indígenas nas universidades, inclusive em cursos de pós-graduação, esta situação de o pesquisador falar *pelo outro* tende a mudar. Já aparecem no CBEm4 alguns trabalhos (COSTA, APINAYE & ALBUQUERQUE, 2012; BERNARDI & BORGES, 2012), com a participação autoral de professores indígenas. Estes passam a ser mais numerosos no congresso posterior, sobretudo em forma de pôsteres, alguns em coautoria com a professora da Licenciatura Indígena da UFT, Maria Aparecida Mendes de Oliveira (CARVALHO, SILVA, VERON & OLIVEIRA, 2016; ESCALANTE & OLIVEIRA, 2016; PEDRO & OLIVEIRA, 2016).

## PARA (NÃO) CONCLUIR

O aprofundamento de que questões têm sido priorizadas nas propostas educacionais, assim como as principais perspectivas teórico-metodológicas dos trabalhos, também fazem parte de nossa investigação e serão discutidas em futuras publicações.

Os resultados parciais de nossa pesquisa nos permitem tecer algumas considerações acerca dos saberes e práticas indígenas na produção dos congressos brasileiros de Etnomatemática. A questão indígena tem sido abordada com representatividade crescente, tanto na forma de relatórios de pesquisa, principalmente etnográficos, quanto de relatos de experiências pedagógicas ou de formação de professores. Os trabalhos pioneiros de Eduardo Sebastiani Ferreira na década de noventa “em comunidades indígenas do Alto Xingu e do Amazonas são um marco referencial para toda produção acadêmica na área” (KNIJNIK, 2004, p. 25). Desde então, outros pesquisadores (FERREIRA, 1992; SCANDIUZZI, 1997; BELLO, 1995; AMÂNCIO, 1999) e mais recentemente Silva (2012), Severino Filho (2012), entre outros, têm se dedicado Educação Indígena, contribuindo para um amadurecimento teórico da pesquisa etnomatemática. A tendência inicial, de estudos etnográficos em comunidades indígenas, tem sido gradualmente substituída pela predominância de trabalhos focados na formação de professores em licenciaturas interculturais.

Ao longo desses anos, a pesquisa tem acompanhado as transformações sociais e as demandas dos movimentos sociais. Nosso trabalho está afinado com as questões sinalizadas por Leite (2017, p.2):

Atualmente, está em andamento a construção de diferentes experiências escolares em busca de consolidar as conquistas legais alcançadas pelos povos indígenas para uma educação escolar específica e diferenciada, com destaque para a formação de professores indígenas em cursos de licenciatura intercultural em universidades públicas brasileiras. Para tanto, faz-se necessário, além da articulação de movimentos políticos, nos quais os próprios povos emergem como protagonistas, a construção de subsídios teóricos, resultantes de estudos e pesquisas focadas em temáticas específicas. Tais subsídios podem resultar de uma articulação de resultados já alcançados por pesquisas realizadas, mas também podem demandar novos estudos e pesquisas, para além do já realizado. Em todo caso, necessita-se organizar e sintetizar historicamente a produção acadêmica já realizada sobre determinada temática, a fim de se avançar na produção do conhecimento relacionado (LEITE, 2017, p.2).

Recentemente, o maior contato das populações indígenas com a cultura dos não índios trouxe a necessidade de repensar a educação indígena nas aldeias como espaço para resgatar as culturas locais, assim como o aprendizado dos conteúdos escolares. Os trabalhos analisados trazem uma constante reflexão sobre as possíveis articulações e as tensões entre o conhecimento tradicional e o escolar.

Outra tendência que emerge ainda tímida, porém promissora, é o protagonismo indígena nos espaços acadêmicos, tanto em cursos de formação de professores, quanto na pós-graduação. Tal tendência, apesar de a produção mais recente dos congressos brasileiros de Etnomatemática já trazer alguns representantes da mesma, precisa crescer.

Apesar da representatividade e do desenvolvimento das pesquisas na temática indígena, ainda há muita necessidade de mais pesquisas sobre esse tópico. O diálogo da Etnomatemática com a Antropologia, apesar de existente desde suas origens, precisa ser mais desenvolvido. Este pode ser um caminho fértil para a Etnomatemática, para dar maior densidade à pesquisa em relação aos aspectos culturais e à melhor apropriação da pesquisa etnográfica.

## REFERÊNCIAS

AMANCIO, C.N. *Os kanhgág da bacia do Tibagi: um estudo etnomatemático em comunidades indígenas*. Rio Claro: UNESP, 1999, (Mestrado).

BELLO, S. E. L. *Educação Matemática Indígena: um estudo etnomatemático com os índios Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul*. Curitiba: UFP, 1995, (Mestrado).

BERNARDI, L.S. & BORGES, E.K. Oralidade, cuidado e aprendizagem da criança indígena Kaingang: um projeto colaborativo. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.

CARVALHO, C.B.; SILVA, A.J.; VERON, S.C. & OLIVEIRA, M. A. M. O jogo de Aripuka: possibilidade para o ensino de Matemática numa Escola Indígena Kaiowá Guarani. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.

COSTA, L.P.; APINAYE, S.O. & ALBUQUERQUE, F. E. As potencialidades matemáticas das Aldeias Apinaye São José e Mariazinha. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.

CUNHA, A.C. & CUNHA, J.S.M. Tecnologias Educacionais: Representações Sociais de Professores Indígenas em formação. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.

CORREA, N.R.; POLEGATTI, G. A.; ALCÂNTARA, L.A.G. & DEBACKER, G. Do mito Dokoi à engenharia de pesca: a etnomatemática Enawene Nawê nas suas barragens de pesca no Rio Juruena. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.

D'AMBROSIO, U. *Etnomatemática: Elo Entre as Tradições e a Modernidade*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2001.

ESCALANTE, E. & OLIVEIRA, M.A.M. Animais selvagens que tem vida negativa (azar): jogo de Pira. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.

FANTINATO, M. C. Balanço da produção acadêmica dos congressos brasileiros de Etnomatemática. *Revista Iberoamericana de educación matemática - UNION*, 33, p. 147-161, 2013.

FANTINATO, M. C.; THEES, A. & PEIXOTO, N. Apresentando o Etnomat-RJ. In: FANTINATO, M. C. & FREITAS, A. V. (orgs.) *Etnomatemática: concepções, dinâmicas e desafios*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, p. 45-62, 2018.

FERREIRA, E. S. The teaching of mathematics in Brazilian native communities. *International Journal of Mathematics Education Science Technology*. N. 4, v. 21, p. 545-549, 1990.

FERREIRA, N. S. A. As pesquisas denominadas “estado da arte”. *Educação & Sociedade*, ano XXIII, n. 79, Agosto/2002.

FIORENTINI, D. & LORENZATO, S.. *Investigação em Educação Matemática: Percursos teóricos e metodológicos*. Autores Associados: São Paulo, 2006.

FRANCO, G.; LEME, H. A. S. Dificuldades de ensinar matemática pelos professores Indígenas na Aldeia Amambai ( Guapoy ) Municipio de Amambai- MS. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.

GONÇALVES, E. & BATISTA, H.M.D. Reflexões sobre a Etnomatemática na Escola Indígena e suas considerações em sala de aula. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.

KNIJNIK, G. Itinerários da etnomatemática: questões e desafios sobre o cultural, o social e o político na educação matemática. In: G. KNIJNIK, G.; F. WANDERER & C. J. OLIVEIRA (orgs.). *Etnomatemática, currículo e formação de professores*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, p. 19-38, 2004.

LEITE, K. G. Notas sobre a etnomatemática Wari. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.

LEITE, K. G. Pesquisas brasileiras em Educação Matemática situadas na interface entre Etnomatemática e educação escolar indígena. *Anais do CII Congresso Internacional de Ensino de Matemática*. Canoas, RS, 2017.

- LEITE, K. G. & FILHO, E. B. S. Etnomatemática e etnicidade em contexto indígena: reflexões a partir de discursos de professores Paiter. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.
- MACHADO, L. F. F.; FERREIRA, R. & MOURA, A. P. A. Culturas indígenas e afro-brasileiras nas aulas de matemática: uma experiência no estágio supervisionado. *Anais do Etnomat-RJ*. Niterói, RJ, 2014.
- MARCILINO, O.T. Formação Continuada em serviço com os educadores indígenas Tupinikim de Aracruz, Espírito Santo. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.
- MENEZES, J. E. Etnomatemática na transposição de algoritmos matemáticos usados pelos estudantes Indígenas de graduação, para os algoritmos acadêmicos e suas inserções no Ensino Formal e Informal. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.
- MONTEIRO, H. S. R. & SOUZA FILHO, E. B. Os professores indígenas do estado do Tocantins em formação inicial: A etnomatemática no contexto do Magistério indígena. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.
- MOREIRA, H. & CALEFFE, L. G. *Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- NASCIMENTO, E.C.S. & SILVA, M.P.S. Da aldeia para a cidade: A matemática da etnia Paresi. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.
- PARRA, A. I. Propiedad intelectual y pertinência social em etnomatemática. (Observaciones metodológicas). *Anais do XIII CIAEM-IACME*. Recife, Brasil, 2011.
- PEDRO, I. S. & OLIVEIRA, M. A. M. Práticas e saberes presentes na construção da casa de reza Kaiowá- Etnomatemática dos Kaiowá do Panambizinho. *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Goiânia, GO, 2016.
- SANTOS, R. R. & FERREIRA, R. Oralidade, escrita e escola: visões de um pretérito inacabado. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.
- SCAN DIUZZI, P.P. *A dinâmica da contagem e Lahatua Otomo e suas implicações educacionais: uma pesquisa em etnomatemática*. Campinas: UNICAMP, 1997. (Mestrado), Faculdade de Educação.
- SEVERINO FILHO, J. Os marcadores de tempo indígenas e a solidariedade entre o ambiente e os povos que o habitam: um olhar etnomatemático. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.
- SILVA, A. A. Alguns aspectos do sistema de contagem A´uwê/ Xavante: outros saberes, outros conhecimentos, outras soluções. *Anais do 4º Congresso Brasileiro de Etnomatemática*. Belém, PA, 2012.
- VANDENDRIESSCHE, E., & PETIT, C. Des prémices d'une anthropologie des pratiques mathématiques à la constitution d'un nouveau champ disciplinaire: l'ethnomathématique. *Revue d'histoire des sciences humaines- RSHS* 31, p.189-219, 2017.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## MEMÓRIAS, MULHERES E PODER NA PRESIDÊNCIA DAS COLÔNIAS DE PESCADORES/AS EM PERNAMBUCO.

*Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão<sup>1</sup>*

### *Resumo*

Transversalidade de Gênero: Acesso das mulheres a espaços de poder e decisão na pesca artesanal, consistiu numa proposta de pesquisa que resgatou a trajetória de acesso de mulheres, aos espaços de poder e decisão, na Presidência das Colônias de Pescadores/as em Pernambuco na última década do século XXI. No estado de Pernambuco a 1ª pescadora foi eleita presidente de Colônia de pesca em 1989, ela se constituiu na única liderança feminina desta categoria até 2007. A partir desta data, o quadro de lideranças nas Colônias de Pescadores/as tem sido modificado, foram eleitas 06 seis presidentes com o apoio do movimento social Articulação das Mulheres Pescadoras de Pernambuco e destas seis, duas se candidataram à vereadora, uma delas foi eleita para o cargo nas últimas eleições municipais, em 2016. A pesquisa está fundamentada na epistemologia feminista e na literatura que envolve gênero, pesca e meio ambiente. A proposta metodológica de conhecimento situado, contribuiu na elaboração de radionovelas, idealizadas a partir da concepção de trocas de saberes que envolve a devolução dos dados de pesquisa à comunidade na forma cartilhas, reuniões, palestras e cursos. A pesquisa possibilitou resgatar histórias de superação e visibilizou mudanças nas relações de poder e de trabalho.

Palavras-chave: Transversalidade de Gênero, Epistemologia feminista, Pesca Artesanal, Colônias de Pescadores/as.

## MEMORIES, WOMEN AND POWER IN THE PRESIDENCY OF THE FISHERMEN/ FISHERWOMEN COLONIES IN PERNAMBUCO

### *Abstract*

Gender Transversality: the women's access to power and decision taking in small-scale fisheries consisted of a research proposal that rescued the access trajectory of women to spaces of power and decision in the Presidency of the Fishermen and Fisherwoman Colonies in Pernambuco in the last decade of the twenty century. In the state of Pernambuco, the first fisherwoman was elected president of her fishing colony in 1989. She was the only female leader of this category until 2007. From this date, the leadership framework in the Fishermen and Fisherwomen's Colony has been modified: 6 female presidents have been elected with the support of the social movement called "Articulation of the Fisherwomen of Pernambuco". From these six, two were candidates for councillor positions and one was elected to the position in the last municipal

---

<sup>1</sup> Professora Titular da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Dra em Estudios Iberoamericanos pela Universidade Complutense de Madrid. [www.gpdeso.com](http://www.gpdeso.com). E-mail: [mrfaleitao@gmail.com](mailto:mrfaleitao@gmail.com).

elections in 2016. The research bases on feminist epistemology and in the literature involving gender, fishing, and the environment. The methodological proposal of situated knowledge contributed to the elaboration of radiophonic soap-operas idealized from the conception of exchanges of knowledge that involve the devolution of research data to the community in the form of booklets, meetings, lectures, and courses. The research made it possible to rescue cases of overcoming and made visible the changes in the relations of power and work.

Keywords: Gender Transversal, Feminist Epistemology, Artisanal Fisheries, Fishermen's Colony.

## INTRODUÇÃO

Mulheres e pesca artesanal tem se constituído em temática de pesquisa, extensão e ensino em nossa prática acadêmica há quatorze (14) anos, nossa inserção nesta temática iniciou a partir de um convênio com o Canadá, quando realizamos pesquisa de campo em Aver-o-Mar distrito de Sirinhaém, situado no litoral sul de Pernambuco. Naquela ocasião pedimos para falar com as mulheres da comunidade e estivemos em atividades acadêmicas com elas de 2004 a 2007, neste período, a comunidade recebeu pesquisadores/as brasileiros/as, canadenses, chileno/as e cubanos/as. Publicamos uma cartilha neste trabalho em conjunto com as trabalhadoras da pesca e, um livro com docentes e discentes do Programa de Pesquisa Desenvolvimento e Sociedade e do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento e Sociedade, GPDESO<sup>2</sup>, criado em 2002, no qual se incluiu esta nova linha de pesquisa.

Nos anos subsequentes, foram várias pesquisas financiadas, por diferentes instituições, e realizadas em convênios com instituições de diversas regiões do Brasil e uma segunda vez com o Canadá, também se constituiu em tema de dissertações e monografias, na perspectiva de mergulhar cada vez mais em águas profundas deste universo estudado.

Nesta trajetória, *Gênero e Pesca: O Conselho Pastoral da Pesca (CPP) e sua contribuição na trajetória do movimento social Articulação de Mulheres Pescadoras*<sup>3</sup>, consiste em uma das pesquisas que dialogam com este artigo, nesta investigação que realizou o resgate das ações do CPP no município de Itapissuma, Pernambuco, no período de 1975 a 1995. Na coleta de dados se buscou os elos e as inter-relações entre o CPP e o movimento social *Articulação Nacional das Mulheres Pescadoras*, movimento social que se organizou também nos seguintes estados: Bahia, Alagoas, Ceará, Sergipe, Paraíba, Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Paraná, Piauí e Pará.

A pesquisa qualitativa e exploratória, fundamentada na epistemologia feminista, o corpus da pesquisa envolve as presidentes de Colônias de Pescadores do estado de Pernambuco, no período de 1989 a 2013. A coleta de dados foi realizada a partir de roteiro semiestruturado.

---

<sup>2</sup> [www.gpdeso.com](http://www.gpdeso.com)

<sup>3</sup> Projeto aprovado no edital CNPq N<sup>o</sup> 20/2012.

A epistemologia feminista possibilita problematizar presenças e ausências das mulheres em espaços de trabalho, de poder e decisão na sociedade. As representações sociais da pesca artesanal no nordeste brasileiro estão repletas de imagens de homens fortes em suas jangadas, que também se constituem em sujeitos nas letras das músicas sobre pesca e mar. Dorival Caymmi, soube expressar com poesia diversos valores andrógenos nas representações deste tipo de pesca em suas canções. A exemplo de “O bem do mar” no qual escreve que “o pescador tem dois amor, um bem na terra, um bem no mar”; em outra letra destaca que “Minha jangada vai sair pro mar, vou trabalhar, meu bem querer, se Deus quiser quando eu voltar do mar, um peixe bom eu vou trazer.

Assim, na pesca artesanal a abordagem de gênero está relacionada ao conceito de patriarcado<sup>4</sup>, o qual nos dá subsídios para compreendê-lo a partir das desigualdades entre as subjetividades relacionadas aos comportamentos considerados masculinos e femininos na sociedade, inclusive na análise da cadeia produtiva da pesca artesanal, que consiste em diferenças sociais, econômicas e históricas, construídas e legitimadas em função das desigualdades vivenciadas e naturalizadas pela sociedade. Neste contexto, vale ressaltar, como lemos nas poesias acima, que na pesca artesanal predomina a divisão social, na qual os homens estão no mar e as mulheres na terra.

Importante ressaltar que para compreender o deslocamento do lugar ocupado pelas mulheres na pesca artesanal, da condição de exclusão e ou invisibilidade à presidência de Colônias de Pescadores/as, faz-se necessário um breve resgate histórico que evidencia situações e momentos de rupturas com modelos cristalizados de divisão sexual do trabalho.

Uma importante fonte de dados neste resgate histórico consistiu no acesso aos documentos reunidos pela religiosa Irmã Nilza de Miranda Montenegro<sup>5</sup>, que esteve por 20 anos trabalhando com as pescadoras de Itapissuma, local onde foi eleita a primeira presidente de Colônia de Pescadores/as no Brasil. O acervo por ela organizado nos possibilitou conhecer o cotidiano das pescadoras de Itapissuma nas décadas de 1970 a 1990 e resgatar as ações do CPP neste período.

A coletânea documental da Irmã Nilza, na forma de um arquivo pessoal, consiste em anotações de seu trabalho de campo, páginas manuscritas, datilografadas, conjunto de reportagens de jornais com notícias sobre Itapissuma durante os anos setenta a noventa do século XX. Todo este material foi catalogado e organizado pelo Prof. Dr. Gilmar Soares Furtado<sup>6</sup>, que também a entrevistou e gravou seus depoimentos nas três visitas a João Pessoa.

<sup>4</sup> Para aprofundar o tema, ver um texto clássico sobre o debate de gênero, Scott (1989).

<sup>5</sup> Em 1975, chega a Itapissuma a irmã Maria Nilza de Miranda Montenegro, da Congregação de Santa Dorotéia da Franssinettin, que se dedica durante 20 anos a uma prática participativa entre pescadores e pescadoras de Itapissuma. Para aprofundar o tema sugerimos a leitura de publicações de Furtado e Leitão (2012a).

<sup>6</sup> Furtado fez esta pesquisa durante a coleta de dados para a elaboração da dissertação de mestrado. A Irmã Nilza Montenegro interagiu com a pesquisa ao comparecer à defesa da dissertação de Furtado (2010) e à apresentação dos resultados da pesquisa à comunidade em outubro de 2010.

O referencial teórico em diálogo com os dados coletados nos possibilitou responder as seguintes indagações: De que modo às transformações sociais iniciadas com a atuação do CPP em Itapissuma contribuiu no acesso das mulheres a espaços de poder nos movimentos sociais da pesca artesanal e na presidência das Colônias de Pescadores/as?

Vale ressaltar que a sistematização do conjunto de dados do presente trabalho esta fundamentada na proposta de *descrição de densa* de (Clifford Geertz 1978). A antropologia interpretativa proposta pelo autor esta assentada na análise do conjunto de práticas e relações sociais mediante as quais o corpo social e suas instituições conjugam o real e produzem sentido.

As coletâneas de textos organizados por (Adomili, G. K. et al. 2012), (Rial et al. 2010) e o artigo de (Dallmann, J. M. A. e Lago, M. C. S. 2011) nos permitiram aprofundar questões interdisciplinares sobre o viver e trabalhar de homens e mulheres que sobrevivem da pesca artesanal.

## CONTEXTO HISTÓRICO: MULHERES E PESCA ARTESANAL

A escolha por pesquisar este público específico, mulheres pescadoras, se justifica a partir da história de criação e gestão das Colônias de Pescadores que foram controladas pela Marinha de Guerra, e como esta instituição não aceitava mulheres em seu quadro de trabalhadores até finais da década de 1970, as pescadoras não podiam exercer sua cidadania na instituição que representa os trabalhadores da cadeia produtiva da pesca.

A partir de 1979, as pescadoras solteiras<sup>7</sup> puderam obter seu reconhecimento profissional, mas dependem, até hoje, assim como os homens, que o presidente ou a presidente de colônia e mais duas testemunhas atestem serem profissionais desta cadeia produtiva, para assim poderem acessar o Registro Geral da Pesca (RGP).

Desta forma, as mulheres pescadoras vivenciaram durante várias décadas a precarização do trabalho e a exclusão de direitos sociais. As pescadoras se organizaram desde 2004, no movimento social Articulação das Mulheres Pescadoras, composto por lideranças políticas de pescadoras durante a Conferência Nacional das Trabalhadoras da Pesca em Brasília, movimento este que ainda não possui CNPJ. Entretanto, a não existência jurídica ao longo de mais de uma década não se constituiu em impedimento para sua atuação em defesa da pesca artesanal e dos direitos das mulheres pescadoras (VERAS, D. B. e LEITÃO, M. R. F. A. 2012, p. 203).

---

<sup>7</sup> Na Constituição 1988 as pescadoras tiveram acesso ao Registro Geral da Pesca e conseqüentemente aos direitos sociais. Para aprofundar o tema sobre o acesso aos direitos das mulheres profissionais da cadeia produtiva da pesca artesanal ver publicações de Leitão (2009, 2010, 2011, 2012a).

A partir de sua organização, a ARTICULAÇÃO além de participar nas ações relacionadas à equidade de gênero no que se refere ao acesso aos direitos laborais das pescadoras, vem sistematicamente, desde 2010, apoiando candidaturas a presidências e secretarias das colônias e das associações comunitárias de pescadores e pescadoras artesanais. Esta inserção tem sido realizada a partir da presença de representantes deste movimento social durante todo o processo eleitoral, ou seja, estes têm construído plataformas de direitos humanos que comportam as suas necessidades enquanto sujeitos subalternos na cadeia produtiva da pesca e construído formações discursivas, por meio de práticas articuladas em rede, que contemplam sua historicidade (SCHERER-WARREN, I. 2011, p. 22).

A construção do agendamento das pescadoras artesanais aos princípios feministas teve como marco referencial a vitória na eleição de uma mulher para o cargo de presidente de Colônia Itapissuma/Pernambuco, em finais da década de 1980. Fato social que possibilitou a estas mulheres o acesso a espaços de poder numa esfera da qual as profissionais da pesca artesanal estavam totalmente excluídas (LEITÃO, M.R.F.A. 2009, p. 163).

## **GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS NA PESCA ARTESANAL**

O ano de 1979 representa um marco no acesso das mulheres às políticas públicas para as pescadoras artesanais, o que inclui acesso aos direitos sociais: licença maternidade, aposentadoria, auxílio doença e o seguro defeso. Trinta anos depois dessa data entra em vigor a LEI nº 11.959, de 29 de junho de 2009, que estabelece normas gerais da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca.

Esta Lei propõe em seu discurso formular, coordenar, executar e promover o desenvolvimento sustentável da pesca e da aquicultura, além do ordenamento, da preservação e do desenvolvimento socioeconômico dessa atividade.

Nesta legislação, o Art. 4 do Cap. III e o seu parágrafo único respondem a uma parcela da demanda das pescadoras ao incluírem na condição de atividade pesqueira a comercialização e o processamento, funções estas desenvolvidas por muitas mulheres inseridas nesta cadeia produtiva.

Na legislação vigente ainda persistem desigualdades nas relações de trabalho, o que têm contribuído para a tomada de consciência das pescadoras por seus direitos sociais e as têm mobilizado em busca de políticas públicas que as contemplem. Sobre o tema, (Farrah, M. F. S. 2004, p. 51) afirma que “políticas públicas com recorte de gênero são políticas que admitem a diferença de gênero e, com base nesse reconhecimento, implementam ações diferenciadas para mulheres”.

Apesar dos trinta anos entre a inclusão das pescadoras nos direitos sociais e da efetivação da Lei da Pesca, as profissionais desta cadeia produtiva ainda identificam uma cultura de invisibilidades da sua autonomia enquanto sujeitos sociais nesta legislação.

(SCHERER-WARREN, I. 2011, p. 25) questiona sobre a construção de:

Uma plataforma de direitos humanos que respeite e consolide os “direitos tradicionais” das populações subalternas e que inclua medidas reparadoras de suas condições históricas de sujeitos discriminados, sem que se utilize de políticas meramente assistencialistas ou clientelistas, mas que busque recuperar a história, a cultura, as vozes, os desejos e os projetos das populações subalternas e socialmente excluídas.

As contradições apresentadas sobre a lei da pesca evidenciam o debate sobre a transversalidade de gênero e as políticas públicas. No que se refere à transversalidade do gênero (Labrecque, M. F. 2010, p. 901) apresenta várias dimensões: escolhemos a concepção defendida por Sylvia Walby que atribui à transversalidade do gênero um conjunto teórico e um conjunto de práticas.

Outro aspecto importante na relação entre gênero e políticas públicas, segundo (Farah, M. F. S. 2004, p. 56-58), consiste no empoderamento/agendamento do tema, que influenciam as Políticas Públicas.

Nessa ótica, os posicionamentos da Articulação de Mulheres Pescadoras se identificam numa agenda positiva de gênero no que se refere ao acesso aos espaços de poder e decisão nas Colônias de Pescadores de Pernambuco, a partir de plataformas mais inclusivas de direitos humanos.

## CONTEXTUALIZANDO A ATUAÇÃO DO CPP EM ITAPISSUMA

O golpe militar de 1964, a atuação do *Movimento de Educação de Base da CNBB*<sup>▪</sup> foi sendo bloqueada não só pelos órgãos de repressão, mas também pela própria hierarquia católica, transformando-se, na década de 1970, muito mais em um instrumento de evangelização do que propriamente de educação popular. As lideranças estudantis e os professores universitários que estiveram presentes nas diversas práticas foram cassados nos seus direitos políticos ou tolhidos no exercício de suas funções.

É nesse panorama político de forte repressão e atuação do Estado militar que é criada a Comissão Pastoral dos Pescadores, no ano de 1968, hoje Conselho Pastoral dos

<sup>▪</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em 14 de outubro de 1952. A Educação de base é um organismo da CNBB em colaboração com o Ministério da Educação e Desporto, que atua há 37 anos a serviço da Educação Popular. Foi criado na década de 60, com a implantação de Escolas Radiofônicas, permitindo um amplo processo de alfabetização nas diversas regiões do país, principalmente, no Nordeste e Norte do Brasil. O objetivo é alfabetizar pessoas jovens ou adultas entre as populações mais carentes. [http://www.arquidiocesecampinas.org.br/cnbb\\_historia.htm](http://www.arquidiocesecampinas.org.br/cnbb_historia.htm) Acesso em: 12/02/2011.

Pescadores que esteve presente na história das lutas e das conquistas dos pescadores e das pescadoras no Brasil. A contribuição do CPP no município de Itapissuma está relacionada ao trabalho do frei franciscano Alfredo Schnuettgen, de origem alemã, que já havia realizado atividades semelhantes nas comunidades de Pitimbu e Acaú, ambas no estado vizinho da Paraíba, e a religiosa Irmã Nilza Montenegro. Para aprofundar o tema ler (Furtado, G. S. 2010, p. 221 - 236).

A proposta do Conselho Pastoral dos Pescadores, segunda a irmã Nilza, consistia em sensibilizar e mostrar as pescadoras que elas se constituíam em sujeitos sociais com autonomia de trabalho, elas pescavam, teciam as redes, comercializavam os peixes, consertavam as bateiras. Ela considera que, empoderadas – de seus direitos e deveres de cidadãs e pescadoras – poderiam utilizar sua inteligência para a formação de uma sociedade mais justa.

As reuniões de sensibilização ocorreram no espaço da Colônia, com o objetivo de esclarecer os seus devidos direitos, como também conscientizar essas trabalhadoras da importância dessa associação de classe.

- O direito ao acesso das pescadoras solteiras ao que hoje se denomina de Registro Geral da Pesca foi concedido pelo Decreto-Lei 81.653 de 13 de abril de 1978. No entanto, a notícia veiculada no suplemento nº 05, em maio de 1979, no jornal *O Leme*, publicação da CNBB, Regional Nordeste II, Pastoral dos Pescadores, informa em texto da religiosa Nilza Montenegro, que em maio de 1979, o quantitativo de 34 pescadoras de Itapissuma havia entregado todos os documentos à SUDEPE, mas ainda aguardavam receber sua carteira. Nesta edição é divulgada a lista dos documentos necessários para tirar a carteira de pesca<sup>9</sup>. O Boletim O LEME constitui-se em um veículo de comunicação criado em 1972, publicação do CPP, que se propõe a manter uma comunicação horizontal e dialógica; constitui-se em instrumento de comunicação e articulação política no cenário nacional da pesca; relata a trajetória destas mulheres em seus espaços políticos, bem como na busca por direitos e acesso às políticas públicas.

Nos dados coletados descobrimos que nos anos de 1980 a questão ambiental tomou fôlego na comunidade, lutaram contra a poluição provocada pelas usinas de cana-de-açúcar e outras indústrias que despejam dejetos no rio Botafogo e no Canal de Santa Cruz.

<sup>9</sup> A lista de documentos exigidos a uma população que destituída muitas vezes do documento de identidade: Registro civil de nascimento ou certidão de casamento civil; Folha corrida da polícia; Petição ao Delegado da SUDEPE; Declaração do presidente da Colônia de que a peticionária está em dias com as mensalidades; Atestado de saúde e vacina (a ser tirado no Posto de Saúde Local); Carteira de Identidade; 02 retratos (3x4) que devem ser enviados juntamente com os documentos; Dois retratos 5x7 para a Carteira de Identidade.

Em 1985, na Constituinte da Pesca, realizada em Brasília-DF, se fez presente Anita de Luna, presidente da Associação dos Pescadores de Ponte dos Carvalhos (município de Cabo de Santo Agostinho-PE) e Margarida Mousinho Rodrigues, presidente da Colônia Z-10 (de Itapissuma-PE), que assumiu o cargo após a renúncia do antigo presidente Genival Aquino de Souza. Assim, tornou-se a primeira mulher a assumir o cargo de presidente de uma colônia de pescadores. Anita e Margarida lutaram e defenderam a aposentadoria para as pescadoras casadas, considerando que desde 1979 as pescadoras solteiras poderiam obter este benefício. No entanto, este direito era ainda pouco acessado, o que resultava num privilégio apenas para alguns pescadores.

Na eleição de 1989 foi organizada a criação de uma chapa para presidente da Colônia Z-10 e a frente da mesma estava a pescadora Joana Rodrigues Mousinho.

## **ELEIÇÃO DA PRIMEIRA PRESIDENTE DE COLÔNIA DE PESCADORES/AS**

(...) no princípio do ano (1989), percebendo o descontentamento dos pescadores em relação à diretoria da Colônia em exercício, começamos um trabalho de preparação para a eleição de uma nova diretoria a realizar-se em junho. O trabalho de conscientização foi por meio dos contatos informais com os pescadores e de modo especial com as pescadoras que em número de 40 ou 50, semanalmente se reúnem para debater seus problemas (Nilza Montenegro).

A Nilza Montenegro relata que havia um descrédito no sistema eleitoral, uma reação muito negativa sobre a participação, o que conduzia a indagação “para quê votar, se as coisas vão continuar do mesmo jeito?”.

Iniciaram as reflexões sobre a eleição, dando ênfase para as qualidades necessárias para ser presidente da Colônia e neste debate chegaram à conclusão de que “somos pescadoras profissionais, associadas da Colônia, temos direito de votar e queremos lutar pela classe”.

Segundo a religiosa, as mulheres se colocaram à disposição para, dentro das possibilidades, integrarem a chapa e fazerem a campanha. Era muito frequente se ouvir delas: “vamos mostrar a estes homens o que é que pode fazer uma mulher que já descobriu os seus direitos”. Ela afirma que consistiu numa campanha inédita na história das Colônias do Brasil e segundo os depoimentos “elas estavam bem conscientes disso”.

A estratégia utilizada para que as pescadoras pudessem escolher a cédula de eleição foi estabelecer cédulas coloridas, considerando a baixa escolarização da comunidade. Feita uma sondagem, foi escolhida a cor vermelha para a chapa composta por mulheres, para não confundir com a cor da outra chapa. No entanto, faltando poucos dias para a eleição, a Federação Estadual das Colônias de Pernambuco, não aceitou a cor vermelha,

porque foi associada à cor do comunismo. Elas substituíram a cor vermelha pela cor verde, segundo elas a “cor da esperança”. A Irmã Nilza nos relatou que “o entusiasmo era tão grande que muitas fizeram um vestido verde para votar”, considerando que todas, estavam pela primeira vez exercendo seu direito de voto na escolha da presidência da Colônia.

A apuração dos votos no fim da tarde do dia 07 de junho de 1989 apresentou o seguinte resultado: dos 679 associados da Colônia, votaram 416 (sendo 178 pescadoras das 240 inscritas naquela época). A “chapa verde” venceu com uma margem de diferença de 126 votos para a chapa branca.

Joana Mousinho saiu vitoriosa e pela primeira vez uma mulher foi eleita ao posto de presidente de uma colônia de pescadores/as no Brasil, . Joana foi reeleita até o ano de 2005, onde foi substituída de forma eletiva pela pescadora Mirian Mousinho da Paz, e mais recentemente em dezembro de 2009 – foi eleita, mais uma vez e ocupa atualmente a posição de presidente da Colônia de Pescadores de Itapissuma.

## **MULHERES PRESIDENTES DE COLÔNIAS DE PESCADORES/AS EM PERNAMBUCO – 1989 - 2013**

Algumas referencias de pesquisas na pesca artesanal, constituíram-se em portos seguros para esta pesquisa exploratória: (Motta- Maués, M. A. 1977), (Alencar, E. F. 1991), (Maneschy, M. C. e Almeida, M. P. 2002).

A eleição das colônias de pescadores/as tem sido apoiada pela Articulação das Mulheres Pescadoras de Pernambuco se concretiza na condição de movimento social em 2004 durante o I Encontro Nacional das Trabalhadoras da Pesca, em Brasília. No seu discurso, elas argumentaram que estavam insatisfeitas com o não atendimento, por parte do governo federal, de certas demandas levantadas por elas, foi definida uma comissão por estado, responsável por discutir e reivindicar os direitos das mulheres.

As presidentes de colônias sujeitos desta pesquisa são: Joana Mousinho – 62 – Litoral Norte; Lourdinha – 46 - Litoral Norte; Miriam Mousinho – 50 - Litoral Norte; Lucia – 55 -Litoral Norte; Enilde – 52 - Litoral Sul; Josefa – 62 - Litoral Sul; Aparecida – 45 - Litoral Sul (depois 2012); Margarida – 72 - Litoral Sul; Maria das Neves – 60 - Zona da Mata (depois 2012); Yolanda - 43 – Sertão (desde 2012).

As estórias destas pescadoras dialogam com o conceito de empoderamento/agendamento, o qual dialoga com a elaboração da habilidade de refletir criticamente sobre a própria realidade, de construir uma imagem positiva das mulheres e dos grupos de mulheres, desenvolver coesão e colaboração na tomada de decisão do grupo.

## **JOANA MOUSINHO – PRESIDENTE DA COLÔNIA Z-10/ ITAPISSUMA<sup>10</sup>**

Joana Mousinho, primeira mulher eleita presidente de colônia de pescadores/as no Brasil, em 1988, 62 anos, mãe de 4 filhos (2 falecidos).

Antes de ser presidente de colônia, trabalhou na pesca desde os oito (8) anos, vem de uma família numerosa composta por 10 filhos. Além de pescar, ela desenvolvia outras tarefas remuneradas: lavava roupa, carregava lenha e água na cabeça. Aprendeu com seu pai, no cotidiano familiar, a tecer a rede à mão.

Adulta, trabalhou em fábrica, consertou redes de pesca e exerceu o trabalho doméstico remunerado. Ofício que ela diz não ter se adaptado, pois se “sentia presa como um pássaro na gaiola”.

A identidade de Joana, apesar do modelo patriarcal vigente, é por ela definida com as características forte e rebelde. Seu ingresso na atuação política da colônia começou por volta de 1975. Por insistência de irmã Nilza, Joana começou a frequentar as reuniões da Colônia Z-10. A irmã Nilza incentivava a participação feminina na colônia.

Na década de 1980, Margarida foi secretária e quando o presidente renunciou ela assumiu o cargo de presidente. Antes de ser presidente, Joana foi do conselho fiscal e depois secretária da colônia. Eleita em 1989, Joana se afastou da presidência no ano de 2005 e voltou a exercer o cargo de secretária. Após esse período, se reelegeu novamente como presidente.

A reação masculina à sua eleição não foi nada amigável. Joana já sofreu tentativas de violação do seu corpo dentro da própria Colônia e nos conta que para ser reconhecida e respeitada como presidente precisou se impor, muitas vezes de forma agressiva. Hoje em dia, ela avalia que a situação é melhor, apesar da existência e permanência de homens machistas. Contudo, boa parte dos associados da colônia reconhece seu trabalho.

## **MARIA DE LOURDES RODRIGUES DE OLIVEIRA - LOURDINHA – PRESIDENTE DA COLÔNIA Z -03/PONTA DE PEDRAS<sup>11</sup>**

Maria de Lourdes, conhecida por toda comunidade como Lourdinha, viveu até os 16 anos em Atapuz quando mudou com a família para Ponta de Pedras, outro distrito do município de Goiana em Pernambuco. Atualmente encontra-se com 46 anos, é casada e mãe de uma filha.

<sup>10</sup> O texto foi escrito com base na entrevista concedida às integrantes do GPDES Amanda Gonçalves e Livia Froes, no dia 30/04/2013, no espaço da colônia Z-10/Itapissuma. A entrevista faz parte das atividades da pesquisa: “*Transversalidade de gênero nas políticas públicas, nas relações de poder e no trabalho: o cotidiano das mulheres na cadeia produtiva da pesca artesanal*”, coordenado por Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão/UFRPE.

<sup>11</sup> Texto baseado em entrevista concedida à Livia Tavares Froes em 07/06/2013, na casa da presidente.

Filha de pescador, desde infância catava mariscos, carregava lenha para cozinha e debulhar atividade desenvolvida com os cinco irmãos. Sua mãe tecia e remendava rede e, parte do trabalho dos filhos utilizado para consumo da família e o excedente comercializado. A manjuba pescada pelo pai era beneficiada pelos demais membros da família, que consistia em secar e salgar o peixe.

Ao mudar-se para Ponta de Pedras sua rotina de pesca foi modificada, a falta de familiaridade territorial, a distância entre o mangue e a residência da família, o não pertencimento à vizinhança, a conduziram a desenvolver outras atividades. Trocar a maré pela na feira, a comercialização do marisco por bananas, bolo, galinha. Também atuou na divulgação de anúncios e propagandas para o comércio local, por fim exerceu a profissão de professora, após a conclusão do magistério e posteriormente Pedagogia. Esta diversificação das atividades, nunca a desconectou da pesca. Seu vínculo se manteve, a partir da atividade herdada da sua mãe de tecer e remendar rede.

O seu cotidiano, até os 16 anos, imersa no universo da pesca artesanal, conhecer a labuta e as dificuldades de acesso aos direitos sociais, motivou Lourdinha a aproximar-se da Colônia de Pescadores/as de Ponta de Pedras. No ano de 1996 ela inicia sua cooperação voluntária na colônia, que consistia em digitar documentos, realizar reuniões com as mulheres pescadoras, divulgar informações e direitos da classe.

Esta localidade, semelhante a Itapissuma contou com apoio externo, o Projeto Prorenda Rural/PE, no período de 1996 a 2000, o qual trabalhou com a temática gênero e pesca artesanal<sup>12</sup>.

Em 1999, a partir do reconhecimento de seu trabalho com as mulheres na colônia Lourdinha foi convidada para compor chapa e atuar como secretária da Colônia e posteriormente, em 2006 candidatou-se à presidência do órgão de classe. A reação masculina foi intensa, sua candidatura foi csuspensa por duas vezes, foi ameaçada com arma de fogo no dia da eleição, foi eleita e posteriormente em 2010, foi reeleita.

## **MARIA MARGARIDA DE LIRA JACKES – PRESIDENTE COLÔNIA Z-05/ TAMANDARÉ<sup>13</sup>**

Margarida constitui-se na presidente eleita com mais idade, nascida em 1946, no município de Tamandaré, onde vive toda a sua trajetória de vida na pesca artesanal.

<sup>12</sup> A ação foi coordenada pelas professoras Elsa Maria Marques Vieira e Isa Maria Meira Rocha de Lima. Para maiores informações sobre o projeto e suas ações consultar :“*Um novo olhar para a extensão pesqueira: gênero na prática organizativa das mulheres marisqueiras*”, artigo escrito pelas professoras Elsa e Isa e presente no livro *Extensão pesqueira: desafios contemporâneos/Organização PRORENDA RURAL*. – Recife: PRORENDA RURAL – PE, 2003.

<sup>13</sup> Texto baseado em relato fornecido à Livia Tavares Froes, no dia 18/06/2013, na colônia Z-05, em Tamandaré.

Criada com as avós, catava siri, ostra, caranguejo, sururu, marisco, tecia rede desde os 7 anos. Nunca deixou de trabalhar com a confecção e reparos de redes.

Foi a primeira mulher de Tamandaré a ser registrada na pesca, a partir de 1979. Nesta localidade a importância de igreja católica, por meio da Teologia da Libertação, foi intensa, o apoio do Padre Paulo em prol da construção e fundação da colônia de Tamandaré. Ele foi um holandês que se encantou com a região e decidiu fixar residência nessa parte do litoral pernambucano, ele foi misteriosamente assassinado em 1978.

Candidatou-se, chegou inclusive a ouvir que só teria o voto dela mesma, do marido e dos filhos. Em 2009, ao formar chapa pela segunda vez ela consegue se eleger.

Ao assumir encontrou a Colônia bem desestruturada, ela comentou que a participação feminina nas reuniões e discussões que ocorriam na colônia era pouca no início. Foram se agregando pouco a pouco, gradativamente o número de mulheres inscritas e participantes dos encontros têm aumentado. Hoje em dia, algumas delas já avisam “*Não se esquece de me chamar pra reunião hein Dona Margarida?!?*”.

## **ENILDE LIMA- PRESIDENTE COLÔNIA Z- 09/SÃO JOSÉ DA COROA GRANDE**

Enilde, é a que voou mais alto, no que se refere a ocupar cargos de poder, foi eleita vereadora em 2016. Nasceu em São José da Coroa Grande, tem 52 anos, viúva e mãe de 4 filhos. Filha de pescador e mãe marisqueira e agricultora, ela trabalhou desde cedo com a família nas atividades pesqueiras.

Vítima de violência doméstica desde cedo, ao presenciar as atitudes de violência do padrasto com sua mãe constantemente, homem dependente do álcool, tentou violentar e assassinar Enilde, para se defender necessitou de escolta policiais garantir sua permanência na escola. Casa-se aos 17 anos, vivencia novamente as dificuldades de relacionamento com um alcoólatra, que a abandona com os filhos para sustentar.

A cooperação das mulheres da família, possibilitaram a superação, tias, avó, cunhada, irmã lhe ajudavam a tomar conta dos filhos, enquanto ela realizava pluriatividades para sobreviver, pesca, nas tarefas domésticas e eventualmente comercializava produtos agrícolas nas feiras.

O apoio do Conselho Pastoral da Pesca, os encontros da Articulação das Mulheres Pescadoras de Pernambuco e também as oficinas itinerantes promovidas pelo GPDES/O URFPE<sup>14</sup>, constituíram em agentes externos que possibilitaram ela envolver-se gradativamente nas atividades na colônia. O acesso a informações sobre a garantia de

<sup>14</sup> As oficinas itinerantes faziam parte do projeto Gênero, Raça e Pesca: Produção e articulação das pescadoras de PE (FADURPE, Convênio MDA/CAIXA/UFRPE), ocorridas entre 2010 e 2011.

direito dos/as pescadores/as, contribuiu para Enilde chegar aos espaços de poder, na Colônia em 2010 e na Câmara de Vereadores em 2016.

## **LÚCIA MARIA DOS SANTOS – PRESIDENTE DA COLÔNIA Z-15/ATAPUZ<sup>15</sup>**

Lúcia Maria dos Santos tem 50 anos e nasceu em Barra de Catuama. Mudou-se ainda bebê, com sua mãe para Atapuz, onde passou a maior parte de sua vida e local atual de residência. As duas localidades pertencem ao município de Goiana em Pernambuco

A inserção no mundo do trabalho na pesca começou cedo. Aos 13 anos de idade, realizava as tarefas de limpar o peixe e coletar marisco. Aprendeu o ofício observando os adultos trabalharem, na casa de sua madrinha, cujo marido era pescador. Com sua madrinha e mãe de criação ela aprendeu outros ofícios, como costurar, bordar, fazer crochê, habilidades que futuramente lhe auxiliariam a gerar renda para se sustentar. O conhecimento da costura possibilitou que Lúcia se mudasse para o Rio de Janeiro, onde morou por 5 anos, trabalhando em uma confecção. Por volta dos 26 anos, retorna à Atapuz e ao universo da pesca.

Lúcia foi convidada em 2000, pelo se candidatar ao cargo de tesoureira na diretoria da Colônia. Posteriormente ela se candidata e ganha as eleições. Na época das entrevistas estava no terceiro mandato.

## **MIRIAM MOUSINHO – SECRETÁRIA DA COLÔNIA Z-10/ITAPISSUMA<sup>16</sup>**

Miriam Sobrinha de Joana e Margarida tem 49 anos, 2 filhos e vive em união estável com um companheiro. Nascida em Igarassu, morou a vida inteira em Itapissuma, municípios vizinhos.

Quando questionada sobre sua trajetória no mundo do trabalho, Miriam afirma que há pouca coisa que não tem a ver com o mundo da pesca. Formada em magistério, em 2004 teve a oportunidade de trabalhar na alfabetização de jovens e adultos pescadores e filhos pescadores na colônia.

Como suas tias, a rotina no trabalho na pesca começou cedo, aos 8, 9 anos. Ela recorda que pela manhã ia à escola e se desse maré a tarde ela acompanhava a mãe e as tias Joana e Margarida na coleta do sururu.

Miriam chegou à presidência de colônia e assumiu o cargo por dois mandatos. Ela nos conta que começou a frequentar mais intensamente o espaço físico da colônia quando

<sup>15</sup> Texto baseado em entrevista concedida à Lívia Froes, no dia 07/05/2013, na casa da pescadora, em Atapuz.

<sup>16</sup> Texto baseado em entrevista concedida à Lívia Froes, no dia 22/04/2013, na colônia Z-10, em Itapissuma.

ia limpar o peixe (pescado pela armadilha “gamboa”) e colocar pra pesar e secar. Nessa época, sua tia Joana era presidente. A partir de 1998 sua atuação no espaço se intensificou ainda mais, pois naquele período, o secretário Bio precisava se ausentar para resolver assuntos da colônia e solicitava que Miriam ficasse em seu lugar para dar assistência aos pescadores. Assim, ela se organizava entre limpar o peixe e também resolver questões da secretaria. Aos poucos foi aprendendo o trabalho burocrático. Neste mesmo ano, o antigo secretário foi convidado a trabalhar no CPP e Miriam assumiu o seu cargo, decisão aclamada em assembleia. Após essa experiência, ela participou de uma chapa e foi eleita secretária e, posteriormente ela se candidatou presidente e permaneceu dois mandatos no cargo.

Miriam ao comentar sua experiência relatou: *“No início eu não queria, não queria fazer parte de diretoria, não queria fazer parte de nada!”*. Afirmou que o trabalho é difícil, exime demanda de tempo interno à Colônia e atividades externas que incluem participar de reuniões, formações, viagens.

## **MARIA APARECIDA SANTANA, CIDA – PRESIDENTE DA COLÔNIA Z-25/ JABOATÃO<sup>17</sup>**

Maria Aparecida Santana, mais conhecida como Cida, nasceu no município de Maraial, interior de Pernambuco. Mãe de um casal de filhos já adultos, atualmente está com 45 anos e é viúva. Ela nos conta que sua infância foi de estudo e trabalho. Em Maraial, ela e as irmãs iam constantemente acompanhar o pai na pesca, no rio Terejú. Aos 7 anos, se muda com a família para o Cabo de Santo Agostinho. Nessa cidade, é nos rios Pitimbu e Ujaú que Cida, as irmãs e seus pais irão pescar e garantir o sustento de todos. No Cabo, Cida vive boa parte de sua vida. Adversidades pessoais a levaram a se mudar do Cabo para Jaboatão dos Guararapes, onde atualmente encontra-se como presidente da colônia Z-15.

Cida relata que ela e as irmãs, 5 filhas no total, eram responsáveis por alguma tarefa nas atividades da pesca, entre as atividades ela realizava as de separar os peixes maiores dos menores, raspava a palha do coqueiro para enfiar os peixes e então vendiam na feira.

Adulta trabalhou como faxineira e babá. Ela destaca que a pesca sempre foi uma atividade muito importante na sua família. Seu pai lhe dizia e repetia que era dessa atividade que o ganha pão da família era garantido, por isso, ela nunca deixou de pescar.

Muito antes de se eleger como presidente da Colônia Z-25/Jabotão, no ano de 2013, Cida chegou a participar de vários movimentos relacionados à Igreja Católica e também sociais.

---

<sup>17</sup> Texto baseado em entrevista concedida à Livia Froes, no dia 06/09/2013, em Jaboatão dos Guararapes.

Convidada por Josefa, uma importante liderança feminina do Cabo de Santo Agostinho, fez parte da diretoria da colônia Z-08. Lá, segunda ela, adquiriu muita experiência sobre os assuntos ligados à administração de uma colônia de pescadores. Ela encontrou apoio e inspiração em outras companheiras, como Josefa, Joana e outras pescadoras da Articulação e também de seu companheiro que faleceu, que sempre a incentivou.

Na colônia Z-25, antes de se eleger presidente, Cida atuou como secretária. Até chegar a esse posto enfrentou a agressividade de homens que não acreditavam e duvidavam da sua competência para administrar a Colônia. Um deles lhe disse que talvez ela não “conseguisse” terminar o primeiro mandato.

## **JOSEFA PEREIRA DA SILVA, ZEFA – PRESIDENTE DA ASSOCIAÇÃO DAS PESCADORAS DE PONTEZINHA (AMUPESPA)**

Josefa Pereira da Silva, mais conhecida como Zefa, tem 62 anos, é mãe de 3 filhos e avó de 7 netos e é viúva. Nascida no Cabo de Santo Agostinho, na praia de Suape, Ilha de Tiro Alto, Zefa administrou a colônia do Cabo por 9 anos, no período de 1995 a 2004. Atualmente é presidente da AMUPESPA, Associação das Pescadoras de Pontezinha.

Filha de agricultores e pescadores passou a infância no Engenho Arembepe. Aos 10 anos, para que ela e os irmãos pudessem continuar os estudos, seus pais decidem se mudar para Ponte dos Carvalhos.

Quando criança acompanhava os pais na lida da pesca e também na agricultura. Aos 26 anos de idade, com 3 filhos, Zefa perde o marido e enfrenta, sozinha, o desafio de criá-los e sustenta-los sem o pai, trabalhando como doméstica e também taxista.

Sua história com a Colônia de Pescadores se torna mais intensa a partir de 1992 quando, juntamente com o CPP, passaram a fazer um trabalho de base em Pontezinha e Pontes do Carvalho, reunindo os pescadores e incentivando-os a se filiarem à colônia. Em 1995 assume a presidência da Colônia Z-08 e participa ativamente de vários momentos importantes na trajetória das mulheres pescadoras de Pernambuco e do Brasil. Esteve presente nas Conferências de Pesca e no processo de criação e fundação da Articulação das Mulheres Pescadoras.

Antes de atuar na Colônia Zefa já havia participado também do comitê comunitário de Meio Ambiente. Já como presidente, atuou em conselhos de município, de saúde, comitê de bacia. Ela viveu várias situações de risco denunciando tapagem de rio, pesca predatória, desmatamento, poluição.

Em 2004 ela deixa a presidência, mas continuou atuando na Articulação como coordenadora estadual. Esteve presente também nas oficinas itinerantes promovidas pelo

GPDESOU/URFPE<sup>18</sup>. Zefa avalia que este momento foi extremamente importante para que ela e outras companheiras do litoral conhecessem de perto a realidade e as dificuldades enfrentadas pelas pescadoras do sertão. Segundo ela foi uma ocasião de troca muito rica e importante.

Presidiu a Associação das Mulheres Pescadoras e Outras Profissionais de Pontezinha.

Para Zefa, apesar de todas as conquistas alcançadas pelas pescadoras há muito ainda a ser feito. Ela cita vários problemas de saúde decorrentes da atividade pesqueira e que atingem muitas mulheres e também homens. Segundo ela, as autoridades competentes não tem dado a devida atenção para esse fato.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na construção deste resgate da história das pescadoras de Pernambuco, concordamos com (Scherer-Warren, I 2011, p. 23) ao considerar relevante o posicionamento, a localização e a memória dos atores sociais no debate político e intelectual contemporâneo. A partir desta perspectiva, o relato das pescadoras possibilita “desenvolver um debate crítico em torno da diversidade e das contradições das experiências vividas, dos poderes de representação social e das lutas por reconhecimento”.

As três décadas de inserção das mulheres nos direitos sociais da pesca artesanal e de quase quatorze anos de existência da Articulação de Mulheres Pescadoras, contribuíram no processo de visibilidade e de conquistas destas trabalhadoras.

Sobre a formação deste movimento social, a líder Joana Mousinho relata:

Eu vejo uma coisa muito importante porque a gente no passado, não eu, eu não era dessa época, as mulheres nem tinham direito de chegar dentro da colônia. A colônia era só de homem. Aí, hoje, a gente vê tantas mulheres presidentes de colônia, não só aqui em Pernambuco, mas em todo o Brasil. Essa Articulação das mulheres que até em Brasília é conhecida, muitas vezes vai o pessoal da Articulação pra discutir problemas.

Para a irmã Nilza, uma grande conquista do CPP em Itapissuma foi a participação ativa de quatro pescadoras na Diretoria da Colônia Z-10, desde finais da década de 1980.

Preferimos concluir com as palavras das pescadoras presidentes de Colônias, que chamam a atenção para a necessidade de ocupar os espaços de poder e também da organização e cooperação das mulheres na luta por conquistar e manter-se em cargos de liderança institucionalizada:

---

<sup>18</sup> As oficinas itinerantes faziam parte do projeto Gênero, Raça e Pesca: Produção e articulação das pescadoras de PE (FADURPE, Convênio MDA/CAIXA/URFPE), ocorridas entre 2010 e 2011.

“As Colônias que tem os homens na liderança fica difícil, dificulta os trabalho das mulheres. Porque tem muitos que não dão espaços para as mulheres. Sabem que se der uma brechinha elas chegam junto” (Joana).

”Nós do litoral sul somos mais organizadas, temos uma articulação do litoral. Tem dona Margarida de Tamandaré, tem Cícera de Rio Formoso. Então pra gente fica mais fácil fazer o trabalho” (Enilde).

## REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Edna F. *Pescadeiras, Companheiras e Perigosas. Um Estudo sobre a Pesca Feminina em Lençóis*. Brasília, UnB (dissertação de mestrado), 1991.
- ADOMILI, Gianpaolo Knoller et al. (Orgs.). *Povos e coletivos pesqueiros: estudos etnográficos e perspectivas sócio-antropológicas sobre o viver e trabalhar*. Rio Grande : Editora da Furg, 2012.
- BANDEIRA, Lourdes. *Avançar na transversalidade da perspectiva de gênero nas políticas públicas*. CEPAL, SPM, Brasília. Janeiro, 2005. p. 3-33.
- DALLMANN, J. M. A.; LAGO, Mara Coelho de Souza. A importância da etnografia nas pesquisas interdisciplinares: uma abordagem para o estudo do Programa Bolsa Família em Florianópolis, SC. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas* (Online), v. 13, p. 60-78, 2012.
- FARAH, Marta Ferreira Santos. Gênero e políticas Públicas. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, janeiro-abril, 2004, (56-58).
- FURTADO, Gilmar Soares; LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade e Cruz. Lançando rede tecida e retecida na esperança de garantir peixe e sonho. In: LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade e Cruz Maria Helena Santana (Orgs.). *Gênero e trabalho: diversidades de experiências em educação e comunidades tradicionais*. 1ª ed. Florianópolis: Editora de Mulheres, p. 221- 236, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LABRECQUE, Marie France. Transversalização da perspectiva de gênero ou instrumentalização das mulheres? *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(3): 336, setembro-dezembro/2010, p. 901 – 912.
- LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade. *Gênero e trabalho: diversidades de experiências em educação e comunidades tradicionais*. 1 ed. Florianópolis : Editora de Mulheres, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Gênero e pesca artesanal*. Recife. 1ª. ed. Recife : Linceu, 2012b.
- \_\_\_\_\_. Gênero e políticas públicas na pesca artesanal de Itapissuma. In: CALLOU, Angelo Brás Fernandes; TAUK SANTOS. Maria Salett; GEHLEN, Vitória Fernandes (Orgs.). *Comunicação, gênero e cultura em comunidades pesqueiras contemporâneas*. Recife : ed. Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2009. p. 161-174.
- \_\_\_\_\_. *30 anos de registro geral da pesca para mulheres*. Recife : Editora FASA, 2010.
- LONGO, Roxana. *El protagonismo de las mujeres en los movimientos sociales: innovaciones y desafíos*. Buenos Aires : América Libre, 2012.

MANESCHY, de Maria Cristina e Almeida, MARINEIDE Pereira de. Tornar-se pescadora: associações de mulheres e constituições de sujeitos políticos. In: No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará, EDUFPA, 2002, pp. 49-82.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. “*Trabalhadeiras*” & “*Camarados*”: Um Estudo sobre o Status das Mulheres numa Comunidade de Pescadores, Brasília, UnB (dissertação de mestrado), 1977.

PENA, Nuria; PEREYRA, Branda; SORIA, Veronica (compiladoras). *Desarrollo y derechos de las mujeres: su participación y liderazgo en organizaciones comunitarias/* Buenos Aires : CICCUS, 2013.

RIAL, C. S.; TOMIELLO, N.; RAFFAELLI, R. (Orgs.). *A aventura interdisciplinar - quinze anos de PPGICH/UFSC*. 1. ed. Blumenau : Nova Letra, 2010. v. 1.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS/CORPO, 1989.

SCHERER-WARREN, Ilse. Para uma abordagem pós-colonial e emancipatória dos movimentos sociais. In: *Movimentos sociais e participação: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina*. Florianópolis : Ed da UFSC, 2011, p. 17-35.

VERAS, Dimas Brasileiro; LEITÃO, Maria do Rosário de F. A. *Por uma articulação ambientalmente sustentável: práticas e representações da educação ambiental na articulação de mulheres pescadoras de Pernambuco*. Gênero e Trabalho: diversidades de experiências em educação e comunidades tradicionais. 1 ed. Florianópolis : Editora de Mulheres, 2012, p. 201 -220.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## CIRCULATION, CONTINUITIES AND DISCONTINUITIES IN THE BORDER AREA RIVERA- SANTANA DO LIVRAMENTO

*María Magdalena Curbelo*

mariamagdalenacurbelo@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad de la República - Uruguay

### *Abstract*

Within the limits of the Nation-State, border areas; areas of interaction and heterogeneity, of continuities and conflicts; have been shaped in the social imaginary as spaces conducive to irregularity. Where substances called “drugs” circulate as well as many kinds of peoples, relationships, and goods through this political limit.

The present investigation will try to think and analyse borders, circulation and tensions; doing so by approaching the disputes of meanings generated around the use of cannabis and the Uruguayan policies for the regulation of this market in the border area Rivera (Uruguay) -Santana do Livramento (Brazil).

This border is characterized by a dense web of social interactions that transcend the political limit. Although it is traditionally represented as a “border of peace”, this particular border is not free of tensions and disputes of meanings. A space of continuities and conflicts, signed by two national states with opposing regulations on “drugs”. Thus, the senses generated around the consumption of cannabis and the regulation of its market, are part of this border life daily dynamics; circulation and the ways people construct and experience this border.

Keywords: Borders; Circulation; Tensions; Cannabis

### INTRODUCCIÓN

La línea fronteriza de Uruguay con Brasil que enmarca la zona del departamento de Rivera y el municipio de Santana do Livramento, es de unos 98 km de longitud; siendo la extensión limítrofe entre las dos ciudades de 7,3 km aproximadamente. El municipio de Santana do Livramento cuenta con una población estimada de 82.464 habitantes (IBGE censo 2010), mientras que el departamento de Rivera cuenta con una población aproximada de 103.493 habitantes (INE censo 2011), conformando entre ambas localidades un área de frontera con 185.957 habitantes aproximadamente.

En esta zona, la categoría ‘frontera’ adquiere manifestaciones y significados diversos, que ponen en relación lo local, lo transfronterizo y lo nacional. La interacción entre las dos ciudades, los lazos afectivos, comerciales e institucionales; las prácticas culturales compartidas y la presencia de los dos Estados nacionales; hacen de este espacio un lugar de encuentros, oportunidades y tensiones. De este modo, la ciudad de Rivera se inserta en el contexto nacional uruguayo caracterizada por el color y el calor que le otorga la frontera; pero también como una de las zonas más desfavorecidas del país. El cálculo de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) realizado a partir del último censo del 2011, revela que los departamentos al norte del río Negro y fronterizo con Brasil son los que presentan los valores más elevados de porcentajes de población con al menos una NBI, siendo este valor en el departamento de Rivera de un 45%. A su vez, más del 50% de la población infantil de Rivera, Artigas, Cerro Largo, Durazno, Paysandú, Salto y Tacuarembó posee al menos una NBI (Calvo, 2013, p. 37). Al mismo tiempo, son los departamentos del norte y fronterizos con Brasil los que concentran los mayores porcentajes de población afrouruguayo, siendo este valor para el departamento de Rivera del 17.3% (Cabella, *et al*, 2013). Del total de población afro presente en el departamento el 58.4% tiene al menos una necesidad básica insatisfecha (Calvo, 2013). Estos datos arrojan luz sobre las dificultades socioeconómicas imperantes en el área fronteriza con Brasil, lo cual si bien no será el centro de análisis de esta comunicación, no puede dejar de ser considerado en la reflexión sobre esta frontera.



**Imagen I** – Localización de Rivera en la frontera con Brasil.

Fuente: <http://123coolpictures.com/mapas+geograficos+do+brasi>

A continuación se exponen algunas de las cuestiones que han ido surgiendo en el proceso de trabajo de campo etnográfico en el marco del desarrollo de mi investigación de maestría<sup>1</sup>. La investigación tiene como objetivo pensar desde la antropología las fronteras, la circulación y las tensiones; haciéndolo mediante la aproximación a las disputas de sentidos generadas en torno al uso de cannabis y la regulación de su mercado en el espacio fronterizo Rivera (Uruguay)- Santana do Livramento (Brasil). Espacio en el que se ponen de manifiesto relaciones, concepciones, discursos y prácticas, con mayor destaque que en otros contextos donde la alteridad nacional no está tan presente.

## **PENSADO ESTE ESPACIO FRONTERIZO DESDE LA ANTROPOLOGÍA**

Los espacios fronterizos son representados como áreas de conjunción y heterogeneidad, de continuidades y conflictos. Espacios de movilidad y circulación, que se han conformado en el imaginario social como zonas propicias a la irregularidad, donde las sustancias denominadas “drogas” circulan al igual que infinidad de sujetos, relaciones, objetos y bienes a través del límite político.

Las fronteras pueden ser conceptualizadas como un espacio hermenéutico –material y simbólico-, un producto histórico cuyo sentido se establece en función de la demarcación de los Estados nacionales, lo cual contribuye a la conjunción imaginada entre un Estado, un territorio y una cultura nacional; actualizando el mito del Estado-nación (Guigou, 2008). De modo que:

Pensar sobre las fronteras deviene también en un pensamiento fronterizo, nomádico, que trata de situar en otro lugar la propia temática de la frontera: salir entonces de un pensamiento de Estado [...] que no hace más que [generar] una distancia entre una cierta frontera –límite de la periferia-, y un centro. (Guigou, 2008, p.61)

En el espacio Rivera-Livramento la categoría ‘frontera’ adquiere manifestaciones y significados diversos que relacionan lo local, lo transfronterizo y lo nacional. La interacción entre las dos ciudades, los vínculos afectivos, culturales, comerciales e institucionales; hacen de este espacio un lugar de encuentros, oportunidades y continuidades. Motivo por el cual, Rivera-Livramento ha sido nominada muchas veces en términos de “ciudades hermanas” o “una sola ciudad”, en tanto área caracterizada por una densa trama de interacciones sociales que atraviesan dos Estados nacionales, conformando una “frontera de la paz” (Bottino,2009). Surgiendo en las narrativas

---

<sup>1</sup> Proyecto de investigación Circulación y disputas de sentidos entorno al uso de cannabis y la regulación de su mercado en el espacio fronterizo Rivera-Santana do Livramento. Financiado por el Programa Iniciación a la Investigación de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República-Uruguay.

de los actores locales discursos como: “aquí es todo un mismo lado”, lo que hay en este espacio es una “cultura de frontera”. Ahora bien, pensar la interacción no debería anular la posibilidad de pensar el conflicto, ya que como menciona Barth (1976) es evidente que los límites persisten a pesar del tránsito de personas a través de ellos y a su vez ciertas relaciones sociales importantes se mantienen por encima de tales límites. Así decimos que esta es una frontera no exenta de tensiones. Conformada por dos Estados-nacionales que se hacen presente de formas diversas, por ejemplo con normativas contrapuestas en materia de drogas; siendo el uso de cannabis y otras sustancias psicoactivas una de las esferas en donde el límite cobra fuerza, dada la disparidad de los marcos normativos y las políticas estatales; poniendo de manifiesto, el límite, las diferencias y los conflictos, entre “estar acá o allá”, “fumar acá o allá”.



**Imagen II** – Vista del Parque Internacional que conecta ambas ciudades.  
Fotografía de la investigadora

Pensar la interacción y pensar el conflicto, nos lleva proponer que esta frontera puede ser analizada a la luz del concepto de *fricciones interétnicas* acuñado por Cardoso de Oliveira, y que es rescatado por Alejandro Grimson (2000) para pensar las fronteras entre estados nacionales. Un concepto que nace para referir a otro tipo de fronteras, fronteras étnicas entre los grupos indígenas y la sociedad nacional brasileira, pero que siguiendo al antropólogo argentino decimos que también aporta luz para pensar las fronteras estatales.

Cardoso de Oliveira, nos invita a:

No pensar los grupos y las categorías sociales emergentes de la situación de contacto como un sistema de elementos determinado por la conjunción intercultural, y más bien estudiar el sistema de relaciones entre los grupos que se encuentran en esa situación de contacto, las interdependencias (Cardoso de Oliveira, 1972, p. 9)

Para la frontera que nos ocupa, estas reflexiones son útiles para descentrar nuestra mirada de las continuidades y la llamada “cultura fronteriza”, como si se

tratara de un sistema de elementos cerrados, estáticos y coherentes. Y pensar más bien en las infinitas posibilidades de relaciones, interacciones y divergencias resultantes de esta situación fronteriza en particular y en las múltiples identificaciones y prácticas que son producto de la situación de frontera.

Rivera-Livramento constituyen un conglomerado, una continuidad, pero también un espacio umbral, un entremedio de dos soberanías, dos ciudades, dos estados. Espacio que podemos abordarlo a partir de los aportes de Homi Bhabha (1994), centrándonos en los momentos y lugares de articulación, en lo que el autor llama de *in-between*. Proponemos pensar esta frontera como un *in-between* de elementos que no son ni el uno, ni el otro, sino algo distinto; ya que “es en las emergencias de los intersticios donde se negocian las experiencias colectivas e intersubjetivas de nacionalidad” (Bhabha, 1994, p. 18).

Así esta frontera puede constituirse como un espacio entremedio, un lugar desde el cual situarnos para pensar críticamente las políticas de drogas, las relaciones entre estados nacionales en el contexto del MERCOSUR, así como las propias nociones de frontera e identidad fronteriza. Un *in-between* que articula, que sutura, a dos estados-nación. Corriéndonos del pensamiento de Estado (Guigou, 2008), analizando este espacio más allá de posibles homogeneidades o dicotomías del tipo lo local vs. lo nacional. Y en contrapartida, pensar a este espacio en términos de articulaciones, de entremedios, lo “que hace posible concebir la articulación de elementos antagónicos o contradictorios” (Bhabha, 1994, p. 46). Proponemos aproximarnos a esta frontera como un espacio de negociación de dos políticas de drogas antagónicas que articulan en este entremedio. Haciendo de esta frontera un sitio de puertas y puentes (Simmel, 1998[1903]), que ligan y desatan, en la sorprendente forma de que lo uno es siempre la presuposición de lo otro.

## **INTEGRACIÓN REGIONAL, ESPACIOS FRONTERIZOS Y EL LÍMITE DE LA NACIÓN**

Abordar esta frontera desde sus especificidades, conlleva reflexionar sobre los procesos de globalización e integración regional. En este espacio, la conformación del MERCOSUR contribuyó a descentrar la mirada de los límites políticos y la separación y abrió paso al concepto de región, como espacio de intercambio y tránsito, sin desconocer las asimetrías y los conflictos de interés (Fernández en Mazzei, 2017). La integración al MERCOSUR genera la revalorización de los territorios fronterizos como espacios de integración (Clemente y Mallmann, 2017), no obstante, ello no inhabilita el carácter de control de los límites. Siguiendo a Domenech (2013) decimos que en América latina

muchas fronteras nacionales han desarrollado un papel central como mecanismos de control de la circulación de personas, como formas de conducir la movilidad humana. Así, espacios de libre circulación de mercancías y bienes, se contraponen a mayores controles en relación a la circulación de personas. Al respecto, sobre el rol que juega esta frontera en el control de la circulación, uno de mis interlocutores refería a lo que él identificaba como un “*resignarse del Estado a ciertos controles y la pérdida de soberanía*”, entendiendo que esta es una frontera donde no hay controles - “*donde nadie te va a parar a pedirte un documento*”

De modo que cuando referimos a este espacio fronterizo, la circulación de bienes, servicios y mercaderías lícitas e ilícitas, así como las variadas formas de movilidad humana, son elementos que lo constituyen:

*“La migración para nosotros acá es algo de todos los días, yo trabajo del otro lado si quiero, y hay gente que viene de allá para acá. Tenemos empresarios uruguayos que viven acá, ciudadanía uruguaya, consumen luz, carne, todo de este lado, pero tienen su negocio allá. Y tenemos los ciudadanos brasileiros que tienen su negocio de este lado.”*

Sobre este asunto, los aportes de Sahlins (1997) son de gran ayuda para pensar las relaciones global/ local en los espacios fronterizos: La antropología, dice Sahlins, comenzó como disciplina justamente cuando su objeto de estudio -las culturas de los llamados pueblos primitivos-, ya estaban enfrentado procesos de globalización; parecía entonces que sólo quedaría contemplar versiones locales de la civilización occidental. Sin embargo esto no ocurrió, y el avance del sistema capitalista occidental se ha producido al mismo tiempo en que una resignificación y resurgimiento de lo local.

En este sentido, después de la conformación del MERCOSUR las fronteras nacionales de América del Sur fueron visualizadas desde algunos postulados como próximas a un proceso de borramiento, anunciándose el final de los espacios fronterizos como consecuencia de la formación de espacios de integración supra estatal. Sin embargo, ya muchos estudios etnográficos en estos espacios fronterizos (Grimson 2000, Quadrelli 2002, Albuquerque 2009, Tapia, 2015, etc.) han mostrado cómo las lógicas locales se resignifican en medio de la formación del mercado común, adquiriendo los espacios fronterizos nuevas significaciones y dimensiones, donde lo global y lo regional no acaban por apagar lo local, cuyas especificidades persisten.

Una de las especificidades de la frontera Rivera –Livramento dice respecto a la ausencia de materialidad de límite político, surge así de la narrativa de varios de mis anfitriones, la idea de que la permeabilidad de esta frontera es identificada como un riesgo:

*“Es que la frontera en estas condiciones como se da, hay una puerta abierta que conlleva riesgos”*

*“Pasas una calle y estás en otro país y nadie te para para preguntarte, pedirte un documento; la plata que llevas en el bolsillo es moneda nacional pero puedes comprar en el otro país como si nada; puedes alquilar del otro lado con este documento uruguayo tuyo”*

Así lo expresaba otro de mis interlocutores, para quien la situación de frontera implica un aumento en el consumo de drogas:

*“Y bueno la frontera va a ser un lugar de paso; pero como lugar de paso que es y lugar que involucra gente en el tránsito, (...) creo que lamentablemente toda esta situación va a generar un aumento del consumo, también en la frontera”.*

Narrativas de este tipo, son frecuentes entre mis interlocutores, donde la frontera es pensada como un local permisivo, de circulación de ilícitos, siendo que: “O lócus fronteiriço e preenchido por referencias ao imaginário e simbólico, amparado por um conjunto de qualidades que definem a fronteira como lugares inóspitos e vazios: um local anárquico onde reina a incivilidade, violência e permisividades” (Gehre Galvão, 2011, p. 91).



**Imagen III** – Puestos informales de cambio de dinero sobre el Parque Internacional

No obstante, es esta misma permeabilidad de la frontera lo cual permite a los sujetos fronterizos hacer un uso instrumental del límite político. Cuestión ampliamente abajada por Andrea Quadrelli (2002) en sus estudios etnográficos sobre este espacio. La autora hace referencia a de las denominadas “trampitas” prácticas que desde la perspectiva del Estado se consideran ilegales (nacer acá y registrarse allá, ir a la escuela de un lado y vivir en el otro; comprar mercaderías de un lado o del otro, recibir prestaciones sociales de ambos Estados, etc.). Sin embargo estas prácticas son valoradas positivamente por los fronterizos, en tanto les permiten sacar ventaja de la frontera (Quadrelli, 2002). Así por ejemplo los riverenses manipulan diariamente el límite al abastecerse de productos de los grandes mercados de Livramento, lo cual reprobado por parte del estado uruguayo, no es identificado a nivel local como contrabando, siendo una práctica extendida y sobre la cual no recaen valoraciones morales.

En este mismo sentido, el sacar ventaja de la frontera, hace de este espacio un lugar de oportunidades. En varias ocasiones, ha surgido en las narrativas de mis interlocutores la reivindicación de lo fronterizo. Por ejemplo a nivel del sistema educativo y las acciones educativas binacionales, varios de mis anfitriones más jóvenes destacan la importancia de los cursos binacionales de formación técnica como un espacio que habilita mejores oportunidades de educación. Reivindicándose lo fronterizo como un espacio propio; construido muchas veces en oposición al centralismo de la capital, donde aparecen discursos como “*somos una sola ciudad*”, “*son dos ciudades hermanas*”, “*es todo el mismo lado*”.

No obstante, en otros contextos se activan otras identificaciones, prevaleciendo la referencia a lo nacional: “*esto también es Uruguay*”, “*Montevideo se olvida del norte del país*”. Por consiguiente podemos decir que las pertenencias son heterogéneas, y que el límite puede desdibujarse para algunas cosas y reforzarse para otras Grimson (2000). Abriendo la posibilidad a identificaciones diversas: con lo local o lo nacional, con el Estado o lo fronterizo. Por consiguiente, el desafío al que nos enfrentamos desde la antropología consiste en someter estas concepciones a la experiencia etnográfica (Viveiros de Castro, 2002).

En este espacio, se generan diversas construcciones simbólicas en torno a lo qué es y representa la frontera para los sujetos que la habitan, siendo muchas veces ambiguas y contradictorias (Persia, 2010); de modo que las identificaciones, pueden y no deben presentarse como contrastivas (Briones, 2007). Al respecto Marcus (1991) refiere al rol de la etnografía para explorar la gama de posibilidades identitarias en una dada situación. Entendiendo que siempre hay más posibilidades, otras identificaciones que aquellas que acaban siendo realizadas. Explorar las yuxtaposiciones de todas estas posibilidades, es en sí una forma de crítica cultural y debe ser la tarea de la etnografía (Marcus, 1991, p. 212)

No obstante, las formas de identificación generadas por los procesos de construcción del Estado-nación, actúan reforzando la idea de que hay una única forma válida de ser ciudadanos y es la forma que se impone desde el Estado; donde el extremo norte del país se visualiza como la contracara del Uruguay blanco y homogéneo construido desde la capital. Esta construcción homogénea del ser nacional, concretiza en la histórica preocupación del Estado por las “costumbres brasileñas” que predominan en el norte del país y por la necesidad de imponer en este espacio “el idioma nacional” (Palermo, 2008).

Lejos de ser esta una cuestión cerrada, las representaciones sobre la lengua, y el uso de diversas variedades de español y portugués, son recurrentes en los discursos de mis anfitriones:

*“Hay docentes que defienden la cuestión del portuñol, docentes de idioma español y hay docentes que no quieren saber nada con el portuñol”.*

*“En las obras, que yo trabajo mucho en obras, el portuñol es el idioma”*

*“El portuñol es el idioma del corazón”*

En ese sentido, la lengua es un elemento de relevancia para pensar este espacio fronterizo, en el cual la variabilidad del repertorio lingüístico imperante, ha sido visualizada tradicionalmente desde el Estado como un problema a resolver a través de la educación nacional y de la imposición del “idioma nacional” en la frontera, en detrimento del uso de portuñol<sup>2</sup> (Barrios, 1996; Behares, 2004).

A su vez, junto al portuñol, otros elementos característicos de esta frontera ponen en relieve la especificidad de lo fronterizo en la vida cotidiana del lugar: la economía fuertemente vinculada al sector comercial; la presencia de los free-shops en la avenida central de Rivera; los puestos y comercios de ropa, electrodomésticos y los más variados productos que se extiende por ambos lados del límite; el llamado contrabando hormiga; los cursos de formación técnica binacionales que vinculan a instituciones educativas uruguayas y brasileras; los vínculos afectivos y familiares que atraviesan las dos ciudades; etc. Todo ello nos muestra que esta frontera es un espacio de interacción e integración en varias esferas de la vida cotidiana; que no por ello está extenso de tensiones y disputas de sentidos sobre qué es y cómo se representa la frontera para los actores locales y sobre cómo ambos Estados marcan su presencia en el límite.

## **LA REGULACIÓN DEL MERCADO DEL CANNABIS: LA FRONTERA COMO UN ESPACIO DE TENSIÓN PARA LA NUEVA POLÍTICA DE DROGAS**

La presencia material y simbólica de ambos Estados en este espacio, incluye a las políticas y normativas sobre drogas de ambos países. En un contexto internacional y regional fuertemente prohibicionista en materia de sustancias psicoactivas, y en el marco de un desgastado paradigma de guerra a las drogas; las nuevas políticas nacionales de regulación del cannabis se presentan como respuestas innovadoras; fundamentalmente pensadas en relación a las políticas brasileras, fuertemente prohibicionistas. De este modo, la existencia de una multiplicidad de normas en un mismo espacio geográfico -que es el espacio fronterizo- genera continuidades y discontinuidades, marcadas por la forma en que ambos Estados se hacen presentes en el límite, permitiendo o no determinadas prácticas, flujos y movibilidades (Almeida, 2016).

<sup>2</sup> Es la forma en que se conoce coloquialmente a los variados repertorios lingüísticos que constituyen lo que los lingüistas denominan como Dialectos Portugueses del Uruguay (DPU).

A su vez, la promulgación de la ley de regulación del mercado del cannabis, ha generado variadas percepciones y discursos desde diferentes campos institucionales y actores de la sociedad civil. La idea de una liberalización de los consumos, aparece en algunos sujetos, mientras otros continúan viendo el avance como insuficiente para “romper” con el paradigma prohibicionista. De hecho, es en los espacios fronterizos con Brasil donde los sentidos diversos sobre el uso de cannabis y su reciente regulación, visibilizan las contradicciones que oponen las nuevas políticas nacionales sobre el tema, a las políticas fuertemente prohibicionistas, desarrolladas por Brasil. Mostrándonos cómo las prácticas de uso de cannabis y los sentidos que se generan en torno a la sustancia, están atravesados por la existencia del límite político, y aunque este no sea materialmente visible, si lo son sus efectos (Quadrelli, 2002).

Así, consumir marihuana en las escaleras del cerro Marconi<sup>3</sup> y hacerlo en Livramento, no es lo mismo, tiene distintos efectos y puede tener distintas consecuencias para los usuarios, esto es algo de lo que dieron cuenta varias veces mis interlocutores. Las concepciones, definiciones y significados sobre los límites políticos pueden variar, pero lo que está claro es que estas ciudades no dejan de ser ciudades Estados o ciudades países (Quadrelli, 2002). Diríamos entonces que la proximidad de prácticas sociales, más que desdibujar la frontera se explican por su existencia:

*“No es lo mismo tener una planta acá o allá, pero seguro el brasilero que quiere comprar lo hace en Rivera”*

*“Como que fumar era más peligroso en Brasil. Esa idea que uno tiene siempre que la policía del otro lado siempre es peor”.*

*Por otro lado, otros interlocutores referían a que:*

*“En Livramento hay más control policial, y en consecuencia de este lado de la frontera hay más cantidad de bocas de venta de drogas”*



**Imagen IV** – Escaleras del Cerro Marconi, espacio típico de sociabilización y consumo de diferentes sustancias

<sup>3</sup> El Cerro Marconi es un espacio de la ciudad de Rivera bastante frecuentado por jóvenes que se reúnen a tomar mate y consumir alcohol, marihuana y otras sustancias psicoactivas. Es un espacio de socialización muy apreciado por las bellas vistas que ofrece de la ciudad.



**Imagen V** – Escalinatas del cerro Marconi con intervenciones alusivas a la regulación del mercado de la marihuana. “Mi planta crece en tierra uruguaya” versa una de las imágenes.

Asimismo, si bien hay una mayor aceptación social del consumo de marihuana, por ejemplo en los espacios públicos, existen diferencias entre Montevideo y las ciudades fronterizas con Brasil, donde el consumo de alcohol, desde muy tempranas edades, parece ser más aceptado socialmente que el consumo de marihuana u otras sustancias que son las llamadas “drogas”.

Otras de las cuestiones que surge en el trabajo de campo, refiere a distintos imaginarios que se generan sobre los ciudadanos brasileros y la posibilidad de que estos adquieran cannabis del lado uruguayo:

*“El tema de la marihuana que es un tema que ha impactado mucho, porque se ha generado un turismo cannábico muy importante de brasileros que llegan todos los días en la frontera a preguntar a la farmacia si tiene cigarrillos de marihuana. Y a discutir con las personas de las farmacias, el por qué no, a reclamar y a cuestionar”.*

Se generan diversas narrativas e imaginarios sobre lo que implica en esta frontera la regulación del cannabis, donde más allá de lo que establece la normativa, las posibilidades de consumir o no y de acceder a la sustancia por los mecanismos establecidos en la legislación, responden mucho más a lógicas locales de lo fronterizo que a un conocimiento efectivo de lo que habilita o no la regulación.

## A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

En el espacio Rivera-Livramento, la categoría ‘frontera’ adquiere manifestaciones y significados diversos, que relacionan lo local, lo transfronterizo y lo nacional. La interacción entre las dos ciudades, los vínculos afectivos, comerciales e institucionales, prácticas culturales compartidas y la presencia de los dos Estados nacionales, hacen de este espacio un lugar de encuentros, oportunidades y tensiones.

Tradicionalmente conocida como “frontera de la paz” Rivera y Livramento han sido pensadas como constituyentes de una identidad fronteriza (Mazzei, 2001), idea en general sostenida en la densa trama de interacciones sociales que constituyen ese espacio. No obstante, la “frontera de la paz” está compuesta por dos estados-nación que se hacen presentes en el límite evidenciando sus especificidades. De hecho, estas dos ciudades no dejan de ser ciudades-Estados (Quadrelli, 2002). Ciudades-Estados con normativas opuestas en materia de drogas. Así, el uso de cannabis y otras sustancias psicoactivas es una de las áreas en que el límite gana fuerza, dada la disparidad de los marcos normativos y de las políticas estatales, mostrando el límite, las diferencias y los conflictos, entre “estar acá o allá”, “fumar acá o allá”. Las tensiones y disputas de sentidos generados en torno al consumo de cannabis son parte de la dinámica de la vida cotidiana en este espacio y de las formas en que los sujetos experimentan el límite político.

Por consiguiente, debemos interrogar sobre qué otras fronteras existen en el espacio Rivera-Livramento más allá de la “frontera de la paz” o de las “ciudades hermanas”, siendo este el eje sobre el que intentaré profundizar en el desarrollo de la investigación. La cual espera contribuir a la reflexión sobre los espacios fronterizos entre estados nacionales, entendiendo que para reglamentar responsablemente en materia de drogas es necesario atender a la heterogeneidad de los contextos en los que se aplica la nueva estructura normativa y romper con una visión estática y capitalocéntrica de los espacios fronterizos.

En este sentido, pensar una frontera al sur de América del sur, implica pensar lo híbrido y lo trasfronterizo, corriéndonos del “modelo estatocéntrico original de un cuadro de fronteras rígidas, [que] viene cediendo lugar a la idea de “América del sur” como un espacio de integración mucho más amplia en sus contenidos, mucho más compleja y flexible en sus formatos” (Gehre Galvão, 2011, p.105). Como dice Homi Bhabha (1994) el mundo pos colonial es un mundo híbrido, y el espacio Rivera-Livramento, una frontera al sur de América del sur no escapa a esa categorización. Este espacio es de alguna manera la periferia de dos estados nacionales: uno que se pretende blanco y homogéneo, y entonces construye a su extremo norte como su periferia no solo material sino también simbólica. Y el otro que tradicionalmente ha mirado como periférico al sur gaucho, que fue reticente a acomodarse en la narrativa de la nación federal. Pensar una antropología de las fronteras

del sur, implica atender las continuidades y las rupturas, las puertas y los puentes de nuestros espacios fronterizos.

## BIBLIOGRAFÍA

Albuquerque, J. (2009). “A dinâmica das fronteiras: deslocamento e circulação dos “brasiguaios” entre os limites nacionais”. *Horizontes Antropológicos*, año 15, n. 31, pp. 137-166, jan./jun. 2009.

Almeida, L. N. (2016). *O Estado e os ilegalismos nas margens do Brasil e do Uruguai. Um estudo de caso sobre a fronteira de Sant’ana do Livramento e Rivera*. Porto Alegre: Editora Fi.

Barrios, G. (1996). Planificación lingüística e integración regional: el Uruguay y la zona de frontera, (pp. 83-110). En: A. Trindade y L. Behares (orgs.), *Fronteiras Educação Integração*. Santa Maria: Pallotti,

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Behares, L. (2004). Do fundo da panela. Lengua y cocina en la frontera uruguaya con Brasil, (pp. 221-253). En: Behares, L; Díaz, C y Holzmänn, G. *Na fronteira nós fizemo assim*. Montevideo: UDELAR-AUGM.

Bhabha, Homi. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bottino, M. (2009) “Sobre límites y fronteras. Rivera – Santa Ana do Livramento”. *Estudios Históricos – CDHRP*, n° 1, pp. 1-18, 2009.

Briones, C. (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula rasa* (6), pp. 55-83. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a04.pdf>. Acceso julio 2017.

Cabella, W., Nathan, M. y Tenenbaum, M. (2013). Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay. Fascículo 2. La población afro-uruguaya en el censo 2011. Montevideo: Trilce.

Calvo, J. J. (2013) (comp.) Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay, Fascículo 1. Las Necesidades Básicas Insatisfechas a Partir de los Censos 2011. Montevideo: Trilce.

Cardoso de Oliveira, R. (1972). *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pionera Editora

Clemente, I. y Mallmann, M. (2017). Mercosur e integración fronteriza: la cooperación transfronteriza entre Brasil y Uruguay (pp. 95-108). En: Mazzei, E. (comp.). *Las sociedades fronterizas: visiones y reflexiones*. Udelar- Centro de estudios de la frontera.

Domenech, E. (2013) “Las migraciones son como el agua: Hacia la instauración de políticas de “control con rostro humano”. *Polis Revista Latinoamericana* (35), pp. 1-20.

Fernández, T. (2017). Prólogo (pp. 5-9). En: Mazzei, E. (comp.). *Las sociedades fronterizas: visiones y reflexiones*, Udelar- Centro de estudios de la frontera.

Gehre Galvão, T. (2011). Relações fronteiriças do Brasil: uma curvatura na dimensão histórica Sul-Americana (pp 85-109). En: Chaves de Rezende Martins, E. y Kern Moreira, F. (orgs.) *As relações internacionais na fronteira norte do Brasil*. Boa Vista: Editora UFRR.

Grimson, A. (comp.). (2000). *Fronteras, naciones e identidades*. Buenos Aires: CICCUS/La Crujía.

Guigou, L. (2008). Acerca de fronteras, nominaciones y efectos teóricos, (pp. 75-85). En: Basini, J (comp.) *Fronteras, diálogo e intervención social. En el contexto Pan-amazónico*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

Guigou, L. (2012). Textualidades cannábicas, (pp. 171-178). En: *Aporte Universitario al Debate Nacional sobre drogas*. Montevideo: CSIC, UDELAR.

Instituto Nacional de Estadística. (2011). Resultados del Censo de Población 2011: población, crecimiento y estructura por sexo y edad diciembre 20. Disponible en: [http://www.ine.gub.uy/c/document\\_library/get\\_file?uuid=12d80f63-afe4-4b2c-bf5b-bff6666c0c80&groupId=10181](http://www.ine.gub.uy/c/document_library/get_file?uuid=12d80f63-afe4-4b2c-bf5b-bff6666c0c80&groupId=10181). Acceso mayo 2018

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Dados por Cidades. Santana do Livramento. Disponible en: <https://cidades.ibge.gov.br/> Acceso marzo 2018

Machado de Renó, I. (2009). “Interação das fronteiras e o ponto de vista etnográfico: dinâmicas migratórias recentes em Governador Valadares”. *Horizontes Antropológicos*, 15, n. 31, pp. 167-187.

Marcus, G. (1991) Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidad e no final do século xx ao nível mundial. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, n. 34, 199 1, pp. 197-221.

Mazzei, E. (2001) “Rivera (Uruguay) -Sant’Ana (Brasil): identidad, territorio e integración fronteriza”. *Revista de Ciencias Sociales*, 14, n.19, pp. 36-49, 2001.

Palermo, E. (2008). “Cautivos en las estancias de la frontera uruguayo – brasileña». *Mundo Agrario*, 9, n17. Disponible en: <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/> Acceso, diciembre 2017.

Persia, A. (2010). “Frontera como recurso, frontera como límite: una perspectiva antropológica”. *Estudios históricos – CDHRP*, 2, n 4, 2010.

Quadrelli, A. (2002). A fronteira inevitável. Um estudo sobre as cidades de fronteira de Rivera (Uruguai) e Santana do Livramento (Brasil). Porto Alegre. Dissertação de Doutorado (Programa de pos graduación en Antropología Social) UFRGS. Disponible en: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/2455> Acceso, marzo 2017

Sahlins, M. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *MANA* 3(1), pp 41-77.

Simmel, G. (1998[1903]). Puente y Puerta. En: Simmel, G. *El Individuo y la Libertad–Ensayos de Crítica de la Cultura*. Barcelona: Península.

Tapia Ladino Marcela. (2015). Frontera, movilidad y circulación reciente de peruanos y bolivianos en el norte de Chile. *Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas*, Nº 50 (2015).

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## THE LIFE OF KADIWÉU'S CERAMICS IN EUROPEAN MUSEUMS: A STUDY OF THE BOGGIANI AND LÉVI-STRAUSS COLLECTIONS AND THEIR VIRTUAL REPATRIATION TO THE VILLAGE OF ALVES DE BARROS<sup>1</sup>

*Maria Raquel da Cruz Duran*

Professora na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul - UEMS/Paranaíba  
Teacher at the University of Mato Grosso do Sul  
Doutora na Universidade de São Paulo,  
PhD. at the University of São Paulo

### A VIDA DAS CERÂMICAS KADIWÉU NOS MUSEUS EUROPEUS: UM ESTUDO DAS COLEÇÕES BOGGIANI E LÉVI-STRAUSS E SUA REPATRIAÇÃO VIRTUAL À ALDEIA ALVES DE BARROS

#### *Abstract*

The present work aims to investigate the paths taken by Kadiwéu ceramic bodies in European museums, specifically pieces collected by Guido Boggiani and distributed by him in several countries of the continent, including Germany, Austria and Italy, as well as the collection of Claude and Dina Lévi-Strauss, at the Musée du Quai Branly (Paris, France). In addition, it is intended to recontextualize these objects, based on the encounter between family histories, ethnic memories, and the survey of the course of these ceramics in the aforementioned countries, through a photographic exhibition of these museum pieces in the village of Alves de Barros (Porto Murtinho/MS). We justify this proposal both because of the Kadiwéu's interest in ancient ceramics, their drawings and their histories, in the knowledge of their art and their potency in the world, and in the news about these collections, forgotten by Brazilian ethnography. The method of accomplishment of this study will be the one of bibliographical and ethnographic research: of the collections and the encounter between the Kadiwéu and the museum pieces photographed. We hope as a result the reestablishment of a lost connection between the past, *a priori* understood as of the museological scope, and the present, observed in the daily social relations of the Kadiwéu.

Keywords: Kadiwéu; Ethnographic collections; Ceramic; Draw.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Open Painel 077 “Ethnographic Collections, Museums and Universities”, coordenado por Benoit de L’Estoile (EHESS) e Regina Abreu (UNIRIO), atividade integrante do 18th International Union of Anthropological and Ethnological Sciences World Congress (IUAES) – em português: 18º Congresso Mundial da União Internacional de Antropologia e Ciências Etnológicas. Este evento, cuja temática foi denominada “Mundo (de) encontros: O passado, presente e futuro do conhecimento antropológico”, realizou-se na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, entre os dias 16 e 20 de julho de 2018.

Bom dia! Muito obrigada aos coordenadores deste painel aberto pelo aceite do meu trabalho. Me sinto orgulhosa em estreitar em um congresso mundial da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences no mesmo ano em que ela debuta na América Latina.

Hoje, compartilho com vocês o esboço de um projeto pós-doutoral que, assim como o nome deste encontro, une o passado, o presente e o futuro do conhecimento antropológico. Nele, objetivo investigar os percursos trilhados pelos corpos cerâmicos kadiwéu em museus europeus, especificamente de peças coletadas por Guido Boggiani e distribuídas pelo italiano em diversos países do continente, entre os quais Alemanha, Áustria e Itália, bem como a coleção de Claude e Dina Lévi-Strauss, situada no *Musée du Quai Branly* (Paris, França). Além disso, pretendo realizar uma recontextualização destes objetos, por meio de uma exposição fotográfica destas peças museais na aldeia Alves de Barros (Porto Murtinho/MS), promovendo o encontro entre histórias e memórias familiares/coletivas étnicas e àquelas museais e antropológicas.

Os *Ejivajegi* fazem parte de um dos subgrupos Guaicuru. Conhecidos pelo etnônimo Kadiwéu, o grupo de 1.622 pessoas (Censo da SESAI/SIASI de 2013-2014) habita a Terra Indígena Kadiwéu, situada no município de Porto Murtinho, Mato Grosso do Sul. São lembrados nacional e internacionalmente tanto por sua habilidade guerreira, destacável em sua participação na Guerra do Paraguai (1864 – 1870), quanto pela sua desenvoltura artística.

No tocante à documentação etnográfica, são consideradas clássicas as obras de Guido Boggiani (Os Caduveo, 1894), Claude Lévi-Strauss (Tristes Trópicos, 1955) e Darcy Ribeiro (Kadiwéu, 1950), que tiveram seus encontros com os Kadiwéu em contextos muito diferentes. Guido Boggiani (Novara, 20/09/1861 - Mato Grosso, 7/5/1902) esteve entre os Kadiwéu em 1892, por dois meses, e no ano de 1896, durante duas semanas, tendo sido hospedado em diversas aldeias, entre as quais *Nalice* e Engenho. Seu diário de viagem, publicado em 1894, mostra um comerciante de couro sensível às artes e humanidades, encantado pelo modo de vida daquele grupo, cuja população era em torno de 200 habitantes, e que “[...] viveu como um Kadiwéu, vestiu-se como eles, casou-se temporariamente com uma mulher do grupo” (PECHINCHA, M. 2000, p.154), estabelecendo relações amistosas que perduraram na memória dos protagonistas deste encontro.

Claude Lévi-Strauss (Bruxelas, 28/11/1908 - Paris, 30/10/2009) lecionou sociologia entre os anos de 1935 e 1939 na recém-criada Universidade de São Paulo, momento decisivo para o despertar, no então filósofo, da vocação antropológica. Nas poucas semanas em que esteve entre os Kadiwéu em 1935, elaborou a ideia de que, entre os Kadiwéu, dualismos internos e externos representariam sua maneira particular de expressão social, cultural, política, econômica, artística, etc. Sua análise acerca desses dualismos, sobretudo

em sua arte, pode ser lida pelos antropólogos contemporâneos como atual, pois manteve-se boa para pensar o “sistema índio” kadiwéu (arcabouço teórico-prático sobre o que é a vida, o que é ser Kadiwéu)<sup>2</sup>.

Darcy Ribeiro, (Montes Claros, 26/10/1922 - Brasília, 17/2/1997) realizou trabalho de campo entre os Kadiwéu em 1947 e 1948. Este trabalho frutificou na publicação do livro “Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza”, cuja primeira edição é de 1950. Com o propósito de “compreender os significados e funções dos mitos para apurar sua vinculação à cultura” (RIBEIRO, R. 1979, p.25), Ribeiro fez uma antropologia em tom de salvamento, guiada pela percepção de decrepitude ou crise de redefinição de valores. De modo geral, os escritos destes pesquisadores sobre os Kadiwéu abarcam seu modo de vida, subsistência, educação, sexualidade, relações sociais e políticas, religião, meio ambiente, mitos e ritos, mas, sobretudo, há tentativas de desvendar a arte kadiwéu, pensada como um enigma cuja solução ou foi perdida ou encontra-se em sigilo, sob proteção.

Observando a persistência desta lacuna, desenvolvi uma pesquisa de doutorado em que busquei apreender o que são os desenhos kadiwéu. Estabelecendo um paralelismo entre conjuntos de elementos gráficos e de conhecimentos míticos, compreendi que o *godidigo* (nossa escrita, nossa carta) – que é como as mulheres kadiwéu definem o seu desenho - estabelece inúmeras conexões, que não são complementares aos conhecimentos primordiais, mas sim a mesma coisa. Ou seja, tais desenhos são mitos gráficos, são uma técnica de memória alternativa à escrita, e como tal agem de forma a reconvocar memórias (FAUSTO, C. & SEVERI, C. 2016). Portanto, os desenhos descrevem, por meio de sua escrita, tempos antigos e atuais; se relacionam com aquilo que o *Godoiigi* (nosso povo) chama de *Godakatigi* (nosso jeito, hábito), *Gilegegi* (costume, cultura, o que geralmente faz), porém, especialmente com *Godinikegi* (nossa alegria, ajuda, pessoa que chega depois de muito tempo distante). Eles contam a história e os saberes dos índios kadiwéu às futuras gerações.

Partindo do pressuposto de que o desenho kadiwéu é um mito gráfico, também tivemos a intenção de compreender quais são as redes de socialidade (históricas, econômicas, identitárias, rituais, estéticas, políticas) que o *odidigo* possibilita aos Kadiwéu, porque através delas seria possível visualizar o invisível. Ou seja, entender que o que representa o desenho para este grupo está ligado ao captar aquilo que não se vê no grafismo, por exemplo: perceber a relação entre quem se pinta e quem observa a pessoa pintada, as entrelinhas da confecção, da compra e da troca de objetos decorados, como cerâmicas, artefatos de madeira, tecidos, entre outros; todos atrelados especialmente à concepção de alegria e do que é demonstrar estar alegre (sua vitória, sua conquista).

<sup>2</sup> Um adendo: Sobre Dina Dreyfus (Milão, 1/2/1911 – Paris, 25/2/1999), é sabido que realizou trabalho de campo com os Kadiwéu, entre outros povos, que lecionou o Curso de Etnografia, ligado ao Departamento de cultura da cidade de São Paulo, e que foi uma das colaboradoras da primeira Sociedade de Etnografia e Folclore do Brasil, juntamente com Mário de Andrade (VALENTINI, L. 2011).

Ao longo do processo de compreensão do que é o *godidigo*, observei serem o corpo cerâmico e o desenho alvos de constantes comparações entre as produções contemporâneas e antigas. Algumas ceramistas se esmeram em fabricar algo mais próximo possível à cerâmica/desenho antigos, entendidos como mais autênticos no âmbito aldeão, em certa medida, mas também, e muitas vezes, pelos *ecalaye*. Como exemplos desta atitude, citamos dois casos: a) o de Olinda Vergílio - que me informou, em dado momento, estar produzindo uma tigela da moça sob encomenda, em que colocaria, inclusive, as miçangas na borda, da mesma forma que os antigos faziam e que relembra “pelas histórias de sua avó e pelas fotografias do livro de Boggiani” (16/01/2014), e b) o de Libêncina Rufino, que ao rememorar sua viagem a Berlim, afirmou ter copiado desenhos antigos de seus familiares expostos num museu, para reintroduzi-los em suas peças.

Ambas as falas vão de encontro ao pensamento de que os objetos etnográficos (objetos que revelam identidade étnica e cuja confecção é local), expostos em livros, por meio de fotografias, ou em museus, não são objetos congelados na história e na reflexividade social da qual foram retirados (OLIVEIRA, J. P. 2007). Eles têm vida, agem com sua presença, com as leituras que recebem do público, reconvocam memórias no momento em que são observados, e ao fazê-lo, promovem identidades, reapropriam cidadanias. Portanto, os objetos etnográficos são legados culturais que estão em permanente alteração; do que são, de como existem no mundo, pois podem ser veículos de muitas potências do ser (PRIMO, J. 1999).

Além disso, são objetos retóricos (STARN, R. 2010), pois comunicam não apenas seus percursos dentro das sociedades em que foram fabricados, mas também as trajetórias nos locais pelos quais transitaram, a partir do momento em que saíram de seus ambientes e socialidades originários, isso porque por onde passaram estabeleceram redes de relações (sociais, econômicas, estéticas, políticas, etc) com objetos, sujeitos, lugares, espíritos, entre outros. Tal afirmação entra em consonância com o pensamento indígena, quando afirma que estes objetos têm vida.

Abrigados em museus de ciência, por exemplo museus de etnologia e arqueologia, a leitura destes objetos por estas instituições passou por revisões epistemológicas, desde que a sua prática de preservação foi iniciada. Saindo de uma caracterização passiva do objeto etnográfico para uma interpretação das dimensões sociopolíticas desta preservação, o atual modo como os museus elaboram – ou visam esta transformação de - sua documentação deve incorporar os propósitos dos produtores das coleções que possuem, integrando os contextos históricos, políticos, estéticos e simbólicos (VELTHEM, L. 2005).

Isto posto, neste projeto buscarei seguir os caminhos feitos pelos objetos etnográficos kadiwéu da Coleção Boggiani e da Coleção Lévi-Strauss, entendendo-os como um complexo de relações, como atravessadores de categorias (WARBURG, A. 2003), parte

de um sistema de ações e relações (FAUSTO, C. & SEVERI, C. 2016). Afinal, antes deste objeto compor a noção de patrimônio cultural, ele compunha a de patrimônio indígena (CURY, M. 2016).

Estima-se que a Coleção Boggiani seja composta por 5 mil objetos etnográficos, espalhados em diversos museus da Europa, entre os quais o *Museo Nazionale Preistorico Etnográfico Luigi Pigorini* (Roma), o *Museum für Völkerkunde de Viena* (Áustria), o *Museum für Völkerkunde de Berlin* (Alemanha), o *Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia di Firenze* (Itália), o *Museo Faraggiana-Ferandi di Novara* (Itália), além de algumas peças que pertenciam a museus em Munique, Frankfurt, Colônia e Dresden (Alemanha) e que foram destruídas após a Segunda Grande Guerra (SCOTTI, P. 1985; LEHMAN-NITSCHKE, R. 1904).

Especificamente: no *Museo Nazionale Preistorico Etnográfico Luigi Pigorini* (Roma), encontram-se 2.468 peças no total, algumas delas vendidas por Guido Boggiani em 13/06/1894 e outras doadas por ele em 3/10/1894; no *Museum für Völkerkunde de Viena* (Áustria) estão 391 peças, doadas por Oliviero Boggiani, irmão de Guido Boggiani, em 1906; no *Museum für Völkerkunde de Berlin* (Alemanha) há 1.842 itens, dos quais 891 deles foram vendidos por Boggiani em 1901 e 32 objetos foram doações de Fric; no *Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia di Firenze* (Itália) existem 130 peças compradas em 1923 pelo Capitão de Finanças Giulio Starnini, de Boggiani; no *Museo Faraggiana-Ferandi di Novara* (Itália) existem 6 objetos etnográficos doados pelo neto de Boggiani, Luigi Manzoni, em 1956 (LEIGHEB, M. 1986). Destes objetos, 536 são kadiwéu e estão espalhados da seguinte forma: 288 em Roma, 14 em Viena, 181 em Berlim e 53 em Florença (LEIGHEB, M. 1986, p. 202-207).

Já a Coleção Claude e Dina Lévi-Strauss, exposta na Galeria *Gazette des Beaux-Arts* de Paris (França), entre 21 de janeiro e 3 de março de 1937, com o título *Indiens du Matto-Grosso (Mission ethnologique au Brésil de Claude et Dina Lévi-Strauss)*, continha 84 peças, das quais 22 eram kadiwéu (LOPEZ, T. 1995)<sup>3</sup>.

Tendo em vista que o estágio pós-doutoral tem duração de um ano, dividi esta proposta em três quadrimestres. No primeiro, construirei um arcabouço teórico e metodológico específico e aprofundado sobre a temática, contando com a experiência do prof. Dr. Pedro Cesarino neste âmbito, meu supervisor, a infra-estrutura que a Universidade de São Paulo oferece, e o auxílio dos/das colegas aqui presentes.

Posteriormente, mapearei a vida dos objetos etnográficos kadiwéu nos museus europeus, por meio de uma incursão a campo, que se desenvolveria, no caso da Coleção Guido Boggiani, nos museus em que se encontra o maior volume de peças kadiwéu, isto

<sup>3</sup> A exposição ocorreu na referida galeria porque o Museu do Homem ainda estava em processo de construção em 1937. A coleção foi transferida para este museu em 1938, permanecendo lá até 1996, quando foi novamente deslocada, desta vez para o Museu do Quai Branly.

é, no *Museo Nazionale Preistorico Etnográfico Luigi Pigorini*, em Roma (Itália) e no *Museum für Völkerkunde de Berlin* (Alemanha), além de investigarmos as peças da Coleção Claude e Dina Lévi-Strauss, no *Musée du quai Branly*, em Paris (França)<sup>4</sup>. Num terceiro momento, elaborarei e realizarei uma exposição fotográfica destes objetos na aldeia Alves de Barros (Porto Murtinho/MS). Por fim, redigirei artigos científicos acerca de partes e do todo deste percurso.

Uma primeira aproximação do campo já foi feita. Obtive um bom acesso à Coleção Boggiani do *Museo Nazionale Preistorico Etnográfico Luigi Pigorini*, em Roma, através do contato que fiz, em setembro de 2017, com Donatella Saviola-Nobili, responsável pela coleção e que me forneceu tanto as indicações bibliográficas que ora utilizo, quanto acesso a algumas peças da coleção – entre as quais esta “tigela da moça” com a impressão de desenhos, cores e miçangas, que Olinda Vergílio nos disse tentar reproduzir, em seu depoimento. Além disso, conversei pessoalmente com o professor Carlo Severi – que proferiu uma palestra na Universidade de São Paulo em 13 de abril de 2018 – atual diretor da parte etnográfica do Museu do Quai Branly, que se prontificou a mediar um acordo entre mim e os curadores da Coleção Lévi-Strauss, sob responsabilidade deste museu, para que eu seja autorizada a realizar a pesquisa.

Devido ao grande número de itens de ambos os museus (288+181= 469), no caso da Coleção Boggiani, acrescentados os 22 itens da Coleção Lévi-Strauss, totalizando 491 peças, averiguo como basilar a diminuição da investigação para apenas os objetos etnográficos que constituam corpos cerâmicos, os quais ainda não sabemos ao certo quantos são. Realizo tal redução, tanto para tornar factível o estudo, no tempo proposto, quanto para estabelecer um efetivo diálogo entre os saberes indígenas e museológicos, visto que a cerâmica kadiwéu encontra-se em alta produtividade hodiernamente, diferentemente dos demais objetos decorados, mesmo motivo pelo qual acredito ter capacidade de mediação e tradução neste âmbito, devido a apreensão mínima que construí sobre os desenhos e a cerâmica kadiwéu na pesquisa doutoral.

A relevância desta proposta está tanto em (a) promover o encontro entre os objetos etnográficos dos séculos XIX e XX e os Kadiwéu do século XXI, quanto em (b) comparar as peças das diferentes coleções, de Boggiani (sec.XIX) e de Lévi-Strauss (sec.XX), (c) as formas museias dos respectivos países ao lidarem com estes objetos etnográficos –

---

<sup>4</sup> Não descartamos a visita futura aos museus de Viena e de Florença, que também compõe a Coleção Boggiani. Entretanto, para podermos compreender a extensão do trabalho que nos espera, é necessário ter uma visão mais precisa dos objetos que encontraremos em cada museu. Outro ponto a esclarecer é o porquê de não termos incluído um estudo da coleção de objetos etnográficos kadiwéu coletados por Darcy Ribeiro, sob custódia do Museu do Índio (Rio de Janeiro, Brasil), no projeto. Justificamos esta ausência devido a variabilidade de estudos museológicos e antropológicos desta (Vide VALENTE, R. 2016), ao contrário do que ocorre com as coleções Boggiani e Lévi-Strauss, mesmo que futuramente não descartemos a possibilidade de nos debruçarmos sobre tal coleção.

Alemanha, Itália e França<sup>5</sup> -, bem como (d) a esperança de que, no futuro, o pensamento kadiwéu sobre estes objetos sejam incorporados pelos museus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOGGIANI, Guido. *Os caduveo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, [1ªEd. 1894] 1945.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CURY, Marília Xavier. Museu, museografia e gestão de coleções indígenas: legislação e ética. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 3 e 6 de agosto de 2016, João Pessoa/PB, GT21.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. *Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu*. In: Cadernos de campo, n. 24, 2015 (pp. 43-70).

DURAN, Maria Raquel da Cruz. *Padrões que conectam: o odidigo e as redes de socialidade Kadiwéu*. Tese de doutorado realizada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), 2017.

FAUSTO, Carlos e SEVERI, Carlo (org.). *Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias*. Marseille, OpenEdition Press, vol.1, 184p. 2016.

GELL, Alfred. *A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia*. (Trad. Jason Campelo) Concinnitas, ano 6, vol.1, nº8, [1992] 2005.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. *Do 'tempo dos sonhos' à galeria: arte aborígine australiana como espaço de diálogos e tensões interculturais*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, 2012.

GRIFFITHS, Glyn, 2002, *Dicionário da língua Kadiwéu. Kadiwéu-Português, Português-Kadiwéu*. Cuiabá, MT: Summer Institute of Linguistics.

LABRADOR, José Sánchez. *El Paraguay Católico*. 2 vol, Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910.

LECZNIESKI, Lisiane Koller. *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. Tese – Coordenadoria do curso de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Florianópolis, 2005.

LEHMAN-NITSCHKE, R. *La colección Boggiani de tipos indígenas de Sudamérica Central*, Roberto Rosauer, Buenos Aires, 1904.

LEIGHEB, M. *Guido Boggiani: Pittore, esploratore, etnografo*, Novara, Torino, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Brasiliense [1985], 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, [1ª Ed.1955] 1996.

---

<sup>5</sup> Haja vista que o primeiro dos quais gaba-se de ter uma importante tradição museal, enquanto o segundo é o país de origem do colecionador Boggiani, ao passo que o terceiro foi um impulsionador da transformação da visão sobre estes objetos, então somente etnográficos, ao entendê-los pioneiramente como também objetos artísticos.

- LOPEZ, Telê Ancona. *Homenagem a Dina e Claude Lévi-Strauss: exposição 1937, Paris*. In: Rev. Inst. Est. Bras., SP, 38: 202-220, 1995.
- OLIVEIRA, João Pacheco. *O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI*. In: Tempo, v.12, n.23, jul./dez., 2007, pp.85-111.
- PADILHA, Solange. *A arte como trama do mundo: corpo, grafismo e cerâmica Kadiwéu*. Dissertação em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1996. (218 p)
- PASSETTI, Dorotjea Voegeli. *Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo-incomensurável*. São Paulo: Educ, 2008.
- PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar: mito, rito e história Kadiwéu*. 1994. 202 f. Dissertação – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. Brasília, 1994.
- PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. 2000. *Memória e história entre índios brasileiros: os Kadiwéu e seus etnógrafos Darcy Ribeiro e Guido Boggiani*. In: *História Revista*, Goiânia, v. 5, n. 1/2, p. 151-163, jan./dez. 2000.
- PETSCHELIES, Erik. *O Carcará e Cristo. Transformação Kadiwéu*, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Campinas: Unicamp, 2013.
- PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro; BENCHIMOL, Alegria. *Objeto etnográfico como documento e informação*. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 10, 2009, João Pessoa. Anais do X ENANCIB. João Pessoa: UFPB, 2009. 15 p. Disponível em : <<http://ridi.ibict.br/handle/123456789/71>>. Acessado em 16/12/2017.
- PRIMO, Judithe S. *Pensar contemporaneamente a museologia*. In: Moutinho, Mário. (coord.) *Museologia: teoria e prática*. Cadernos de Sociomuseologia, vol. 16, nº16, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 1999, pp.5-38.
- RIBEIRO, Berta; GALVÃO, J. *Gli indios Caduveo: notizie storiche e situazione attuale*. In: LEIGHEB, Maurice; CERUTTI, Lino. Guido Boggiani: la vita, i viaggi, le opere. Atti del Convegno Internazionale Novara, 8-9 marzo 1985, Banca Popolare di Novara, 1992, pp. 111-126.
- RIBEIRO, Darcy. [1ª Ed.1976] *Kadiwéu: Ensaio etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- ROMIZI, Francesco. *O canto do crepúsculo*. Reflexões ornito-antropológicas sobre um mito de origem kadiwéu. Artigo não publicado.
- SCOTTI, P. *I contribute americanistici di Guido Boggiani*. Genova: Liberia degli studi, 1985.
- SIQUEIRA Jr., Jaime. *Esta terra custou o sangue de nossos avós: a construção do tempo e espaço Kadiwéu*. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1993.
- STARN, Randolph. *A historian's brief guide to new museum studies*. The American Historical Review, vol. 110, issue 1, 2010.
- THOMPSON, Analucia. *Coleções etnográficas e patrimônio indígena*. XXVII Simpósio Nacional de História ANPUH. Conhecimento histórico e diálogo social. Natal/RN, de 22 a 26 de julho de 2013.

VALENTE, Renata Curcio. *Sobre coleções e colecionadores: o acervo de cerâmica do Museu do Índio*. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 3 e 6 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

VELTHEM, Lucia H. Van. *Objetos etnográficos: coleções e museus*. In: SEMINÁRIO PATRIMÔNIO CULTURAL E PROPRIEDADE INTELECTUAL: proteção do conhecimento e das expressões culturais tradicionais, 2005, Belém. Anais... Belém: CESUPA; MPEG, 2005.

VELTHEM, Lucia Hussak van; LINKE, Iori Leonel van Velthem. *Livro da Arte Gráfica Wayana e Aparai*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI/IEPÉ, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. In: Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss. 1, Article 1, 2004. Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1> (p.3-22).

WARBURG, Aby. *Le rituel du serpent*. Paris: Macula, 2003.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## ANÁLISE DE REDES SOCIAIS NA DINÂMICA DA COLABORAÇÃO E DISSEMINAÇÃO DO CONHECIMENTO NO CAMPO DA REPRODUÇÃO ASSISTIDA NO BRASIL

*Maria Teresinha Tamanini Andrade*<sup>1</sup>  
*Marlene Tamanini*<sup>2</sup>

### *Resumo*

A análise de redes de colaboração permite o aprofundamento do estudo das comunidades científicas e pode ser usada para avaliar o processo de colaboração entre pesquisadores, tendo como base a produção bibliográfica em coautoria. Este texto é relativo à forma como o conhecimento se dissemina e as conexões desse conhecimento entre especialistas em reprodução humana assistida em laboratório. O objetivo desta pesquisa foi identificar e estudar as redes de colaboração formadas por profissionais especialistas em reprodução humana, vinculados a Sociedade Brasileira de Reprodução Humana (SBRH), com o intuito de compreender suas relações a partir da reprodução humana que contempla temas mais gerais, mas com foco na reprodução assistida. A partir de como ocorre a colaboração nestas comunidades perceber a relevância desta colaboração para o próprio campo da reprodução assistida em questão. Para tanto, foram construídas redes segundo o critério de coautoria. Os dados são de publicações do período de 2000 a 2016, na revista “Reprodução & Climatério”. Utilizamos a teoria de redes, como método quantitativo para identificar e caracterizar as redes de colaboração de pesquisadores da produção bibliográfica, as teorias de Latour e utilizamos a abordagem qualitativa para interpretação. Constatamos a expansão do campo da reprodução humana assistida, por meio da quantidade de artigos publicados ao longo dos anos analisados pelos especialistas filiados a sociedade brasileira de reprodução humana, bem como na comparação com diversas outras fontes, retiradas da Rede Latino Americana de Reprodução Assistida.

Palavras-chave: redes de especialistas, interdisciplinaridade, saberes, reprodução assistida.

---

<sup>1</sup> Dr<sup>a</sup> em Difusão do Conhecimento pela Universidade Federal da Bahia, Mestrado em Redes de Computadores pela Universidade Salvador e Graduação em Ciências da Computação pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia. Tem experiência na área de Ciências da Computação, com ênfase em Tecnologias Web, Educação e Tecnologias, Teoria de Redes. E-mail: tamanini@ifba.edu.br

<sup>2</sup> Dra em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora, professora e coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR/PR. Ministra disciplinas na área de sociologia, epistemologia e metodologia da pesquisa. Também ministra disciplinas com ênfase em gênero, família, cuidado, sexualidade e corpo. Vice - coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: tamaniniufpr@gmail.com

# SOCIAL NETWORKS ANALYSIS WITHIN THE DYNAMICS OF COLLABORATION AND KNOWLEDGE DISSEMINATION IN THE FIELD OF AIDED REPRODUCTION IN BRAZIL

## *Abstract*

Analysis of collaborative networks allows one to deepen the study of scientific communities and may be used to assess and evaluate the collaboration process among researchers, in the case bibliographical production is made in co-authorship. This research study refers to how knowledge is disseminated and how the connections regarding this knowledge among specialists on aided human reproduction in laboratory takes place. The objective of this research has been to identify and to study the collaboration networks structured by professional specialists in aided reproduction joining the Brazilian Society of Human Reproduction (SBRH), with the purpose of understanding how the collaboration among these communities occurs. For this purpose, networks have been framed according to the criterion of co-authorship. Data have been collected from a journal called “Reprodução & Climatério” (“Reproduction & Climacteric”), along a period of 16 years, between 2000 and 2016. In order to identify and characterize the collaborative networks of researchers of the bibliographical production, we have used the Network Theory (i.e., Complex Networks Theory and Social Network Analysis) as our one preferred quantitative method. Through the sheer amount of published papers during the covered time span, we have being able to find an expansion of the field of aided human reproduction.

Keywords: Social Network Analysis, Collaboration, Co-Authorship, Aided Reproduction.

## INTRODUÇÃO

O texto que se apresenta foca-se nos estudos das redes de colaboração formadas por profissionais especialistas em reprodução assistida vinculados a Sociedade Brasileira de Reprodução Humana (SBRH), a partir da revista “Reprodução & Climatério”. Esta revista é importante instrumento para divulgação do conhecimento produzido pela rede de especialistas que fazem parte desta sociedade. Ela publica temas de diferentes áreas envolvidas com a reprodução humana. Trata-se de publicações relativas à reprodução assistida, saúde reprodutiva, infertilidade, endometriose, menopausa, violência sexual e de gênero, adolescência, contracepção, medicina fetal, endocrinologia e ginecologia. É uma fonte relevante porque a ginecologia e a obstetrícia seguem sendo as especialidades mais importantes dentre as que mapeamos nas pesquisas, cujas fontes são dos sites das clínicas filiadas a Rede Latino Americana de Reprodução Assistida (REDLARA), e conforme constata-se nos artigos em questão, esta revista publica muitos temas com interfaces e/ou específicos em reprodução assistida. Fato este, que nos permite comparar seus conteúdos com as demais publicações coletadas dos sites das clínicas de reprodução assistida, filiadas a Rede Latino Americana de Reprodução Assistida e, estabelecer alguns nexos coincidentes ou não. Também permite perceber como se estabelecem elos de

sentidos e /ou indicativos de interesses e valores a respeito de como estes coletivos no sentido latouriano, interatuam e se conectam contemporaneamente nas dinâmicas do campo da reprodução assistida. Fazer isto é relevante porque a reprodução humana hoje, já faz tempo que não é um tema do privado e, é preciso entender como ela se torna um campo cada vez mais, da intervenção dos laboratórios e dos especialistas, bem como, de muitos *actantes* híbridos expressão latouriana<sup>3</sup>.

Os especialistas, evidentemente, não trabalham sozinhos no campo da reprodução assistida, se trata de laboratórios, mercados, políticas farmacêuticas, redes internacionalizadas para gametas e embriões. Contudo, eles têm grande relevância, desde os seus consultórios até as intervenções com medicalização, conselhos, protocolos, avaliações, testes e prognósticos. Seus interesses, motivações e perfis, seguem marcando um lugar na intervenção sobre a infertilidade, a respeito do desejo de filhos, na oferta de tecnologias, de clínicas e de diagnósticos. As suas redes tornam-se fundamentais para analisar a produção e a disseminação do conhecimento, sua regionalização e internacionalização, bem como suas conexões com áreas de saberes interdisciplinares.

Estes conhecimentos e estas especialidades já estão estabelecidos, embora se modifiquem as exigências relativas à sua formação porque este é um campo em mudança e muitas novas tecnologias com novos protocolos de intervenção sobre a infertilidade, gametas, embriões, usos de hormônios e arranjos reprodutivos, questões sanitárias, tem desafiado, não apenas os aspectos clínicos e interventivos, quanto os que dizem respeito aos valores, como são os conhecimentos relativos a bioética e as legislações. Trata-se de conhecimentos compartilhados na rede, porque advém de pesquisas coletivas e circulam como coletivos nos jornais especializados, revistas, clínicas e sites especializados. Esta disseminação, conforme diria Latour, faz as tecnologias e as intervenções e, o faz a partir de sua relação entre as áreas. O faz, por meio da circulação de saberes foucaultianamente falando. Saberes que se conectam para resolver problemas com hormônios, ovários, testículos, úteros, hipófises, embriões, sêmen, endométrios, legislação, stress, sofrimento, depressão. Aspectos esses, envolvidos com as narrativas de ausência de filhos, mas também com o conjunto de interesses que é acionado nesta rede, cuja expressão normativa diz respeito a axiologia de oferecer o melhor remédio, um filho para todas as situações possíveis.

Todos estes são aspectos que estão vinculados aos processos de confecção de embriões, de sua transferência para o útero, com as condições de sua nidação e com a continuidade da gravidez ou não. Estas intervenções e estas pesquisas tem produzido

---

<sup>3</sup> O termo *actante* é utilizado pelo autor como uma forma de neutralizar as diferenças hierárquicas que possam ser causadas quando se usa o termo *ator*. O que ele pretende é justamente colocar em mesmo nível de importância os *actantes* humanos e os não-humanos. Neste sentido, o não humano pode ser chamado de *mediador*, à medida que estabelece a interação humana em todos os níveis sociais entre humanos e media a relação destes com outros não humanos. (LATOURE, 2000).

condições para o uso de tecnologias conceptivas, com fins de tratamento da infertilidade, e para a preservação de fertilidade por mais tempo, sobretudo, visam sua garantia em casos de tratamentos quimioterápicos e radioterápicos, com vitrificação de gametas, ou de tecidos ovarianos e/ou testiculares.

Essas questões dos coletivos de especialistas são domínios de transmissões de saberes técnicos, de estudos e de posições de decisão pragmática sobre processos de intervenção reprodutiva e interagem como inovações interventivas, como protocolos, diagnósticos, tratamentos e como valores sobre a agenda da vida.

Ressalta-se que são questões interdisciplinares e advêm da ciência, das tecnologias, das redes de saberes e das relações de gênero, que se voltam para os sentidos destas ciências e de seus usos e de como elas coletam a todos. Tangencialmente, também se conectam com os direitos, a maternidade, a paternidade, a filiação e aos novos arranjos de família, cujas preocupações estão sendo produzidas nas experiências das pessoas, nas clínicas e laboratórios e por meio de redes de publicações, biomateriais, novos protocolos, testes e intervenções farmacêuticas, mas há muitas outras.

Uma parte da metodologia deste trabalho baseia-se no estudo de redes que tem suas origens na teoria dos grafos, um ramo da matemática<sup>4</sup>. Outra parte em coletas manuais de dados nestas mesmas fontes da revista *Reprodução & Climatério*, em razão da rede constituída pelo modelo de grafos em questão, uma parte é das publicações da REDLARA, e há a parte interpretativa, que conecta os elos de sentidos para visibilizar os nexos entre os *actantes* da rede como um coletivo.

Pesquisas recentes sobre grafos ou redes, sejam complexas e/ou sociais, possuem bastante relevância no meio científico dado à capacidade de uma rede poder representar por meio de modelagens percepções aproximadas da natureza, sendo utilizadas para solucionar problemas diversos.

Uma rede social é um conjunto de pessoas ou grupos de pessoas com algum padrão de contato ou interação entre elas (WASSERMAN; FAUST, 1997). Segundo Barabási (2009), uma rede complexa é um sistema que apresenta uma estrutura e propriedades descritivas relevantes, composto por um conjunto de vértices (nós) que são interligados por meio de arestas (ligações).

As redes complexas apresentam propriedades que são imprescindíveis para sua análise e classificação. Há propriedades globais, que abrangem toda a rede, e propriedades locais que dizem respeito ao vértice (especialista). A seguir são apresentadas algumas das

---

<sup>4</sup> Uma rede é um grafo constituído de um conjunto de elementos chamados vértices ou nós, que são ligados por outro conjunto de elementos chamados de arestas que fazem conexões com os vértices. Exemplos de redes são a Internet, redes de relações entre empresas, redes sociais com diversos tipos de conexão entre os indivíduos, redes neurais, redes de citações entre artigos, dentre outras. (NEWMAN, 2003).

principais propriedades globais das redes e propriedades locais dos vértices, que nos últimos anos têm recebido atenção na literatura.

Os **vértices** (no caso especialistas) são os elementos que compõem a rede. Já as **arestas** são os segmentos de linhas que representam as conexões entre os vértices.

O **grau** representa o número de conexões do vértice. Sendo o grau o número de ligações de cada vértice, o **grau médio** é a média de conexões realizada por um vértice.

O conceito de **densidade** para a teoria de redes é a razão entre o número existente de arestas e o número máximo de arestas possíveis nessa mesma rede.

O **caminho mínimo médio (CMM)** é a média das distâncias das geodésicas (menor distância que une dois vértices), ou seja, é a média de todos os caminhos mínimos dos vértices. O CMM nos auxilia a verificar se a rede é eficiente no uso de informação ou não.

Assim, o maior CMM é chamado de **diâmetro (d)** da rede, ou seja, é a maior menor distância entre dois vértices. Ao descobrirmos o diâmetro da rede, compreendemos qual a maior distância que uma informação terá que percorrer entre dois vértices.

O **coeficiente de aglomeração (CA)** é conceituado como as conexões entre o número de arestas existentes entre os vértices vizinhos do vértice analisado e o número máximo possível de arestas de sua vizinhança.

O CA varia entre 0 a 1. Quanto mais próximo de 1 for o CA do vértice, mais os seus vizinhos tendem a formar triângulos. Sendo assim, o **coeficiente de aglomeração médio (CAM)** é a média dos CA de todos os vértices da rede.

Há também propriedades importantes, especificamente, relacionadas às medidas de centralidade do vértice. Com a disseminação das pesquisas em redes, os estudiosos têm introduzido novas medidas de centralidade com o objetivo de medir a variação da relevância dos vértices em suas redes.

Nessa pesquisa, para discutir e caracterizar as relações de colaboração entre pesquisadores nos artigos da revista “Reprodução & Climatério” serão utilizadas três medidas de centralidade comumente aplicadas em estudos de Análise de Redes Sociais (ARS): **centralidade de grau**, **centralidade de proximidade** e **centralidade de intermediação**.

Desta maneira, a centralidade de grau é a medida da influência direta que um vértice (especialista) tem em relação a seus vizinhos; a centralidade de proximidade está relacionada com a duração que certa informação leva para ser propagada por todos os vértices na rede; e a centralidade de intermediação de um vértice esta relacionada com as possibilidades de que esse vértice esteja no menor caminho entre outros vários pares de vértices.

A centralidade de grau é definida pelo número de laços adjacentes que um vértice possui com outros em uma rede. A centralidade de grau foca a importância de um ator

nas simples conexões que este estabelece com os atores vizinhos, e é quantificada pelo grau do vértice. Assim, um vértice na rede é mais importante que outro se estabelece um maior número de vínculos com os vértices vizinhos.

Já a centralidade de proximidade é função da maior ou menor distância de um vértice em relação a todos os outros em uma rede. A idéia é que um vértice central é aquele que possui maiores condições de interagir rapidamente com todos os outros. (SCOTT; 2002; HANNEMAN; RIDDLE, 2005). A centralidade de proximidade de um ator é baseada na proximidade ou na distância. Enquanto a centralidade de grau é medida para os atores adjacentes a um determinado ator, a centralidade de proximidade mostra o quanto um ator está próximo de todos os outros da rede.

A centralidade de intermediação avalia a dependência de vértices não adjacentes de outros que atuam como uma espécie de ponte para a efetivação da interação entre ele. (FREEMAN, 1979). Nesse caso, quanto maior o grau de centralidade, maior o controle potencial de um vértice sobre outros que dele dependem para executar a interação. O vértice intermediário é aquele que faz a conexão entre outros vértices que não possuem relações diretas entre si<sup>5</sup>.

Nesta pesquisa dois especialistas colaboram se escreveram um artigo (produção bibliográfica) em coautoria. Na sequência, apresentam-se as redes de colaboração formadas por profissionais especialistas em reprodução assistida vinculados a Sociedade Brasileira de Reprodução Humana (SBRH), a partir da revista “Reprodução & Climatério”, com o intuito de compreender como ocorre a colaboração nestas comunidades.

## **REDES DE COLABORAÇÃO FORMADAS POR PROFISSIONAIS ESPECIALISTAS EM REPRODUÇÃO HUMANA, VINCULADOS A SOCIEDADE BRASILEIRA DE REPRODUÇÃO HUMANA**

Conforme Tamanini e Andrade (2016), quando pensamos em redes de coautoria faz-se necessário considerar que estes coautores têm diferentes formações e diferentes condições de possibilidades para o exercício de intervenção nas práticas reprodutivas; possuem diferentes graus de participação nas conexões que estabelecem entre si dentro do próprio campo e fora dele.

---

<sup>5</sup> Para aprofundar os estudos nas propriedades de redes, aconselhamos a leitura dos seguintes autores: Newman (2003), Watts (1999) e Barabási (2016). A palavra colaboração tem origem no latim *collaborare* e é definida como “cooperação, ajuda, auxílio, participação em obra alheia [...] ideia que contribui para a realização de algo”. (HOUAISS, 2001). Para Katz e Martin (1997), dois cientistas colaboram quando compartilham dados, equipamentos e/ou ideias em um projeto, que resulta, geralmente, em experimentos e análises de pesquisas publicadas em um artigo, ou seja, a colaboração científica é o trabalho conjunto de pesquisadores para atingir um objetivo comum de produzir novos conhecimentos científicos.

Parte deles é constituída de pessoas que se formaram ou estão em formação no campo; logo, muitos dependem de clínicas e de pesquisadores estabelecidos para, inclusive, fazerem sua formação. Nem todos estão nos grandes centros; vários circulam regionalmente e internacionalmente, outros circulam nacionalmente e internacionalmente e fazem formação constante em centros internacionais. Alguns circulam menos em redes, mas têm grande expressão local; existem poucos que são autores isolados, contudo, todos isolados ou não, podem estar envolvidos com reprodução humana, com clínica de ginecologia e obstetrícia e, mais especificamente com reprodução assistida. Formam, portanto, coletivos que se constituem como coparticipantes de reprodução humana.

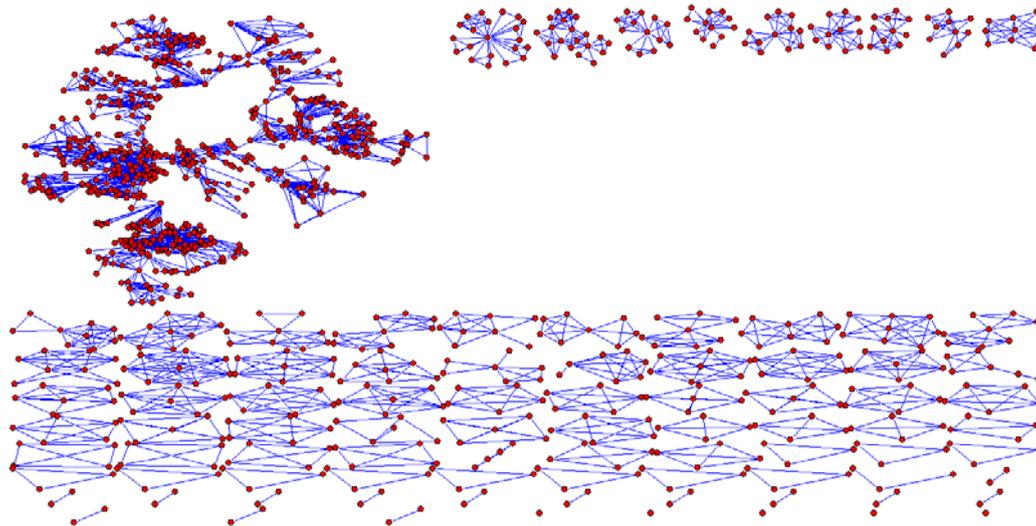
Para publicar em coautoria, existem condições de formação, de circulação das ideias, de pesquisa, de reconhecimento da formação e de conhecimento da região de onde vem o saber, depende do nome do especialista, ou do fato de que ele não é um médico isolado, mas também é professor formador de alguém. Ou ele produz conhecimentos e sabe usar as tecnologias, tem boa clínica e conhece os procedimentos.

Portanto, esta rede que se apresenta é marcada por todos estes fatores independente do seu aspecto descritivo, que associa-se às questões de expor características de determinada população (e.g. profissionais pesquisadores) estabelecendo relações entre redes de colaboração científica e a disseminação do conhecimento.

A coleta de dados foi realizada no período de setembro a dezembro de 2016 no site da Sociedade Brasileira de Reprodução Humana (SBRH), especificamente no periódico “Reprodução & Climatério”. Anualmente foram publicadas as seguintes edições da revista: nos anos de 2000 e 2001 foram publicadas 4 edições em cada ano. No ano de 2002 não houve publicação do periódico. De 2003 a 2006 foi publicada 1 edição por ano. Entre 2007 e 2010 foram publicadas 4 edições em cada ano. E entre 2011 a 2016 foram publicadas 3 edições por ano. Este periódico a partir de 2017 foi descontinuado, mas permanecem disponíveis todas as edições para avaliação e consulta em [www.sbrh.org.br](http://www.sbrh.org.br).

As informações coletadas foram organizadas em arquivos de texto, sequencialmente; com o auxílio de *softwares* (UCInet e Pajek), foram construídas as redes de coautoria. Posteriormente foram calculados os índices e parâmetros das redes sociais e complexas com softwares específicos da teoria de redes.

A rede total da produção bibliográfica da revista “Reprodução & Climatério”, publicada pela SBRH, é apresentada na Figura 1. Os vértices correspondem aos especialistas e as arestas os artigos escritos em coautoria entre os mesmos.



**Figura 1** – Grafo da rede da Produção Bibliográfica da revista “Reprodução & Climatério” do período 2000 a 2016.  
 Autoria: MELO, D. S. C. Relatório de Iniciação Científica, Salvador, BA, Instituto Federal da Bahia, 2017.

A rede apresenta 1064 vértices cada ponto é um especialista que escreveu com outros. As linhas são as arestas e indicam que os pesquisadores escreveram artigos juntos.

Também há na rede 88 componentes (grupos), sendo que o componente (grupo) maior apresenta 594 vértices/especialistas. Trata-se de um grande componente com 56% dos vértices na figura 1, a partir do qual se pode observar que existe uma dinâmica intensa entre eles, com circulação de informação e de conhecimentos a respeito de pesquisa e das práticas na grande área da reprodução humana.

Na coleta manual podem-se observar as regiões de origem e o sexo de 952 destes especialistas. Alguns dentre os 952 aparecem em diferentes regiões. Das análises visibiliza-se que 55,77% são da região sudeste com 531 especialistas identificados, a região Sul com 165 especialistas, representa 17,33%, o Centro Oeste com 122 especialistas, representa 12,81%, Nordeste com 58 especialistas, representa 6,09% e o Norte com 26 especialistas, representa 2,73%. Existe ainda uma importante rede internacional que conecta 5,14% destes especialistas, conforme quadro abaixo. Sobre os 112 faltantes não foi possível saber nem sexo e nem região.

**Quadro 1**

Regiões				
Região	Sexo	%	Total*	%
Norte	18	1,89%	26	2,73%
	8	0,84%		
Nordeste	26	2,73%	58	6,09%
	32	3,31%		
Centro Oeste	62	6,51%	122	12,81%
	60	6,30%		
Sul	102	10,71%	165	17,33%
	63	6,61%		
Sudeste	259	27,20%	531	55,77%
	272	28,57%		
Exterior	20	2,10%	49	5,14%
	29	3,04%		
Região Desconhecida	0	0	1	0,10%
	1	0,10%		
Total**	952	100%	952	100%

Fonte: Revista Reprodução & Climatério da SBRH, autoria de Mariana Gonçalves Felipe, bolsista de iniciação científica, edital 2017-2018, estudante de ciências sociais, UFPR, 2018.

A região sudeste é a que mais concentra especialistas publicando juntos para o grande tema da reprodução humana, mas também o é, para fontes específicas do site da REDLARA no que diz respeito a reprodução assistida, seguida do Sul e do Centro Oeste. (TAMANINI; ANDRADE, 2016).

Segundo Newman (2010) quando o componente maior da rede apresenta mais que 50% dos vértices ele representa o sistema, nesse caso é a estruturação maior para o campo da reprodução humana, assim como o é, para reprodução assistida em termos de coautoria que esta claramente concentrada na região sudeste.

Fato observável também em outras fontes quando elas indicam especialistas em clínicas que são de vários lugares do Brasil, em número menor, e quando os mesmos especialistas mesmo se afastados dos grandes centros seguem interagindo com colegas em redes de coautoria, por causa de seu interesse por pesquisa e de sua presença em congressos nacionais e internacionais.

Estes grupos apresentam ligações diretas entre dois atores (díades) e ligações diretas ou indiretas entre três atores (tríades) havendo casos de vários vértices ligados direta ou indiretamente por meio de um centro transmissor (vértice) onde um nó centralizado recebe conexões dos demais atores. Essa posição central pode servir como intensificador e incentivador de atores distantes, mas também pode interromper a informação entre os pontos extremos da rede, caso o pesquisador, por algum motivo, saia da rede. Em

reprodução assistida representa grande capacidade conectiva com publicações, mas também com a oferta de serviços.

Nesta rede a maioria dos vértices se conecta a outros vértices através de um número pequeno de arestas, ou seja, o caminho percorrido para o repasse da informação partindo de um indivíduo qualquer até o destinatário é mínimo. É uma rede que apresenta atores altamente agrupados que estão ao mesmo tempo conectados a atores fora de seus grupos por meio de um pequeno número de vértices intermediários. Esse tipo de configuração segundo a teoria de redes é menos suscetível a fragmentação, possibilitando maior estabilidade da estrutura da rede. É um tipo de rede que provê elementos para a durabilidade das estruturas de relacionamento entre seus componentes, o que é visível no campo da reprodução assistida. Estes especialistas estão conectados entre si pela produção e pela divulgação de conhecimentos, por meio da solução de problemas, por meio das redes que eles estabelecem na área, como já visto em Tamanini e Andrade, 2016.

Analizados pelas medidas de centralidade os especialistas que apresentam as maiores centralidades são considerados relevantes em termos de publicação. Na Tabela 1 apresentamos os 10 primeiros maiores valores obtidos para as centralidades de grau (CG), proximidade (CP) e intermediação (CI) dos pesquisadores que publicaram artigos na revista “Reprodução & Climatério” editada pela SBRH, no período de 2000 a 2016. Os nomes dos especialistas foram substituídos por códigos onde a letra P corresponde a pesquisador e o número corresponde a ordem em que foram obtidos os resultados das centralidades usando softwares específicos da teoria de redes.

**Tabela 1** - Centralidade de Grau (Cg) , Proximidade (Cp) e Intermediação Ci).

Especialista	Sexo	Cg	Especialista	Sexo	Cp	Especialista	Sexo	Ci
P1048	M	90.0	P928	M	0.224	P928	M	73.658
P928	M	68.0	P702	M	0.224	P124	F	57.798
P460	M	40.0	P377	M	0.224	P285	M	57.557
P831	F	38.0	P919	F	0.224	P266	M	55.283
P78	F	31.0	P831	F	0.224	P919	F	52.012
P278	M	31.0	P78	F	0.224	P1048	M	47.769
P519	M	30.0	P519	M	0.224	P1004	F	45.325
P702	M	29.0	P922	F	0.224	P112	F	40.152
P611	F	27.0	P596	F	0.224	P333	M	39.672
P112	F	26.0	P198	F	0.224	P206	M	39.604

Autoria: MELO, D. S. C. Relatório de Iniciação Científica, Salvador, BA, Instituto Federal da Bahia, 2017.

Os especialistas apresentados na tabela 1 são das seguintes regiões brasileiras: na

centralidade de grau há 1 especialista da região centro-oeste, 8 da região sudeste e 1 do nordeste. Na centralidade de proximidade há 9 especialistas da região sudeste e 1 especialista da região nordeste. Para a centralidade de intermediação há 6 especialistas da região sudeste, 1 da região centro-oeste e 1 do nordeste.

Conforme se pode observar na tabela 1, o vértice P928 apresenta a segunda maior centralidade de grau e as maiores centralidades de proximidade e de intermediação. Este especialista é da região sudeste. É do sexo masculino. Mas como pode-se observar entre os 10 especialistas com maior destaque para as regiões, têm-se quatro mulheres na centralidade de grau. Cinco na centralidade de proximidade e quatro na centralidade de intermediação. A posição pode variar conforme se configuram as relações na rede de publicações em coautoria.

Este desempenho denota o desequilíbrio regional no desenho da distribuição de recursos entre regiões do país. Não apenas considerando o número de clínicas, mas também o número de especialistas, têm-se importante clivagem quanto a articulação em redes considerando a centralidade de alguns especialistas na oferta de serviços e na produção de conhecimento publicado.

Dessa forma, este especialista na rede é um vértice importante por estabelecer a maior quantidade de vínculos com os vértices vizinhos e, também, o vértice que atua como ponte, fazendo ligações diretas e indiretas entre os demais atores.

Um vértice não influencia a disseminação do conhecimento unicamente por meio dos laços diretos que mantém, mas também por sua habilidade de intermediar relações entre outros atores que não estão ligados diretamente. Vértices com alta centralidade de intermediação controlam o fluxo de informações, estabelecendo uma relação de dependência com os demais atores da rede, pois eles servem como pontes por meio de sua ligação entre diversos grupos na rede.

Por outro lado, se estes vértices forem retirados, pode afetar a rede, interrompendo o fluxo de informações entre os atores, o que poderá provocar um importante isolamento para o campo da reprodução assistida, no caso de não surgirem outros disseminadores. Contudo, cada rede sempre pode formar outras e globalizar informações.

O vértice P1048 é um vértice relevante, pois possui a maior centralidade de grau, com grande quantidade de conexões e artigos publicados. Este especialista é da região centro-oeste. É do sexo masculino. Supõe-se que exerce influência direta em relação a seus vizinhos, pois estabelece um maior número de vínculos com os vértices vizinhos.

Os dois pesquisadores (vértices P928 e P1048) já se destacaram nos primeiros lugares das centralidades na pesquisa da REDLARA em Tamanini e Andrade (2016).

Dentre os 1064 vértices nestas publicações 493 são mulheres, 430 são homens, sobre 140 não foi possível identificar o sexo. Este dado nos permite afirmar que as publicações

nesta revista Reprodução & Climatério, que sabidamente expressam as preocupações, pesquisas e atividades da ginecologia e obstetrícia, como área fundamental da reprodução humana estão se feminizando. Ginecologia e obstetrícia na sua origem e, até recentemente, era uma área de atuação masculina, hoje vem se feminizando, coincidindo com este mesmo processo observado para as clínicas de reprodução assistida do Brasil nas fontes da REDLARA.

Dentre os profissionais que publicaram na coleta realizada por Pinaffi e analisada em 2013, tem-se que nos 187 resumos encontrados em 58 clínicas brasileiras filiadas à época a REDLARA. Dentre as 61 clínicas de reprodução assistida cadastradas apareciam 1.164 profissionais (39% eram mulheres e 61% eram homens). Esta descrição dava conta de mostrar a desigualdade de participação entre homens e mulheres nas publicações identificadas. Contudo, este aspecto parece se modificar na coleta de 2017. Aparece para Brasil, maior número de mulheres publicando do que de homens nas áreas de embriologia, reprodução humana como especialidade, e nas ciências biológicas. Ginecologia e obstetrícia tem um gráfico bastante próximo entre homens e mulheres, indicando que a reprodução assistida esta se feminizando em sua estrutura de clínicas e laboratórios também, ainda se a rígida divisão sexual do trabalho pareça se manter para os demais países da América Latina. (TAMANINI, 2018).

Nos resumos dos países da América Latina, nas análises de 2017, 54, 4% dentre os que publicaram são homens e 46,8% são mulheres, permanece para o conjunto das publicações latino americanas, exceto Brasil a concentração de publicações masculinas. Algumas especialidades como a urologia e a bioquímica são sempre masculinas. Embora, observando a dinâmica interna a cada área de especialidade verifica-se importantes mudanças em relação a participação das mulheres. (TAMANINI, 2018).

Dentre as principais áreas que publicam na revista Reprodução & Climatério encontram-se importante clivagem em número maior de publicações, também para ginecologia e obstetrícia, no quadro 1. Aparecem 480, representam 52,11% do total de especialistas em relação ao conjunto das outras áreas do conhecimento publicando neste meio. Nesta área existem mais homens 233, representam 48,54% em relação a 208, representando 43,33% de mulheres.

Entretanto, a diferença é pequena e pode-se observar em diferentes fontes que esta tendência ao crescimento de mulheres no campo se confirma. Isto não significa sempre igualdade entre os gêneros, pode apontar ao contrário, um crescente processo de essencialização da maternidade pelo feminino também nos valores que fazem as bases da intervenção, das pesquisas e das publicações.

Este discursos se valem da relação com produtos do corpo e da materialidade do corpo, expressa na presença de gametas, nas tecnologias que resultam em confecção de

embriões, e nas interações com as mulheres. Eles enaltecem a posição da agência das mulheres, prioritariamente como mãe. Os homens como agentes são quase ausentes, trabalham de fora do corpo, com sua mente interventiva. Ao contrário, as mulheres performatizam uma busca no seu corpo e que é tomada como necessária e desejável na cabeça dos especialistas.

A categoria medicina do quadro 1 abaixo, como todas, é de autodenominação e, neste caso, pode envolver muitas especialidades. Difícil saber o que cada especialista diz quando informa que sua especialidade é a medicina. Ela representa (268), 29,9% da formação dos e das especialistas que publicam nesta revista e quanto ao sexo esta bastante feminilizada com 53,73% de mulheres e 46,26% de homens.

Dentre os (172), 18,67% que se identificaram como especialistas da reprodução humana, temos 41,86% mulheres e 58,72% homens, como em geral, esses especialistas são também ginecologistas e/ou obstétricas, este dado visibiliza porque a diferença para mais em relação aos homens prevalece. Os 9,22% das ciências biológicas (85), coincidem com importantes clivagens que também para os sites de reprodução assistida demonstram o crescimento da área no campo. Neste caso, trata-se de fato de profissionais envolvidos com o tema da reprodução assistida e que estão nesta revista de reprodução humana.

As mulheres são 70,58% dos 85 especialistas com esta formação que se encontram publicando nesta fonte. Denota-se um processo de feminilização da área já encontrado no campo da reprodução assistida em fontes das clínicas filiadas a REDLARA, onde a biologia é um dos elos de maior conexão, depois da ginecologia e da obstetrícia e, é feminizada. Os homens são 61,17%, somado este dado, à genética e a embriologia com 45 especialistas e representando 4,88% dentre as áreas, têm-se aqui também importante clivagem por sexo, 31 pessoas são mulheres, representando 68,88% e 14 são homens representando 1,11%. O mesmo acontece com os especialistas que são psicólogos em número de 32 representando 47% para o conjunto dos profissionais, sendo 28 mulheres, 81,05% portanto para esta denominação, 4 são homens representando 12,50%. Urologia e Andrologia, conforme, já constatamos em pesquisas anteriores são majoritariamente masculina. Nas publicações da revista Reprodução & Climatério aparecem 37 especialistas, dos quais 10 representando 27,02% são mulheres. Os homens são 27 e representam 72,97% na área.

## Quadro 1

Principais Especialidades				
Especialidade	Sexo	%	Total*	%
Ginecologia e Obstetrícia	208	43,33%	480	52,11%
	233	48,54%		
Medicina	144	53,73%	268	29,09%
	124	46,26%		
Reprodução Humana	72	41,86%	172	18,67%
	101	58,72%		
Genética e Embriologia	31	68,88%	45	4,88%
	14	31,11%		
Ciências Biológicas	60	70,58%	85	9,22%
	52	61,17%		
Psicologia	28	81,05%	32	3,47%
	4	12,50%		
Urologia/Andrologia	10	27,02%	37	4,01%
	27	72,97%		
Total			921	

\*Total de homens e mulheres na especialidade, sem a soma da variável “desconhecido”

Fonte: Revista Reprodução & Climatério da SBRH, autoria de MARIANA GONÇALVES FELIPE, bolsista de iniciação científica, edital 2017-2018, estudante de ciências sociais, UFPR.

## DOS TEMAS NO QUADRO 2

Aparecem 1064 pesquisadores em redes de coautoria denotando colaboração em 447 artigos. Os artigos foram agrupados por temas, 200 títulos dentre os publicados em Reprodução & Climatério, correspondem a temas da ginecologia e obstétrica em geral.

Os demais 247, encontram-se no campo da reprodução assistida, com forte interesse por técnicas em reprodução assistida (15,43%), e por pesquisa com células e hormônios, coincidindo com interesses de coletivos já demarcados nas fontes dos sites da REDLARA. Estudo, pesquisa e técnicas foram os que mais apareceram.

Os temas da infertilidade feminina (14,09%), ovário (8,72%), diagnóstico de infertilidade tanto para homens como para mulheres (8,27%), que somado aos temas focando unicamente a infertilidade feminina (14,09%) e infertilidade masculina (5,59%)<sup>6</sup>, mais endometriose representando (4,92%) conectam grande centralidade no interesse em infertilidade. Textos discutindo questões ligadas a hormônio também tem grande coprodução formando um coletivo de grande relevância nesta fonte que representa

<sup>6</sup> A infertilidade masculina tem em sua composição assuntos referentes a diferentes causas deste problema, como a varicocele, questões emocionais e endócrinas, por exemplo. E a necessidade de profissionais das áreas da andrologia e urologia no campo para responder as inúmeras questões que a infertilidade ainda apresenta. A categoria infertilidade masculina está sempre associada com o indivíduo homem, que é inteiro. Ao contrário do observado quando se trata da Infertilidade Feminina, categoria que aparece fragmentada.

(6,04%) dos interesses no artigos. Sêmen que tem sido material de interesse em outras fontes, também é muito relevante nesta, com (5,36%) dentre as temáticas publicadas. Pesquisa (5,59%) e divulgação dos seus resultados novamente se confirma como de grande interesse dos especialistas envolvidos com reprodução assistida.

O interesse por embriões é de alta relevância hoje nas publicações advindas dos sites de reprodução assistida<sup>7</sup>. Também o é nesta revista e denota claramente, juntamente com os outros temas como óvulo e sêmen, que o olhar destes especialistas está muito mais dedicado às células e suas interações, as tecnologias genéticas e suas possibilidades de aperfeiçoamento reprodutivo. Óvulo é uma categoria relevante. Ele tem que estar presente na rede porque ele próprio conecta e coleta processos e porque se torna material manipulável ganhando um estatuto fundamental nos procedimentos laboratoriais.

Nos materiais coletados das fontes da REDLARA, ele aparece como fundamental nas técnicas e em estudos, nelas se visibilizam seus processos de maturação, as redes de doação/recepção, bancos e sua manutenção, os modos de obtê-los por estimulação e discussões sobre as condições para obtê-los. Aspecto que envolve tecnologias, hormônios, exames e testes, idade da mulher, da doadora e da receptora. Bem como, questões normativas e legais, referidas as redes de humanos envolvidos na sua obtenção (MACHIN, 2016).

Esta é uma sociedade de mercado, e de mercado de materiais reprodutivos também. O papel que o ator (*actante*) desempenha, do quão ativo, repercussivo é, e quanto efeito produz na sua rede, pode seguir para qualquer lado ou direção e estabelecer conexões com atores que mostrem algumas similaridade ou relação. A introdução sistemática da produção de imagens pelo ato científico permite também entender como os fatos vão ser aceitos ou rejeitados para uma comunidade de especialistas. Pode-se dizer que pessoas, animais, coisas, objetos e instituições podem ser um ator. A rede e suas interligações de conexões – nós – onde os atores estão envolvidos. (LATOUR, 2000). Ainda se os materiais atuam em redes com os fatores, ambientais, oncofertilidade, diagnósticos preimplantacionais, riscos, fármacos, obesidade, que são do interesse comum e de alta relevância em outras fontes<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Diz respeito a conteúdos como diferenças entre embriões frescos e os vitrificados, estudos sobre a re-vitrificação dos embriões, diferentes maturidades embrionárias e diferentes momentos de implantação, vitrificação de embriões com a técnica slow-freezing, entre outros.

<sup>8</sup> Ver coleta realizada por Mariana Gonçalves Felipe para o relatório final de iniciação científica de 2017, intitulado: OS HÍBRIDOS A PARTIR DAS PUBLICAÇÕES DOS ESPECIALISTAS EM REPRODUÇÃO HUMANA ASSISTIDA NO BRASIL.

Quadro 2

TEMÁTICA	N	%
Interdisciplinar	3	0,67%
Fármacos	4	0,89%
DGPI	4	0,89%
Obesidade	4	0,89%
Fatores Psicológicos	9	2,01%
Útero	6	1,34%
Riscos	10	2,23%
Oncofertilidade	13	2,90%
Fatores Ambientais	12	2,68%
Óvulo	13	2,90%
Embrião	18	4,02%
Infertilidade	20	4,47%
Endometriose	22	4,92%
Infertilidade Masculina	25	5,59%
Sêmen	24	5,36%
Pesquisa	25	5,59%
Hormônios	27	6,04%
Diagnósticos de infertilidade para ambos	37	8,27%
Ovário	39	8,72%
Infertilidade Feminina	63	14,09%
Técnica	69	15,43%
<b>Total</b>	<b>447</b>	

Fonte: Revista Reprodução & Climatério da SBRH, autoria de Mariana Gonçalves Felipe, bolsista de iniciação científica, edital 2017-2018, estudante de ciências sociais, UFPR.

Quando se fala do laboratório de reprodução humana, também se observa diversas redes formadas por híbridos onde todos os elementos de uma rede coletam a todos e se coletam mutuamente. Sendo todos coletados por todos os elementos, metodologicamente falando, precisam ser colocados em relação simétrica da mesma forma que Latour (2000) o fez, ao olhar para o laboratório. Desta rede sociotécnica fazem parte as crenças, os valores, os processos de mudanças que ele chama de tradução e os processos de difusão da ciência. Formam-se coletivos que no sentido latouriano, representam o fim do determinismo e o fim da liberdade plena dado as interconexões para chegar a bom termo com gametas e embriões. Só há construção coletiva mútua e colaborativa (ideia de co-construção). Portanto, coletivos não são livres, sofrem influências uns dos outros. Tampouco, são marionetes, pois também influenciam outros. Só há co-construção (co-determinação).

Esses coletivos são uma gama considerável de especialistas em reprodução assistida, e uma gama imensa de pesquisas, testes, protocolos, com relevância particular para a participação dos biólogos, geneticistas, ginecologistas, técnicos de laboratórios, bioquímicos, embriologistas, dentre outros. Estes saberes conectados são fatos que Latour

ao juntá-los com valores os chama de fatiches<sup>9</sup>. Esses fatiches compostos de materialidades, discursos e saberes, se demarcam em perspectivas interdisciplinares. Estamos falando do envolvimento nos coletivos e nos objetos. (LATOURE,2002).

Também são estas co-construções que permitem a celeridade ou não dos processos. A introdução sistemática da produção de imagens pelo ato científico permite também entender como os fatos vão ser aceitos ou rejeitados em uma comunidade de pesquisadores. Um enunciado científico vai circular entre os lugares de interesses dos sujeitos (os laboratórios por exemplo), e será modificado, refutado ou aceito segundo os interesses e as crenças das pessoas interessadas pelo enunciado. Aqui conta muito a rede sociotécnica dos casais, das mulheres e dos valores a respeito de família.

Muito do que se coleta se deve ao modo de como este coletivo atua. De como as complexidades das redes dos tratamentos são oferecidas pelas clínicas, ao fato dos especialistas serem possuidores de alta tecnologia, às tomadas de decisões com mais confiança e mais agressividade farmacológica, de protocolos e de tecnologias.

Os avanços tecnológicos e científicos e das pesquisas, são parte de um corpo tecnológico e científico interventivo, com tecnologia genética menos protocolada por exames clínicos, e por conversas pessoais, são focados na apresentação das técnicas de fertilização *in vitro*, e na sua derivação a injeção intracitoplasmática de espermatozoide, propõem a vitrificação de gametas<sup>10</sup>, os diagnósticos preimplantacionais e os testes genéticos com tudo o que podem oferecer quase de imediato e, sobretudo formam uma rede sociotécnica. Estes fios são marcados por coletivos que jogam com poderes no interior da rede e acabam por determinar nexos e barreiras importantes quanto ao acesso, as decisões e as temporalidades dos usos.

Também marcam assimetrias, para muitos países que mesmo fazendo estes procedimentos, não acompanham todas as chamadas inovações tecnológicas, ainda se este fato, não elimine o outro, de que estas tecnologias estejam globalizadas e de que, se co-constroem mutuamente. Se um país, não acompanha as dinâmicas globais e de mercantilização e internacionalização, fica em outros coletivos, menos competitivos e,

---

<sup>9</sup> “Fe(i)tiche” e “fatische” devem ser entendidos como sinônimos e a diferença na ortografia entendida como um problema de tradução do francês para o português. Em francês, a grafia *faitiche* é um neologismo criado como uma mistura de *fait* (feito, fato) e *fetiché* (fetiché). Em *A esperança de Pandora* (2001), os tradutores preferiram traduzir “fatische” (dando mais destaque ao sentido de “fato”). Em *Reflexões sobre o culto moderno* (2002), os tradutores preferiram “fe(i)tiche” (priorizando a ideia de “feito” e o participio passado). A palavra “fato” parece remeter à realidade exterior, a palavra “fetiché” às crenças absurdas do sujeito. [...] Ao juntar as duas fontes etimológicas, chamaremos fe(i)tiche a firme certeza que permite à prática passar à ação, sem jamais acreditar na diferença entre construção e compilação, imanência e transcendência. (LATOURE, 2002, p. 45-46).

<sup>10</sup> No Brasil a Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 2.168/2017 permite que pessoas sem problemas reprodutivos diagnosticados possam recorrer a técnicas disponíveis de reprodução assistida, como o congelamento de gametas, embriões e tecidos germinativos. Assim estas pessoas guardam seu material reprodutivo para protelar o nascimento de filhos /ou quando serão submetidas a tratamentos oncológicos, com comprometimento da fertilidade.

isto não deixa de produzir problemas também para mulheres e casais que buscam estes coletivos biomédicos, tecnológicos, farmacêuticos e de valores para a intervenção nos processos de busca de filhos.

Este aspecto está presente em diferentes países da América Latina cuja narrativa mostra a história, o pioneirismo, a capacidade de dar solução à casos difíceis, o conhecimento que desenvolve por meio de suas pesquisas e quando absorve e compra tecnologia de ponta é parte de um discurso intenso, mas não está necessariamente conectada com a alta tecnologia.

Hoje, nos sites brasileiros encontra-se mais informação a respeito dos procedimentos, das novas tecnologias, de sua capacidade interventiva do que a respeito de pioneirismos. Assim, também o é, para os depoimentos colhidos das clínicas de Barcelona, depoimentos que se focam muito mais em pesquisas, tecnologias de alta complexidade e embrião, marcando uma mudança significativa na moralidade dos usos e na capacidade de dar respostas para os problemas da reprodução humana por meios tecnológicos.

Os especialistas brasileiros ocupam uma posição de destaque no compartilhamento e na internacionalização de tecnologias, pesquisas e formação e na visibilidade nos congressos.

Estes aspectos são diferentes do que acontecia nas décadas de 80, 90 e no início dos anos 2000, quando as preocupações clínicas estavam centradas no corpo feminino e na sua infertilidade, embora, este aspecto ainda apareça com relevante visibilidade nos depoimentos encontrados nos vídeos dos especialistas para a América Latina, ele é praticamente irrelevante nos vídeos de Barcelona analisados em 2018.

Nestes o foco é a pesquisa e a tecnologia. O que demarca a nosso ver temporalidades tecnológicas e investimentos econômicos das clínicas que são bem diferentes e igualmente, demarcam temporalidades diferentes para os processos de intervenção clínica quando um casal ou mulher se queixa de infertilidade. Claro, esta que, nesta rede conectam-se também outros elementos ligados ao contexto, a cultura, ao acesso a tecnologia, aos recursos para comprar aparelhos, as equipes de especialistas, a capacidade de articulação em redes, preocupações com a pesquisa e desenvolvimento e capacidade para fazê-lo também. Além da presença ou ausência de legislação no país, ou de sua presença impeditiva em relação a muitas práticas, como o é para gravidez de substituição na Argentina.

De todo modo, podemos afirmar que estas relações são bem diferentes também do contexto da discussão política, particularmente feminista, que se voltava para os direitos sexuais e reprodutivos, considerando sobretudo a medicalização dos corpos das mulheres e os riscos para os bebês. (TAMANINI, 2004). Neste contexto anterior, tratava-se antes de tudo de compreender como formar, corrigir e reformar o corpo. (FOUCAULT, 2001). No atual faz-se isto sobre as células, os gametas e os embriões.

Hoje, organiza-se um intenso trabalho de imaginação e de prática clínica sobre os órgãos reprodutores (úteros e gametas), sobre hormônios e células embrionárias, o que é central na construção, não só da fertilidade, mas também das subjetividades contemporâneas relativas aos modos de se querer e de se fazer filhos; a temporalidade da decisão, as condições para fazê-lo e aos suportes externos à relação com o ato sexual. Estas realidades são possibilidades de uma nova sociotécnica.

Pensando como Latour, trata-se de produzir imagens, de interrogar as células e de conectar sentidos e atores humanos e não humanos. Essas imagens são analisadas, combinadas e traduzidas em intervenções, em argumentos, em estruturas desejadas para se obter informações, para falar de embriões e de bebês. O laboratório se faz presente na vida das pessoas e em suas decisões. A circulação de representações sobre bebês, embriões, filhos, família, os argumentos, interesses permitem o acúmulo das informações provindas de um lugar inteiro: o corpo humano, o laboratório, os gametas, os interesses, os especialistas, a estrutura da clínica e o mercado. O desenvolvimento das técnicas, das inscrições e dos sentidos dos *actantes* têm um papel essencial nessas dinâmicas e nestes novos investimentos.

Tudo o que se conecta pela rede sociotécnica, as pesquisas, as tecnologias e os desejos de filhos por pessoas que os pedem e quem tem os tratamentos para obtê-los coleta a todos nesta rede. (TAMANINI, 2017)<sup>11</sup>

Os híbridos se colocam em muitas redes de gametas, embriões, úteros, casais, mulheres, especialidades, tecnologias, protocolos, legislação, temporalidades dos usos e do desenvolvimento tecnológico, discussões valorativas, meios, recursos, alianças entre clínicas para dar solução aos problemas das clínicas, dos casais e dos impedimentos legais existentes no país de origem da mesma ou dos casais e mulheres.

Cada rede desta é a conexão com um todo, estudos, pesquisas, tecnologias se conectam com desejos e com representações de mundo, com sofrimentos e sua proposta de solução. É possível encontrar híbridos também na linguagem que usa conceitos tais como: “biopsicosocial”, ao se tratar de possíveis causas da infertilidade como advindas de várias áreas. Ou “criobiologia” que une a técnica de criopreservação com a área de conhecimento das ciências biológicas. Ainda a nova área da “oncofertilidade”, que se preocupa com a relação entre câncer e infertilidade, e para a qual foram desenvolvidas técnicas, protocolos, diálogos e intervenções. Dentre outros conceitos que hibridizam campos do conhecimento aparecem ainda a cirurgia oncológica, urooncologia, ginecologia oncológica e oncobiologia.

---

<sup>11</sup> Texto apresentado no Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

Conforme já afirmou Atlan (2005), inovações tecnológicas implicam consequências antes não pensadas. É o caso das polêmicas produzidas pela manipulação de embriões, pela vitrificação, pela doação e venda de gametas, o que provoca debates políticos, éticos e econômicos novos. Essas são questões que precisam a medida em que hibridizam referências naturais e culturais, ao lidar com estes híbridos que não encontram lugar no mundo polarizado entre natural e artificial. (LATOURE, 2004).

Neste contexto contemporâneo, toda discussão sobre as materialidades dos gametas, dos embriões, das maternidades, das paternidades e das filiações encontra-se envolvida em processos reprodutivos mais amplos. Torna-se suporte para o desenvolvimento e a experimentação de muitos outros diagnósticos e de muitas outras pesquisas sobre diagnósticos preimplantacionais. Estas estão cada vez mais distantes dos conteúdos das experiências com o sexo reprodutivo, e as experiências que fundamentaram a concepção de embriões no passado, quando todo o processo ocorria só no interior do corpo feminino.

Desenvolveu-se mais e melhores tecnologias de controle de qualidade para sêmen e para óvulos e ovas legislações foram construídas em muitos países, também foram ressignificadas antigas controvérsias e novas delas foram geradas.

Estas representações também podem estar em lugares diferentes acionando o lugar da criatividade, da escolha e da agência de si, mas no laboratório, todos os aspectos complexos da agência, das decisões, das escolhas como parte de uma coerência bibliográfica, que se constroem reflexivamente (GIDDENS,1991,1993) estão postos paradoxalmente juntos com redes de representações e de fatiches. Elas se voltam a redução do corpo feminino prioritariamente à maternidade, e não se conectam ao desafio de politizar a maternidade como sendo parte do trabalho tanto cultural como simbólico, quanto metafórico e afetivo da sociedade.

Os critérios que caracterizam as invenções que vão ser aceitas são a aceleração da mobilidade das inscrições, da imutabilidade, da legibilidade (LATOURE, 2001); o que são capazes de acionar como a compatibilidade legislativa e o poder corporativo dos profissionais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um primeiro aspecto que fica evidente é que há um coletivo híbrido coletando humanos e não humanos em uma rede sociotécnica conforme analisa Latour. Contudo, existe para Brasil, um grande desequilíbrio geográfico regional, quando se trata da consideração do local em que se encontram os profissionais que publicaram os resumos analisados, ao mesmo tempo certas centralidades em regiões no caso do Brasil. O maior número de publicações estão na região sudeste.

Este aspecto tem a ver com a noção de temporalidade relativa a fatores que envolvem a vida dos profissionais, tais como, o acesso a informação, a capacidade de se auto financiar para estar em congressos, a capacidade de articular redes de contato para publicações, os lugares de sua formação, o convencimento sobre as qualidades da clínica no país de origem, ou na região, as distâncias geográficas do acesso e a existência de equipes articuladas que tenham capacidade técnica e formativa também, e/ou o fato de estarem em grandes centros com alta demanda.

Estas dinâmicas desequilibradas quanto ao lugar de inserção no processo de globalização dos saberes, dos protocolos, das pesquisas e das intervenções por meio de alta tecnologia, se reproduz também nos conteúdos dos vídeos que analisamos em janeiro de 2018, a partir de fontes referentes a depoimentos de especialistas. Os de Brasil e de Barcelona focam-se em investimentos articulados à ciência e a tecnologia de alta complexidade. Falavam de embriões, de diagnósticos genéticos, de pesquisas, já os de países da América Latina, com menor inserção internacional, falavam muito mais de diagnósticos clínicos como endometriose, pólipos, estimulação ovariana, falhas ovarianas presentes nos corpos das mulheres, cujos conteúdos são de uma fase em que a reprodução assistida oferecia menos recursos tecnológicos para os tratamentos e na qual se exigia muito mais do olhar clínico.

Quando estes depoimentos são comparados com os de especialistas que se focam nas tecnologias de alta complexidade, nas pesquisas genéticas, nos processos de intervenção sobre embriões, os lugares da narrativa estão dispostos em tempos diferentes. Ao compará-los é como se os que se ligam as tecnologias de ponta estivessem temporalmente em outras dinâmicas e, em outras práticas, com poucas preocupações relativas aos problemas reprodutivos advindos do corpo, das relações com os fatores emocionais e afetivos, dos ovários, dos gametas ou do útero e das trompas. Observa-se por estas fontes que os especialistas de clínicas com menores investimentos tecnológicos e de pesquisa, sem bancos de gametas, se revestem muito mais de argumentos clínicos e dos acompanhamentos caso a caso; baseados na escuta da história reprodutiva, no aconselhamento sobre exames, no uso de hormônios e no sexo cronometrado. (TAMANINI, 2003). Este fazer também tem consequências para o tempo da espera de uma mulher, para sua esperança e desgaste e para em quanto tempo ela vai obter ou não, uma gravidez.

Trata-se da produção de saberes e não apenas de intervenção, estes são saberes que se expressam no uso de alta tecnologia, de novas pesquisas com embriões, com órgãos humanos, células e com produtos farmacêuticos envolvidos no tratamento de infertilidade, como é a preservação da fertilidade.

Outra dimensão a ressaltar diz respeito a gendricificação por sexo, que performata esta arquitetura híbrida com a participação de diferenças importantes entre as áreas e as

especialidades, bem como, na formação das equipes das clínicas, tantos dos especialistas, quanto a equipe técnica e administrativa.

Ainda se a respeito deste aspecto, nota-se um processo de feminilização crescente nas publicações, no patrimônio de clínicas, no seu gerenciamento, e nas áreas de conhecimento como a biologia, que conecta muitas redes neste campo, e se, muitos especialistas ressaltam em seus depoimentos a importância do trabalho em equipe e da interdisciplinaridade.

A divisão sexual do trabalho é bem evidente no modo como ainda se reproduzem interesses tradicionais como, por exemplo, a responsabilidade da mulher em ter filhos e salvar o mundo<sup>12</sup>, fala presente nos depoimentos dos especialistas ou, em uma presença feminina muito maior na embriologia e nas ciências biológicas - especialidades que exigem trabalho repetitivo, concentração, cuidado, responsabilidade, delicadeza maior no laboratório. Enquanto outras especialidades como a urologia, por exemplo, é de predominância masculina, assim como a cirurgia (considerada de maior prestígio) também de dominância masculina. Essas redes híbridas, ainda se joguem com nexos de articulação entre humanos e não humanos são conectores de desigualdades gendrificadas interna às áreas das especialidades. O sexo feminino prevalece sobre o sexo masculino, em campos como comunicação social, informática, bacteriologia, dermatologia, administração, secretaria, coordenação, genética, biotecnologia, citogenética, citologia; e em outros tratamentos, tais como nutrição, acupuntura, massagem, saúde ocupacional, massoterapia, fisioterapia, enfermagem, auxiliar de enfermagem, embriologia clínica, bioquímica, química, farmacêutica; na área de profissionais de apoio a casal, como psicólogos, psiquiatras, filósofas; em biologia, tais como biologia da reprodução, biologia molecular, ciências biológicas, bioanálise clínica, bioestatística, reprodução em laboratório.

Já os profissionais do sexo masculino prevalecem em especialidades como: infectologia e histopatologia, reumatologia, radiologia e radioterapia, andrologia, oncologia e mastologia, anatomia e patologia, endocrinologia, ginecologia, cardiologia, cirurgia cardiovascular, reabilitação cardíaca, flebologia e fleboestética, hematologia, diagnóstico de imagens, neurologia, neurocirurgia, neuropediatria, neuropsicologia, neuroradiologia, pneumologia, urologia e uroandrologia, uroginecologia e nefrologia, anesthesiologia, pediatria e educação, medicina geral, terapia respiratória, traumatologia e urgências médicas, assistente clínico e senografia, densitometria, medicina reprodutiva, reprodução humana e reprodução assistida, medicina materno fetal, veterinária, fisioterapia, sexologia, cirurgia, instrumentador cirúrgico, endovascular, gastroenterologia, ortopedia, ginecologia e obstetrícia; que engloba técnicas e áreas como laparoscopia, histeroscopia,

---

<sup>12</sup> Esta afirmação foi coletada de uma entrevista com um especialista de uma clínica de reprodução assistida do Sul do Brasil, em pesquisa no ano de 2015. O mesmo ainda completava: “O que tem que acontecer nós já sabemos: as mulheres tem que acordar que elas tem que transformar a prole na prioridade da vida delas”.

tocoginecologia, endoscopia ginecológica, cirurgia ginecológica, climatério, colposcopia, técnica em obstetrícia<sup>13</sup>.

Observou-se, em relação a Brasil e América Latina em geral, que houve novas inserções de especialidades no campo nos últimos anos, se comparadas com as primeiras pesquisas em 2007 e 2009, assim como uma entrada maior de mulheres ou homens em certas áreas, quando comparamos com estudos anteriores.

Contudo, por mais que a quantidade de profissionais tenha aumentado, observa-se que categorias principais, tais como ginecologia e obstetrícia, cirurgia, reprodução humana, anestesiologia, urologia, andrologia têm maior quantidade de profissionais do sexo masculino, enquanto especialidades ligadas ao cuidado, ao detalhamento fino, como enfermagem, biologia, embriologia, profissionais de apoio a casal têm, em sua maioria, profissionais do sexo feminino; sendo essas profissões reconhecidas e observadas como áreas que demandam maiores cuidados e atenção redobrada nos procedimentos.

Estes aspectos quase descritivos são parte de uma arquitetura híbrida porque envolvem muitos elementos: como o conhecimento, sua comunicação, suas redes e suas publicações e que busca configurar o campo para mostrar dinâmicas de interesse antigos e novos e a confecção de um tema que, não somente se modifica em suas relações com os profissionais e suas escolhas, mas também se modifica em relação ao que é ou não é importante dentro da reprodução humana, quando ela se encontra no contexto laboratorial.

## REFERÊNCIAS

ATLAN, H. *O útero artificial*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.

BARABÁSI, A. *Linked (conectado): a nova ciência dos networks*. São Paulo: Leopardo Editora, 2009.

BARABÁSI, A. *Network Science*. United Kingdom: Cambridge, 2016.

FREEMAN, L. C. *Centrality in social networks: I conceptual clarification*. *Social Networks*, v. 1, p. 215–239, 1979.

HANNEMAN, R. A.; RIDDLE, M. *Introducion to Social Network Methods*. 2005. Disponível em: <<http://www.faculty.ucr.edu/hanneman/>>. Acesso em: 10 ago.2016.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2009.

KATZ, J. S.; MARTIN, B. R. What is research collaboration? *Research Policy*, Amsterdam, n. 26, pages 1–18, 1997.

---

<sup>13</sup> Importa ressaltar que estas categorias foram formadas com base na autodescrição dos profissionais nos sites das clínicas em que trabalham.

LATOURE, B.; WOOLGAR, S. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1997

\_\_\_\_\_. *A Esperança de Pandora*. São Paulo: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ciência em ação*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

MELO, D. S. C. *Relatório de Iniciação Científica*, Salvador, BA, Instituto Federal da Bahia, 2017.

NEWMAN, M. E. J. *The structure and function of complex networks*. Siam Review, v. 250, n. 2, p. 167256, 2003.

\_\_\_\_\_. *Networks An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SCOTT, J. *Social network analysis*. Sage, 2002.

TAMANINI, M.; ANDRADE, M. TAMANINI. As novas tecnologias da reprodução humana, aspectos do cenário brasileiro, na voz e nas redes dos especialistas. In: SATRAW, Cecilia, VARGAS, Eliane, CHERRO, Mariana Viera, TAMANINI, Marlene. *Reprodução assistida e relações de gênero na América Latina*. Curitiba: CRV, 2016. p. 81-112.

TAMANINI, M. Maternidades são políticas: da fecundidade, dos especialistas, das mulheres, dos laboratórios, das tecnologias e Muito Mais. In: *Políticas de Gênero na América Latina: Aproximações, Diálogos e Desafios*. MARTINS Ana Paula Vosne; ARIAS GUEVARA, Maria de Los Ángeles (Orgs.). São Paulo: Paco Editorial. 2015. p. 171 -196.

\_\_\_\_\_. Interdisciplinaridade na construção dos fatos da vida, o olhar das ciências humanas e pela perspectiva de gênero. In: Ricardo Kazama; Joana Maria Pedro; Raquel de Barros Pinto Miguel; Gregório Varvakis; Silvia Maria Puentes Betancourt; Madalena Pereira da Silva; Marie-Anne Stival Pereira; Leal Lozano; Yuri Gomes Cardenas. (Orgs.). *Interdisciplinaridade: teoria e prática*. 1ª ed. Florianópolis: UFSC, 2014, v. II, p. 335-359.

\_\_\_\_\_. Aided reproduction and the deliberate building of hybrids in an architecture of science, technology and of normalcy for bodies and infertile gametes. Texto apresentado no 18th IUAES World Congress World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge. Organizado por: International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES). Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Associação Brasileira de Antropologia (ABA), 18th IUAES World Congress em 16-20 de julho de 2018. Florianópolis, Brasil

WASSERMAN, S.; FAUST, K. *Social network analysis: methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WATTS, D. J. *Small World*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE REPRODUÇÃO HUMANA. Disponível em: [www.sbrh.org.br](http://www.sbrh.org.br). Acesso em: jun 2018.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## O TERRITÓRIO E O LUGAR DAS COMUNIDADES: EM UMA PERSPECTIVA DO DESENVOLVIMENTO

*Mariana Gravina Prates Junqueira*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

### *Resumo*

Esse artigo é parte da tese de doutorado sobre a criação de uma unidade de conservação de proteção integral no sul de Minas Gerais, o Parque Estadual da Serra do Papagaio e os conflitos socioambientais com a comunidade rural do entorno. Essa prática de manejo do território está relacionada tanto com o modelo de desenvolvimento instalado na sociedade como com os imaginários culturais existentes. Assim discorro sobre esse modelo que gera impactos socioculturais e crise ambiental, também considerada uma crise civilizatória da sociedade capitalista ocidental.

Nessa perspectiva da relação homem e a natureza, presenciamos a construção teórica de uma natureza inserida na sociedade capitalista. Contudo, bem distinta da concepção das comunidades, que combinam os meios naturais e vida social, com uma relação histórica do território. Nessa dicotomia de imaginários há emergência de profundos conflitos, estudados hoje pela ecologia política com esforço de mudança conceitual e imaginária.

Enfim, discorro sobre a possibilidade de construção social mais democráticas e participativas, anunciadas pelo pós-desenvolvimento e que se constituem como utopias libertadoras e consoladoras frente ao descrédito e à falência geral do modelo vigente. Essa base teórica me permite construir uma alternativa para a gestão de unidades de conservação, assim como abrir as considerações para as formas de relação homem e a natureza, que preconizem o respeito, a participação e, acima de tudo, a valorização cultural.

Palavras-chave: Conflito socioambiental; modelo de desenvolvimento; Bem Viver; Território; Lugar.

### *Abstract*

This article is part of the PhD thesis on the creation of conservation unit in the south of Minas Gerais, the Serra do Papagaio State Park and the socioenvironmental conflicts with the surrounding rural community. This practice of land management is related both to the development model installed in society and to existing cultural imaginaries. Thus I discuss this model that generates socio-cultural impacts and environmental crisis, also considered a civilizational crisis of western capitalist society.

In this perspective of the relation man and nature, we witness the theoretical construction of a nature inserted in the capitalist society. However, quite distinct from the conception of communities, which combine natural means and social life, with a historical relationship of the territory. In this dichotomy of imaginaries there is an emergence of profound conflicts, studied

today by political ecology with an effort of conceptual and imaginary change.

Finally, I discuss the possibility of social construction that is more democratic and participatory, announced by post-development and which constitute liberating and consoling utopias in the face of the discredit and general bankruptcy of the current model. This theoretical basis allows me to construct an alternative for the management of conservation units, as well as to open up the considerations for the forms of relation man and nature, which advocate respect, participation and, above all, cultural valorization.

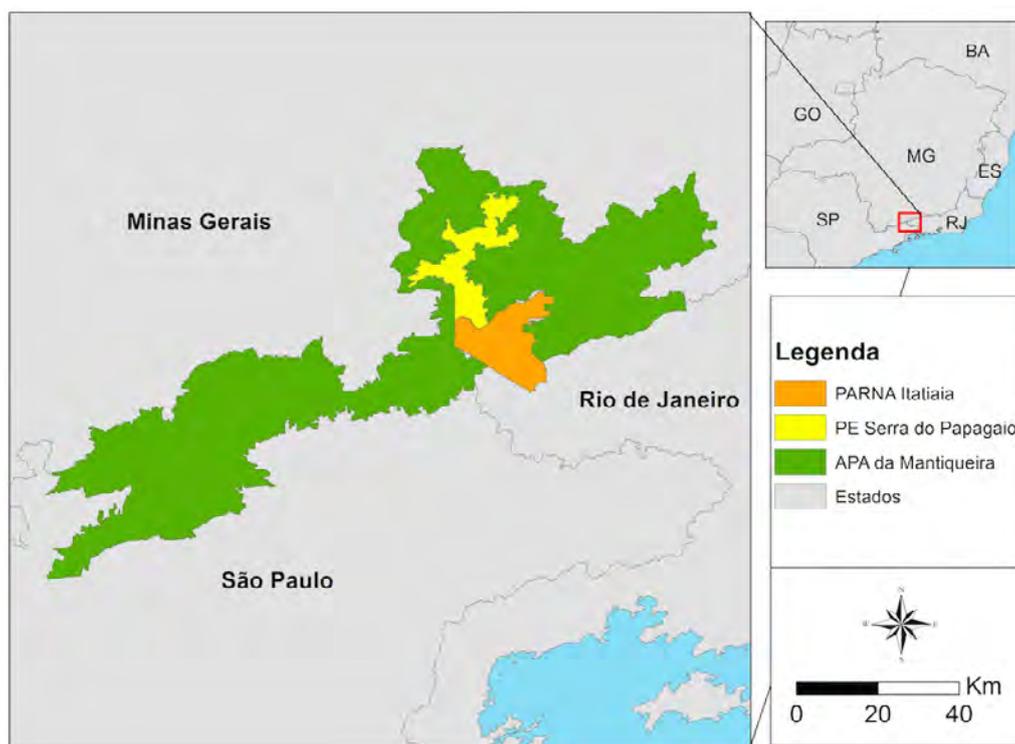
Keywords: Socio-environmental conflict; development model; Good Living; Territory; Place.

## INTRODUÇÃO

O Parque Estadual da Serra do Papagaio é uma unidade de conservação de proteção integral na qual há a proibição de permanência no território de qualquer população ou comunidades, previamente estabelecida. Esse modelo de conservação que se difundiu no mundo partindo da ideia de áreas selvagens intocadas, de local de pureza e contemplação valorizam uma relação dicotômica entre o homem e a natureza, difundida pela sociedade urbano industrial. Relação esta que se choca com a relação das comunidades tradicionais que pensam o território como local de reprodução sócio cultural e histórico, vinculado à específico imaginário cultural.

No âmago dessa questão, está o processo de desenvolvimento estimulado pela a sociedade capitalista globalizada neoliberal e a crise socioambiental e paradigmática decorrente desse modelo vivenciado pela maior parte do globo. Portanto os conflitos são para lá de complexos e como solução paliativa para preservação da biodiversidade, florestal e de recursos hídricos, são idealizadas áreas de preservação de proteção integral, que se por um lado trazem solução ambiental, por outro são responsáveis pelo racismo e injustiça ambientais e pela exclusão de comunidades ao uso do território.

Dessa realidade em questão emergem profundos conflitos socioambientais que são agravados pela ação autoritária do Estado ao criar à unidade e no lento processo de regularização das terras apropriadas pelo Parque. Soma-se à comunidade tradicional outros grupos alternativos e religiosos com ligação estreita com a natureza que tem interesses específicos na região. Portanto discorro sobre modelos de desenvolvimento e uma perspectiva distinta para a construção de relações mais democráticas no uso do território.



**Mapa 1** – Localização do Parque Estadual da Serra do papagaio  
 Fonte: Elaborado pela autora com dados extraídos do Instituto Estadual de Florestas - IEF

## 1 O MODELO DE DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA E A CRISE AMBIENTAL

A teoria do desenvolvimento foi elaborada no período pós-segunda guerra mundial, no qual a pobreza em que viviam os países do sul (mais de 1,5 bilhões de pessoas vivendo em tais condições) foi revelada aos olhos dos países do norte, que passaram a promover uma reestruturação da cultura global e da economia política. Essa reestruturação divulgou a ideologia de que os países pobres, ou subdesenvolvidos, como passamos a ser classificados, poderiam passar por um progresso tecnológico, para, futuramente, tornarem-se ricos ou desenvolvidos, como eles se autodenominaram.

Essas preocupações humanitárias de fato ocultaram novas formas de exercer o poder e o controle em uma nova realidade geopolítica internacional. As novas instituições capitalistas dos Estados Unidos e da Europa, o Banco Mundial, a Organização das Nações Unidas (ONU) e os centros de pesquisas passaram a divulgar um tipo de desenvolvimento que funcionou como um discurso dominante, com amplo poder de influência ideológica. Nesse discurso, explicitava-se a crença de que a modernidade capitalista seria a força motriz da transformação para o desenvolvimento, a urbanização e a industrialização, como caminhos inevitáveis e necessários. Assim, os avanços materiais deveriam ser alcançados por meio do investimento de capitais nos setores sociais, culturais e políticos; e só ocorreriam se houvesse capital para infraestrutura e industrialização, enfim, para a

modernização da sociedade; inclusive, como única alternativa de sociedade a se seguir, segundo Escobar (1999).

As preocupações sobre o processo de desenvolvimento partiram de diversas instituições, mas, principalmente, de especialistas da ONU, com autoridade moral, profissional e legal para fazê-lo. As decisões a respeito do que deveria ser feito no processo de desenvolvimento couberam a esses técnicos, que divulgaram um discurso anticomunista, enfatizando ideias calcadas na propriedade privada e no individualismo. O etnocentrismo e o paternalismo também tiveram grande influência ideológica. Assim, as populações nativas deveriam ser modernizadas e deveriam aderir à cultura urbano-industrial e a seu modo de vida.

De fato, esse modelo de desenvolvimento tornou-se uma força destrutiva de comunidades e de culturas dos países do sul, a partir de intervenções técnicas que criaram novas necessidades para a população, na medida em que se aproximaram de seus sistemas de conhecimento e de poder, obrigando-as a incorporar esse sistema econômico e cultural, no qual certas racionalidades são difundidas com o intuito de expandir esse modelo econômico industrial, divulgado por meio do projeto de desenvolvimento.

Apesar desse projeto não ter tido êxito em acabar com a pobreza ou com a fome, ele teve sucesso em integrar e manter sob controle os países ditos subdesenvolvidos. Esse controle ideológico foi tão eficaz, que os países pobres acreditaram ser esse modelo inexoravelmente importante para seu progresso; submetendo as suas populações a diversas intervenções que as mantiveram em um certo sistema de controle e poder. As elites aceitaram o preço do empobrecimento, a venda desenfreada dos recursos naturais e minerais, a degradação do ambiente e a condenação ao modo de vida das comunidades rurais e indígenas. Passamos a nos pensar inferiores, subdesenvolvidos e ignorantes, criticando nossa própria cultura. Sob o *slogan* da razão e do progresso, passamos a perpetuar a desaprovação da diferença, mantendo-nos sempre como diferentes e inferiores, alimentando a discriminação e a ânsia desesperada por alcançar o desenvolvimento.

Nesse sentido, o desenvolvimento se constitui como um projeto econômico e cultural específico de uma modernidade ocidental que se pretendeu difundir para outras culturas e conhecimentos, com o intuito de transformá-los. Foram difundidos princípios do indivíduo racional, que se estabelece independente do lugar da comunidade, separado da natureza e da cultura; a que corresponderia uma economia que funciona separada do social e do natural; acompanhada pela supervalorização do conhecimento técnico especializado sobre todos os outros tipos de conhecimento.

Nessa mesma perspectiva, foi se moldando um modelo econômico do capitalismo global, que significou o agravamento da concentração de renda, da pobreza e da miséria nos países periféricos mundiais, que foram deixados à mercê do livre arbítrio dos mercados

e da lógica perversa do capital. Ao mesmo tempo, ocorre uma crise ambiental sem precedentes, provocada pelo modelo econômico sucateador de produtos e esbanjador de energia; evento que vem se anunciando há décadas, sem que medidas transformadoras sejam implementadas. A industrialização e a lógica da propriedade privada desde cedo alijam o camponês dos recursos naturais e implementam um modelo agrícola de larga escala, apoiado na indústria global de agrotóxicos, fertilizantes e pesticidas, que contaminam a terra, prejudicam a saúde da população, destroem a variabilidade genética e submetem os conhecimentos e práticas tradicionais à lógica do capital (DUPAS, 2008).

Essa lógica é responsável pela degradação ambiental e pelo agravamento da crise ecológica, estando conectada conceitualmente às noções de progresso e desenvolvimento. Assim, lutar contra esse modelo se tornou um dos grandes desafios das populações dos países do sul no século XXI, que têm procurado encontrar novas alternativas de desenvolvimento, envoltas por um pensamento contrário à ideologia de que não há alternativas possíveis, como bem expressa Dupas: *“Lutar contra o sistema, que, bem ou mal, mantém a máquina econômica em movimento, é atacar os próprios princípios do capitalismo, num momento em que nenhum outro sistema, ainda que em forma de utopia, aparece no horizonte como alternativa real”* (DUPAS, 2008, p. 73).

A crise vem sendo amplamente debatida sob a égide do capitalismo neoliberal globalizado e sua difusão sobre o mundo, sendo precursora da crise ambiental, que envolve grandes temáticas locais e globais, como o processo de desertificação, as inundações, o esgotamento dos recursos naturais, a contaminação do ar, da água e do solo, as modificações climáticas, sentidas localmente e globalmente e a perda da biodiversidade. Segundo Little (2006), essa conjuntura possibilitou não só a emergência da ecologia política como campo de pesquisa, mas também o surgimento de uma economia, vista dentro de um paradigma ecológico, que colocou em destaque os choques entre os sistemas produtivos, detalhando as mudanças econômicas e a crise ambiental.

A problemática ambiental insere-se em um contexto muito mais amplo de crise de civilização, da cultura ocidental, da racionalidade, da modernidade e da economia do mundo globalizado; revelando as sombras de um sistema que coisifica o ser e sobre-explora os recursos naturais; que ocasiona a perda do sentido da existência, gerando um pensamento racional que nega a alteridade. A crise ambiental gestada pela hegemonia totalizadora do mundo capitalista, fruto da unificação forçada do mercado e da ciência, preconiza uma crítica ao próprio efeito do conhecimento científico. Inaugura uma nova relação entre o real e o simbólico; assim como um outro olhar sobre a passagem da modernidade para a pós-modernidade. A crise da racionalidade moderna aflora da subjetividade filosófica, frente ao disparate da racionalidade econômica; passando a ser interpretada como uma razão antinatural, geradora da crise do próprio conhecimento

do mundo. Segundo Leff (2004), a peculiaridade da crise ambiental do nosso tempo constitui-se pela forma com que a racionalidade da modernidade interveio no mundo, minando as bases sustentáveis da vida e invadindo os modos de vida de diversas culturas, em uma escala planetária, desestruturando os ecossistemas, degradando o ambiente e desnaturalizando a natureza. O conhecimento e a ciência se apropriaram da natureza e tornaram-se um instrumento de poder de alguns homens sobre outros.

No âmago da epistemologia ambiental, dos questionamentos a respeito da mercantilização do mundo, dos desdobramentos da racionalidade coisificadora da modernidade e dos excessos do pensamento objetivo utilitarista, emerge uma nova racionalidade, a racionalidade ambiental; que, por um lado, procura desvendar as categorias do pensamento racional e das concepções científicas atreladas a uma racionalidade que promove a dominação da natureza e da cultura; e, por outro, desenvolve uma nova relação entre a ontologia, a epistemologia e a história; contribuindo, desse modo, para a construção de uma racionalidade ambiental que prevê novas práticas sociais e novos atores políticos. A constituição dessa nova racionalidade ambiental também implica em um processo de emancipação e descolonização do saber; valorizando saberes locais, em detrimento do domínio do conhecimento globalizado e único; questionando núcleos de racionalidade totalitária; formulando novos raciocínios e construindo um mundo onde haja convivência da diversidade. É imprescindível a desconstrução da racionalidade positivista, privilegiando a subjetividade dos indivíduos (LEFF, 2004).

A racionalidade ambiental se insere na construção da sustentabilidade de novas formas de vida e de sentido; bem como na rearticulação entre cultura e natureza. Trata-se, nesse sentido, de uma nova racionalidade, voltada para reconstruir o mundo e reapropriar-se da natureza. Há distintos movimentos ambientais, que têm procurado fazer a reapropriação social da natureza, sob novas formas de organização, para lidar com essa crise ambiental, e, também, com a crise de civilização. Tem havido ampla articulação de diferentes movimentos sociais, tais como ambientais, indígenas, rurais e de luta pela democracia, que reivindicam moradias, a propriedade da terra, serviços públicos, além de lutar contra a desigualdade, a marginalização, a exploração e a apropriação dos recursos naturais; inclusive com estratégias de reinvenção de suas identidades culturais.

A revalorização e reapropriação da natureza pelos movimentos preveem a valorização da equidade e da diversidade cultural e, também, o combate contra a superexploração dos recursos e a degradação do ambiente. Os eventos que deram origem a essa crise aqui mencionada, somados à desapropriação das populações nativas, são resultado da racionalidade econômica capitalista. Portanto, há grande esforço em desconstruir essa racionalidade, com a criação de novas teorias e valores, que questionem o paradigma econômico dominante e construam uma nova racionalidade produtiva, fundada nas

potencialidades da natureza e de seus distintos significados culturais. Trata-se de algo urgente para a sobrevivência das comunidades citadas, que dependem da legitimação dos direitos de propriedade sobre seu patrimônio natural e suas culturas.

A crise ambiental questiona a racionalidade econômica que induz à destruição da natureza e à geração da pobreza. Esses fatores tornaram-se os elementos mais marcantes da crise social do nosso tempo, que criminaliza o pobre por sua pobreza, pelo crescimento demográfico e pela deterioração ambiental. Além de explorar o indivíduo e o ambiente, o modelo vigente transfere os custos ecológicos do crescimento econômico aos países pobres, significando a pobreza rural e o êxodo rural. Com a destruição do ambiente, são eleitos territórios considerados zonas ecológicas frágeis do planeta e excluídos os pobres que lá vivem.

A luta contra a degradação do ambiente tem se inserido em um contexto de lutas democráticas pela constituição e consolidação de um novo modelo de cidadania, no qual se busca o acesso a bens coletivos essenciais e ao uso público do patrimônio natural. Portanto, a crise socioambiental brasileira agrega a degradação ambiental e a desigualdade social. Trata-se de um contexto no qual o modo de desenvolvimento capitalista expulsa camponeses de suas terras, expande as fronteiras agrárias, incentiva a especulação fundiária e o desmatamento, esgota o solo e contamina as águas. Além disso, insere-se em um padrão de industrialização que causa hipertrofia das estruturas urbanas, concentra riquezas e marginaliza a população. Esses interesses políticos e econômicos dominantes são responsáveis por sustentar políticas sociais e ambientais predatórias e por manter, a todo custo, essa estrutura de poder geradora do modelo de desenvolvimento excludente. É imperativo que haja a construção de um modelo alternativo de desenvolvimento e de políticas socioambientais que democratizem o controle sobre os recursos da natureza, implicando na desprivatização do meio ambiente e na introdução da democracia na gestão ambiental (ACSELRAD, 1992).

A problemática ambiental não é ideologicamente neutra, como se pretende afirmar. Ela representa interesses econômicos e sociais inseridos no âmago do modo de produção capitalista, guiado pelo propósito de maximizar os lucros e produzir excedentes econômicos a curto prazo, em uma ordem econômica marcada pela desigualdade entre nações e classes sociais. A diferença dos efeitos econômicos, ecológicos e culturais sobre grupos sociais tem originado diversos conflitos no mundo. Um exemplo são as visões de ecologistas e as soluções conservacionistas dos países do norte, que têm se mostrado desastrosas quando aplicadas aos países do sul, que possuem relações entre a sociedade e a natureza bastante distintas (LEFF, 2001).

Segundo Sousa Santos (2010), a crise ecológica insere-se como um dos problemas fundamentais do espaço-tempo mundial, no qual acontece uma crescente polarização

entre os países do norte e os do sul. Junto com a explosão demográfica e a globalização da economia, a crise ecológica constitui um problema inexoravelmente transnacional, no qual o modelo de desenvolvimento imposto ao sul pelo norte dá sinais de esgotamento. A pressão para a intensificação da exportação acarreta destruição de florestas, desertificação, esgotamento, salinização e erosão do solo, assim como a rarificação da água potável. A poluição industrial produzida pelos países centrais é deslocada para os países periféricos, significando contaminação do solo e dos recursos hídricos. Enquanto os mercados financeiros de capitais dos países ricos valorizam apenas a lucratividade presente e não medidas para o futuro, os países pobres exploram a mão-de-obra barata e utilizam uma política poluidora, na qual as medidas pró-ambiente contrastam com a lógica do capital.

Perseguindo um modelo de desenvolvimento capitalista hegemônico global, os países pobres se deparam com a transnacionalização do empobrecimento, da fome, da má nutrição, da desigualdade social e, também, da degradação ambiental, sem se dar conta de que esse modelo é excludente e viável para poucos, colocando de fora toda a periferia do sistema; com um custo altíssimo para muitos. A mudança desse paradigma não conta, evidentemente, com o apoio dos países ricos, que não parecem dispostos a abandonar seus hábitos poluidores, nem a perder suas vantagens econômicas. Daí a grande dificuldade em implementar medidas globais que realmente procurem solucionar a crise ambiental, paradigmática e de civilização; e promovam a democracia.

O desenvolvimento do capitalismo implicou o desenvolvimento das produções, das trocas, das comunicações, mas, ao mesmo tempo, acarretou na mercantilização generalizada, destruindo numerosos tecidos de convivialidade, solidariedade e bens comuns não monetários. Como o mercado privilegia sempre o cálculo de ganhos e perdas, é intrinsecamente dessolidarizante, com necessidades de somas crescentes de dinheiro para sobreviver, substituindo tudo o que outrora fora gratuito, no foro da amizade e da fraternidade. Com a elaboração de novas técnicas, o desenvolvimento industrial trouxe consigo a elevação dos níveis de vida, com sua produção em massa e preços mais acessíveis de produtos de uso e de consumo. Contudo, o desenvolvimento que pareceu ser a solução para a humanidade no passado, tornou-se, na verdade, a grande ameaça para a sociedade e para os seres humanos, sob dois aspectos: a degradação ecológica dos meios de vida e a degradação da própria qualidade de vida. *“A elevação dos níveis de vida no âmbito da civilização ocidental está gangrenada pelo abaixamento da qualidade de vida. O mal-estar parasita o bem-estar”* (MORIN, 1997, p. 136).

Estariamos nos deparando com um novo mal de civilização, ocasionado pelo desenvolvimento urbano, técnico, burocrático, industrial, capitalista e individualista. Nele, a cidade lança seus habitantes em um universo estéril, sem as antigas redes de solidariedade e de familiaridade, o que implica na atomização das pessoas e no enfraquecimento do

sentido de responsabilidade social, criando uma crise na relação entre o indivíduo e a sociedade, entre o indivíduo e a família, entre o indivíduo e ele próprio, e entre o indivíduo e a natureza, enfim, uma verdadeira crise civilizatória.

Segundo Escobar (2012), essa crise de civilização engloba uma complexidade inédita, pois envolve a crise econômica, ambiental e cultural, criando uma consciência maior a respeito da necessidade de uma mudança significativa no modelo, que seja construída sob a perspectiva da diferença e da diversidade. É evidente que a invenção cultural e simbólica que nos prende ao imaginário desenvolvimentista é poderosa e não se desprende rapidamente, uma vez que envolve instituições, indivíduos e comunidades; bem como práticas sociais, econômicas e ambientais; e se conecta a todos os aspectos da vida social e de nossa subjetividade. Contudo, muitos governos progressistas, entre eles os da Bolívia e do Equador, assim como movimentos sociais por toda a América Latina, têm procurado superar o modelo neoliberal e promover uma transformação radical; todavia vivenciando diversas limitações, uma vez que tem havido uma revitalização do modelo desenvolvimentista, estabelecendo-se um neodesenvolvimentismo, sob a pretensão de se criar algo totalmente novo.

Com o desafio de se separar da visão ontológica do capitalismo e do desenvolvimento, foi elaborada a política do bem-viver<sup>1</sup>, promulgando uma nova ética de desenvolvimento, que subordina os objetivos econômicos aos critérios ecológicos, à dignidade humana e ao bem-estar da população. Nesse sentido, essa política busca articular a economia, o meio ambiente, a cultura e a sociedade, por meio da construção de economias mistas e solidárias que recuperem noções de público, diversidade e justiça social, reconhecendo diferenças culturais e de gênero, com ênfase na soberania alimentar e no controle dos recursos naturais.

Os proponentes da política do Bem-Viver utilizaram também a noção indígena do direito à natureza, que se insere como parte integrante da sociedade, expressando uma concepção segundo a qual os humanos estão interligados à natureza e ao cosmos; não sendo vistos como algo separado, significando a necessidade de proteção de todas essas entidades mais amplas e a sua inserção na concepção de direitos humanos. A concepção dos direitos humanos, na ótica ocidental, por seu lado, não concebe a natureza como sujeito de direitos (SOUSA SANTOS, 2016).

Na perspectiva da luta democrática é que passou a ocorrer a reivindicação por direitos ao desenvolvimento, refutando as trocas desiguais no mercado internacional, no

---

<sup>1</sup> A política do Bem-Viver foi implementada em 2008, na nova Constituição do Equador, que promulga que o desenvolvimento é a consecução do bem-viver de todos e todas, em paz e harmonia com a natureza e com as culturas humanas. Pressupõe que as liberdades, oportunidades, capacidades e potencialidades dos indivíduos se ampliem, de modo que permitam alcançar as aspirações da sociedade, dos territórios, de diversas identidades coletivas e de cada um, com o objetivo de alcançar uma vida desejável (ESCOBAR, 2012).

qual os países, então chamados do terceiro mundo, exportam matéria-prima, com preços fixados pelos compradores, em troca de tecnologia, capitais e produtos industrializados. Com a emergência do neoliberalismo e do consenso de Washington, o desenvolvimento se atrelou necessariamente ao Fundo Monetário Internacional, ao Banco Mundial e à Organização Mundial do Comércio, isto é, ao desenvolvimento capitalista, sendo afastadas todas as propostas discordantes e alternativas de desenvolvimento. Esse se pautou no crescimento e passou a ser mais antissocial, dominado pela especulação financeira e pela destruição do meio ambiente.

Os custos sociais do desenvolvimento tornaram-se evidentes sob as características da liberalização dos fluxos de capitais e do surgimento de economias emergentes. Assim, os limites para a exploração do planeta - como os problemas climáticos, a crise alimentar, a escassez de água potável, o uso de terrenos agrícolas para o cultivo de agrocombustíveis, revelando uma crise energética - delinearão-se enquanto uma crise ambiental ou, pelas dimensões, conforme estamos considerando, enquanto uma crise civilizatória. Somam-se à especulação financeira sobre as *commodities* e recursos naturais, a grilagem e a concentração de terra, a expansão desordenada das fronteiras agrícolas, a privatização da água, a violência no campo, o consumo de agrotóxicos e a expulsão de populações de suas terras ancestrais. Esse contexto torna ainda mais urgente o aprimoramento dos mecanismos de articulação dos movimentos sociais que lutam contra essa crise, já que as conferências ambientais representam a cumplicidade existente entre as elites, para dar prioridade aos lucros das empresas, em detrimento do futuro da própria humanidade.

O modelo atual de desenvolvimento da América Latina contém grande complexidade, uma vez que governos progressistas chegaram ao poder envoltos por grande mobilização social. O Brasil possui algumas particularidades, entre elas uma política de redistribuição de rendimentos por meio de políticas compensatórias. A recuperação da centralidade do Estado na partilha do excedente econômico e, ao mesmo tempo, a ampla liberdade econômica às forças de mercado, constitui a emergência do neodesenvolvimentismo baseado no neoextrativismo. As mineradoras, empresas do petróleo, do gás natural, das fronteiras agrícolas tornam-se o motor do desenvolvimento, com custos socioambientais exorbitantes. A terra e o território passaram a ser o alvo dos grandes empreendimentos, que veem os camponeses e populações indígenas como um obstáculo ao progresso. Não hesitam em promover o deslocamento das comunidades e, caso essas resistam, o seu extermínio, gerando grande tensão entre o modelo de desenvolvimento e os direitos ambientais e sociais.

O conceito de progresso tem sido descartado, uma vez que as ações propulsoras deste tão esperado progresso têm acarretado na destruição dos recursos naturais, no crescimento da exclusão social, na degradação do solo, da água e do ar; e no desaparecimento dos

espaços das comunidades tradicionais. O próprio capitalismo, que prometeu a construção de uma sociedade dos sonhos para a humanidade, tem se tornado um pesadelo para a maior parte dela.

Nesse mesmo sentido, Sen (2000) analisa o desenvolvimento para a liberdade: o desenvolvimento construído deveria estar atrelado à melhoria da vida que levamos e da liberdade que desfrutamos. Na medida em que expandimos as liberdades, tornamo-nos seres sociais mais completos, sendo necessária a remoção de fontes de privação da liberdade, como: pobreza, tirania, carência de oportunidade econômica, destituição social, negligência de serviços públicos, intolerância e interferência excessiva de Estados repressivos. Contudo, a privação da liberdade política e dos direitos civis básicos é considerada, por alguns, como propulsora de crescimento econômico e do desenvolvimento econômico rápido. Preconizam um desenvolvimento muito distinto do defendido pelo autor citado, que vislumbra a liberdade como um dos elementos constitutivos básicos do desenvolvimento; e a melhoria de vida, um dos vetores do desenvolvimento.

Nesse sentido, uma outra questão é alvo do debate da teoria do desenvolvimento: o fato do desenvolvimento econômico atual causar danos a um país, já que pode significar a eliminação de tradições e heranças culturais. A consideração de que antes rico a pobre tradicional deve ser, segundo Sen (2000), analisada sob uma outra abordagem, principalmente a da liberdade. Dessa maneira, se os povos assim o quiserem, a substituição de modelo de vida poderia ocorrer.

Essa é uma escolha que as pessoas envolvidas devem enfrentar e avaliar. A escolha não é fechada, nem é da alçada da elite dos guardiões da tradição. Se um modo de vida tradicional tem de ser sacrificado para escapar-se da pobreza devastadora ou da longevidade minúscula, então são as pessoas diretamente envolvidas é que têm a oportunidade de participar da decisão do que deve ser escolhido (SEN, 2000, p. 47).

A grande controvérsia sobre o que seriam o desenvolvimento e os modelos de desenvolvimento, bem como a tentativa de engendrar uma saída para o modelo econômico que de fato gera pobreza, exclusão social e destruição ambiental (e não a riqueza, como querem nos convencer os adeptos desse modelo econômico), têm gerado amplo material teórico e conceitual, incluindo novas formas de observar toda essa problemática, entendendo o desenvolvimento como a ampliação das liberdades substantivas e o subdesenvolvimento como a privação da liberdade. Trata-se de um caminho que os países considerados em desenvolvimento e subdesenvolvidos poderiam seguir. Segundo Sen (2000), assim se constituiria a adoção de políticas públicas focadas na ampliação da oportunidade social, como aconteceu aos denominados desenvolvidos ou ricos, além da ampliação da democracia. Contudo, muitos desses países têm buscado alternativas, fugindo da limitada ética capitalista, que não dá conta de questões de

desigualdade econômica e, tampouco, da proteção ambiental, do bem-estar social ou da liberdade humana. Uma vez que o desenvolvimento capitalista e globalizante é vetor do processo de ocidentalização do mundo, acarretando perda da diversidade e instalação de eficiente aparato de dominação política e econômica, muito pouco se consegue de democracia ou liberdade dentro desse modelo. Entretanto, se isso ocorreu nos países hegemônicos, deixou um alto preço a pagar na periferia do sistema. Nesse contexto, alcançar um desenvolvimento para a liberdade, indo na contra-mão do que defende o autor supracitado, só seria possível a partir de mudanças profundas.

Enfim, as alternativas econômicas, sociais, políticas e ambientais criadas nesse contexto de crise iniciaram um debate teórico sobre o modelo de desenvolvimento capitalista e sobre a tentativa de romper com essas amarras ideológicas do capital, de que essa é a única alternativa para a sociedade; propondo novos paradigmas ontológicos e práticas sociais, e chamando-os de pós-desenvolvimento.

## **2 O PÓS-DESENVOLVIMENTO E O BEM-VIVER**

A perspectiva cultural tem papel relevante na abordagem do desenvolvimento, já que o modelo de desenvolvimento vigente está relacionado a uma experiência particular da modernidade europeia, que subordina as demais culturais e conhecimentos, procurando as transformar sob seus princípios ocidentais. São eles: a ideia de indivíduo racional desvinculado do lugar ou da comunidade, a separação do homem em relação à natureza e a primazia do conhecimento especializado sobre todo o saber. Esse processo causa erosão da diversidade humana e natural; e impulsiona o crescimento econômico, a exploração dos recursos naturais, a lógica de mercado e a busca da satisfação material e individual sobre todas as coisas (ESCOBAR, 2012).

Esse choque cultural e, ao mesmo tempo, a crise de civilização já mencionada acima, têm gerado a reivindicação por uma mudança de modelo, que possa reconstruir o mundo a partir da diversidade e da diferença, descolonizando o pensamento, sob uma outra filosofia de vida, que defina uma nova ética do desenvolvimento. Essa nova ética estaria vinculada a uma transformação cultural e epistêmica dos modos de conhecimento e dos modelos de mundo. Assim, o pós-desenvolvimento seria tanto uma mudança de imaginário, como de ações e práticas políticas e sociais.

O que se propõe é a construção de um espaço-tempo coletivo, no qual o desenvolvimento não seja mais o princípio que reja a vida social e econômica e se questionem os princípios do crescimento econômico capitalista. Isso ocorreria a partir da desconstrução da matriz cultural geradora do modelo de desenvolvimento, das premissas da modernização, da exploração da natureza, do mercado e das exportações. Torna-se

necessário, portanto, reconhecer a multiplicidade de definições e interesses no âmbito das relações sociais e práticas econômicas. Além disso, é fundamental que se proponha o estabelecimento de políticas que se baseiem nas distintas racionalidades de comunidades, culturas e grupos sociais, a partir de um diálogo intercultural. Para tanto, seria necessário utilizar critérios ecológicos para se estabelecer formas de interações regionais autônomas, incluindo a construção de novos paradigmas, o que significaria a descolonização epistêmica e uma transformação profunda das estruturas vigentes (ESCOBAR, 2012).

A construção de alternativas ao desenvolvimento, ou o pós-desenvolvimento, tem se difundido na América Latina em projetos práticos e políticos e em discussões teóricas. Busca-se a saída ao extrativismo e ao neodesenvolvimento, que, sob o modelo econômico primário exportador, mantém-nos em uma posição subordinada ao mercado mundial. Para tanto, tem havido o fortalecimento de grupos de discussão<sup>2</sup> para idealizar processos de transição ao desenvolvimento, incluindo o fortalecimento dos controles ambientais, a redução gradual da extração de bens naturais e uma política de impostos progressivos que prevejam a substituição de subsídios, significando a desmercantilização da natureza. Um dos princípios passou a ser o Bem-Viver como ideologia regente dos processos sociais. Parte-se do reconhecimento da diversidade cultural e da plurinacionalidade; e, como estratégia de torná-las realidade, houve a elaboração das constituições do Equador e da Bolívia, formuladas a partir da participação de todos os setores sociais, buscando assentar as bases para uma sociedade diferente (LANG, 2016).

O Bem-Viver está em oposição à visão dominante da modernidade europeia, contudo não se caracteriza como uma volta ao passado, mas, sim, como uma articulação de múltiplos saberes não essencialista. Apesar de terem sido traçadas diretrizes para alcançá-lo, essas devem ser construídas de acordo com cada contexto histórico, social e ambiental particulares. Parte-se de duas condições indispensáveis: erradicar a pobreza e impedir a perda de biodiversidade. As alternativas ao desenvolvimento se distinguem por se constituírem como desenvolvimentos alternativos, pois procuram romper com os paradigmas vigentes, como o do crescimento econômico ou o da ideologia do progresso. Com o intuito de pensar o caminho para se alcançar o Bem-Viver, Gudynas (2016) elencou os passos para se efetuar essa transição ao pós-extrativismo. Dentre eles, estão: o estabelecimento de limites à apropriação da natureza e ao consumo; de controles sociais e ambientais a empreendimentos; de uma reconfiguração comercial e estatal; além de uma profunda transformação educacional.

São grandes os desafios para substituir um modelo de desenvolvimento primário exportador, propulsor da pobreza; e construir um modelo de Bem-Viver que aproveite os

---

<sup>2</sup> Houve, em 2010, a constituição do Grupo Permanente de Trabalho sobre Alternativas ao Desenvolvimento, com o intuito de construir conhecimentos sobre as alternativas ao desenvolvimento, coordenado pelo escritório regional da Fundação Rosa Luxemburgo, em Quito. O grupo de trabalho reúne colaboradores da América Latina e da Europa.

recursos naturais de distintas formas e nos conduza para uma economia pós-extrativista que seja sustentável e diversificada em economias e mercados, com capacidade de geração de emprego de qualidade, equitativa e que respeite a cultura e a natureza. Os proponentes desse modelo trazem para seu âmago uma alusão às cosmovisões indígenas, ou seja, partilham da concepção de que os seres humanos não apenas convivem com a natureza, mas fazem parte dela. Assim, devem ser superados esquemas de exploração e apropriação; e isso implica em sustentar a biodiversidade do planeta e empreender uma grande mudança civilizatória, partindo da desmercantilização da natureza e das relações sociais. Os objetivos elencados pela proposta se baseiam no respeito à dignidade humana, na melhoria da qualidade de vida das pessoas e comunidades, assim como na criação de um novo paradigma de organização social, com ampla e verdadeira participação, em uma vida centrada na autossuficiência e autogestão dos indivíduos vivendo em comunidade. Enfim, o Bem-Viver é uma alternativa ao desenvolvimento que sintetiza a oportunidade para construir outra sociedade, que se sustenta na convivência humana, na diversidade, na harmonia com a natureza e no reconhecimento de distintos valores culturais. Assim, anuncia-se uma nova filosofia de vida, que carrega a proposta de um projeto emancipador, o qual, para ser alcançado, exige a descolonização intelectual nos âmbitos político, social, econômico e cultural (ACOSTA, 2016).

O Bem-Viver tem sido também utilizado como uma categoria de construção de uma sociedade emancipada e democrática. Portanto, para tal, é necessário percebê-la em permanente construção e reprodução, entendendo a diversidade como uma propulsora dessa construção, o que implica em múltiplos elementos distintos relacionados ao conhecimento, a códigos de conduta ética e espiritual, à visão de futuro e às práticas sociais. Sua origem remonta à sociabilidade e às filosofias de vida dos povos indígenas da América, para, então, adequá-las às novas configurações societárias da contemporaneidade, que estejam orientadas pela harmonia com a natureza e com outros seres. Substitui-se a visão individualista do eu, dissociado da comunidade ou do ambiente natural, caminhando para além do conceito de bem-estar social ocidental, uma vez que a ideia é a recuperação dos saberes distintos e múltiplos de culturas e povos.

Há a necessidade da difusão do modelo para além de um único Estado, uma vez que se propõe a construção de uma nova sociedade com um novo projeto de vida e de país. Assim, a existência de um Estado plurinacional poderia incorporar os elementos do Bem-Viver e os direitos da natureza; e teria mais êxito em estabelecer uma nova economia, que valorize princípios de solidariedade, sustentabilidade, reciprocidade, responsabilidade, complementariedade e integridade, em uma dinâmica comercial que esteja focada no âmbito da diversidade cultural, das múltiplas identidades e da democracia. Nesse contexto, essa nova economia só seria possível com a integração de Estados, que, em

conjunto, implementassem-na sob uma ótica solidária e responsável, com valorização das relações ambientais e sociais, sem que esse processo seja guiado pelo capital, mas por esse novo paradigma; que busque ampliar os direitos coletivos e comunitários sob uma nova perspectiva de cidadania, participativa e comunitária, em um diálogo intercultural.

Assim, é imperativa a substituição do modelo neodesenvolvimentista e extrativista, que se fundamenta na apropriação irresponsável dos recursos naturais não renováveis na América Latina e tem acarretado novas assimetrias econômicas, políticas e ambientais entre o norte e o sul geopolíticos. Uma das consequências é a explosão de conflitos socioambientais, visíveis nas lutas pelos direitos ao território e nas diferentes concepções de natureza e do desenvolvimento (SVAMPA, 2016). Nesse sentido, esses dois elementos estão intimamente relacionados: os conflitos socioambientais no Brasil e na América Latina relacionam-se à territorialidade e às opções em relação ao modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado. Além desses, alguns marcos comuns têm tido grande relevância junto aos movimentos sociais, tais como o Bem-Viver, a Justiça Ambiental, já tratados anteriormente, o Bem Comum e os Direitos da Natureza.

A noção de Bem Comum, segundo Svampa (2016), estaria relacionada diretamente ao território e à construção de uma territorialidade determinada pelo patrimônio natural, social e cultural. Já os Direitos da Natureza, baseiam-se em princípios da ecologia profunda, com o objetivo de deslocar a visão antropocêntrica para outra, que considera a natureza como sujeito de direitos e aparece como uma resposta à crise ambiental e civilizatória discutida no item anterior. Ao ampliar os Direitos Humanos (centrados no indivíduo, dentro de um contexto no qual o Estado reconhece o direito do cidadão); os Direitos da Natureza focam nos direitos difusos e coletivos, de quarta geração, incluindo o direito dos indivíduos de terem acesso a condições sociais equitativas e de meio ambiente saudáveis. O centro está na natureza, certamente incluindo o ser humano. Assim, não defendem uma natureza intocada, que nos impeça de cultivar e viver na terra, mas a manutenção de sistemas de vida e da coletividade, prevendo a definição de outra cidadania, uma que é construída no âmbito social e ambiental. *“Pode-se comer carne, peixe e grãos, por exemplo, desde que se assegure que os ecossistemas sigam funcionando com suas espécies nativas”* (ACOSTA, 2015, p.131).

Essa gramática de lutas, segundo Svampa (2016), tem ressoado na América Latina como resistência ao modelo imposto, gerando uma grande demanda pela democratização das decisões e pelo direito de negar determinados projetos. Também se busca um reencontro dos seres humanos entre si e com a natureza, em uma costura de conhecimentos e saberes, entendendo que todos são parte da natureza.

Muitos movimentos sociais (indígenas, camponeses, urbanos, tradicionais) apontam para uma possível alternativa, distanciando-se do modelo capitalista de construção do

conhecimento e de apropriação do território, e aprofundando uma visão, ou cosmovisão, integrada do indivíduo com a comunidade ou a natureza e a cultura. Trata-se, portanto, de cosmovisões relacionais, nas quais todos os seres estão em relação recíproca. Passam a contestar o modelo de desenvolvimento imposto, que ocidentaliza e trata de aniquilar o outro (outros povos, outras culturas, outras práticas culturais e de construção do conhecimento), além de dedicar-se a incorporar territórios anteriormente ocupados sob a ideia de progresso e desenvolvimento. Da resistência de povos, nacionalidades e culturas marginalizadas e oprimidas, surge o modelo do Bem-Viver, que propõe saídas descolonizadoras e libertárias em todos os âmbitos da vida humana, valorizando as identidades e a autonomia, não como um conceito, mas como uma vivência; uma utopia a se sonhar, pensar, escrever e viver, para se construir e tornar-se realidade. Para a realidade estudada, esse seria um caminho a ser seguido, que procuraria minimizar conflitos e promover o Bem-Viver.

A perspectiva de construção de uma nova relação territorial para as comunidades tradicionais e indígenas defendidas pelo Bem-Viver pode ser vista como uma alternativa aos conflitos socioambientais vividos hoje por povos do Brasil e do mundo. A aproximação do homem à natureza na cosmovisão indígena não imagina o indivíduo deslocado e alijado do meio, mas integrado, participante, com direito ao território e à sua cultura com equidade; uma vivência completamente oposta ao que é proposto com as unidades de conservação de proteção integral no Brasil, que expulsam as populações de seus territórios para promover seus ideais e valores.

A partir dessas categorias e com o arcabouço teórico dos conflitos socioambientais, focarei agora nas perspectivas do território e do lugar, para, então, entrar mais a fundo nas realidades particulares das comunidades rurais em seu embate com o parque, suas atividades econômicas e propostas de estratégias de solução dos conflitos, sem deixar de lado o ideal do pós-desenvolvimento, como uma proposta real para os conflitos territoriais na América Latina e no Brasil.

Partiremos então da perspectiva de lugar como uma localidade específica na qual há construção de uma identidade e de pertencimento, a que se soma uma reconexão com a natureza, a cultura e a economia, em detrimento das perspectivas do lugar na teoria da globalização. A perspectiva do lugar foi marginalizada tanto na discussão teórica como no imaginário social, afetando profundamente a nossa percepção da cultura, do conhecimento e da natureza, como aponta Escobar (2005-a). Entretanto, o pós-desenvolvimento e a ecologia política têm procurado reintroduzir esse espaço de esperança para a reafirmação do lugar não capitalista e de cultura local, contrastando com a modernidade e o domínio do capital. É justamente aí onde as comunidades constroem suas resistências e perpetuam seus imaginários e suas culturas.

Quando ocorre a restrição de uso desse lugar, como no processo de implantação do Parque Estadual da Serra do Papagaio, assim como em diversas outras unidades de conservação pelo mundo, vem à tona o conflito entre, por um lado, a ocupação do espaço e a utilização dos recursos naturais pelas populações que vivem nas áreas; e a preservação do meio natural, por outro. Nesse sentido, a iniciativa do Estado em garantir a preservação por meio de desapropriação de terras particulares entra em conflito com as diferentes formas de viver, de se reproduzir socialmente, de pensar a relação com a natureza e as atividades econômicas desenvolvidas cotidianamente. Dessa maneira, há a transformação do lugar dessas comunidades.

Esse conceito de lugar é definido pelo antropólogo Marc Augé (1994) como um lugar antropológico, marcado por espaços relacionais, identitários e históricos, responsáveis por conferir sentido para os indivíduos que pertencem a eles e inteligibilidade para os que observam.

Em contrapartida ao lugar, está o *não lugar*. Assim, se o primeiro deve ser relacional, identitário e histórico, caso essas características não existam, o lugar passa a ser um *não lugar*. Produto dessas transformações da sociedade contemporânea globalizada que diversos autores chamam de modernidade, pós-modernidade, alta modernidade ou sobremodernidade; os não lugares se definem como despossuídos de memória, relação social ou história (AUGÉ, 2010):

Presenciamos a substituição de lugares antropológicos por *não lugares* em diversas esferas do mundo contemporâneo, motivada pela mobilidade, pela tecnologia das comunicações, da globalização e do transporte; e uma delas em um ambiente diferente do urbano, mais rural - a dos parques nacionais e estaduais. Os *não lugares* são criados como espaços fortificados e isolados, que transformam os lugares das comunidades tradicionais em espaços onde a experiência vivida e o passado não são partilhados, tendo sido transformados em espaços apenas de comunicação, circulação e consumo. Segundo Augé (2010), um *não lugar turístico* está atrelado à mobilidade do turismo. Pessoas circulam com suas máquinas e filmadoras pelo parque por um dia, apreciam as paisagens desprovidas de habitantes e voltam para suas casas para assistir aos filmes em suas televisões e observar as fotografias; sem sequer refletirem que ali havia uma comunidade que foi deslocada para que pudessem desfrutar desse seu tempo livre. Poderíamos também aproximar esse comportamento com a atitude *blasé* de Simmel (1903), que destaca a indiferença desse homem na metrópole.

O indivíduo circula solitário por muitos desses *não lugares*, apesar de espacialmente não estar sozinho. Encontra-se com muitas outras pessoas, mas com elas não estabelece relações, a não ser burocráticas ou de consumo. Os turistas chegam ao parque, onde não há mais moradores, pagam um ingresso, fazem caminhadas por trilhas demarcadas, banham-se em cachoeiras, obedecem a placas e tiram fotografias.

Portanto, as populações que são expulsas de seus territórios são impedidas de reproduzir seus modos tradicionais de vida e esses territórios se transformam em áreas públicas. Entretanto, muitas ações estatais, ao invés de contemplar todas as camadas da população, direcionam as ações em benefício de grupos específicos, acarretando, portanto, na reprodução do racismo ambiental e de inúmeros conflitos socioambientais. Uma vez que a territorialidade constitui papel importante e imprescindível à constituição de grupos sociais, já que é um produto histórico dos processos sociais, ocorre um esforço coletivo para ocupar, usar, controlar e se identificar com um ambiente biofísico e transformá-lo em seu território, o que confere pertencimento e identidade ao grupo.

Esses territórios sociais inserem-se em uma perspectiva mais ampla do território do Estado Nação, na qual o nacionalismo e a ideologia territorial do Estado vinculam-se a um conceito legal de soberania que toma para si a exclusividade do controle de seu território; fato que tem contribuído para a dificuldade do Estado brasileiro em reconhecer os territórios sociais das comunidades tradicionais como parte da problemática fundiária. Contudo, esse território, por ter séculos de ocupação efetiva, fornece um peso histórico às reivindicações territoriais, estando vinculado à força histórica e à persistência cultural que têm ensejado diversos conflitos, uma vez que há a marginalização das comunidades e de suas relações afetivas; bem como a desqualificação das memórias coletivas relacionadas ao lugar (LITTLE, 2002).

Os territórios de comunidades tradicionais e dos povos indígenas, quando situados em localidades ecologicamente ricas em biodiversidade, têm sido alvo de políticas ambientais conservacionistas inadequadas para proteger a bio e a sociodiversidade, gerando graves conflitos sociais que colocam em cheque a relação entre o homem e a natureza. Imaginar o homem como um destruidor em potencial não se aplica necessariamente às comunidades tradicionais, sobretudo quando dependem da reprodução contínua dos recursos naturais renováveis para sua sobrevivência e quando o sistema em que estão inseridas não é marcado pela rápida acumulação do capital. As comunidades humanas são vistas como um problema e não parte integrante das soluções possíveis (DIEGUES, 1996, 2008).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades poderiam se tornar aliadas à conservação da biodiversidade, caso os conflitos fossem solucionados. A falta de uma política definida tem se tornado uma política real, com a estratégia de vencer as comunidades pelo cansaço e pela desesperança. Ademais, a administração das áreas protegidas é marcada pelo autoritarismo, cujas políticas de fiscalização e de autuação estão fadadas ao fracasso, na tentativa de impor um modelo de conservação totalmente ineficaz.

Há a necessidade de estabelecimento de outro pacto social entre as populações local e regional, com respeito à cidadania, em uma concepção que vise à proteção da diversidade sociocultural e ao desenvolvimento de planos de gestão que insiram a sociedade civil e promovam a real participação social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. *O Bem-Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Quito: Elefante Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. Extrativismo e neodesenvolvimento: Duas faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Mirian; PEREIRA FILHO, Jorge. *Descolonizar o imaginário: Debates sobre o pós-extrativismo e alternativas para o desenvolvimento*. Quito: Elefante Editora, 2016.

AUGÉ, Marc. *Não Lugares: por uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papiрус, 1994.

\_\_\_\_\_. *Por uma antropologia da mobilidade*. Maceió: EDUFAL; UNESP, 2010.

ARRUDA, Rinaldo. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente e Sociedade*. São Paulo, v. 2, n. 5, p. 79-92, 2º semestre de 1999.

DIEGUES, Antônio Carlos. As populações humanas em áreas naturais protegidas da Mata Atlântica. In: RAMOS, A; CAPOBIANCO, J. P. (org). *Unidades de Conservação no Brasil: aspectos legais, experiências inovadoras e a nova legislação SNUC*. Documento do ISA, n. 01, 1996.

\_\_\_\_\_. (Org). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Editora Hucitec e NUPAUB - Universidade de São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. A globalização da proteção da natureza: o papel das grandes ONGs transnacionais e da ciência. In: DUPAS, Gilberto (org). *Meio ambiente e crescimento econômico: tensões estruturais*. São Paulo: Editora UNESP, 2008. p. 131-164.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgard (org). *O colonialismo do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005-a, p. 69- 86.

Disponível: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf>. Acesso em 5/3/2013.

\_\_\_\_\_. *Territórios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia: Envión Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. *Una Minga para el post desarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones desde Abajo, 2012.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, n. 322, 2002. Disponível em: <http://nute.ufsc.br/bibliotecas/upload/paullittle.pdf>. Acesso em: 10/03/2015.

\_\_\_\_\_. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v12n25/a05v1225>. Acesso em: 11/04/2015.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SOUSA SANTOS, Boaventura; CHAUI, Marilena. *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2016.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais. In: DILGER, Gerhard; LANG, Mirian; PEREIRA FILHO, Jorge. *Descolonizar o imaginário: Debates sobre o pós-extrativismo e alternativas para o desenvolvimento*. Quito: Elefante Editora, 2016.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **CLASSES, PATRIMÔNIO, (I)MOBILIDADES. NOTAS SOBRE UMA PESQUISA EM CURSO NO VALE DO AVE (PORTUGAL)**

*Mariana Rei*

(IHC-FCSH/NOVA, CRH-EHESS)

### *Resumo*

Como falar de classe operária, num contexto onde a organização em torno da família, a pluriatividade e o forte peso do campesinato, ou a recorrência das migrações, desafiam permanentemente as visões dualistas dos fenómenos sociais – campesinato e operariado, classe e família, rural e urbano? Esta comunicação assenta numa pesquisa de doutoramento em curso, centrada numa freguesia do concelho de Guimarães, no Vale do Ave – uma zona industrial têxtil no noroeste português marcada por uma industrialização e urbanização difusas, bem como pelas migrações.

A memória e o património surgem neste quadro como dispositivos importantes. Se por um lado, nas histórias de vida e de família de antigos operários e migrantes – mas também de agricultores, comerciantes, industriais, entre outros – a fábrica surge algo silenciada, enquanto espaço ligado ao trabalho, associado por vezes a momentos duros, a memórias difíceis; por outro, o espaço doméstico (em especial a casa de emigrante, construída como um espaço novo) surge como sinal exterior de ascensão social, e do ultrapassar dessa mesma dureza que o espaço da fábrica representa. Pensar o movimento operário no Vale do Ave poderá passar, então, por questionar: como é que as pessoas se organizam neste contexto para ter uma vida melhor? Mesmo quando olhamos para o passado, ou a vida nos impele a todo o momento a cumprir as necessidades imediatas, é sempre de futuro que falamos. Constituir-se-á, aqui, a migração como uma “heterotopia”?

Palavras-chave: migrações, classe sociais, património, memória

## **WORKING CLASSES, HERITAGE, (I)MOBILITIES. NOTES ON AN ONGOING RESEARCH IN VALE DO AVE (PORTUGAL)**

### *Abstract*

How to speak of the working class, in a context where the organization around family, the pluriactivity and the strong weight of the peasantry, or the recurrence of migrations, permanently challenge the dualistic views of social phenomena - peasantry and industry workers, class and family, rural and urban? This communication is based on an ongoing doctoral research, centered on a parish in the county of Guimarães, in Vale do Ave - a textile industrial region in the northwest of Portugal characterized by diffused industrialization and urbanization processes, as well as migrations.

Memory and heritage emerge as important devices within this context. If, on the one hand, in the life and family histories of former industry workers and migrants - but also peasants, traders, industry owners, among others - the space of the factory is somewhat silenced, sometimes associated with difficult memories related to work issues; on the other, the domestic space (especially the emigrant house, built as a new space) emerges as an outward sign of social ascension, and of surpassing that same hardness that the space of the factory represents. Thinking about the workers' movement in the Vale do Ave can, then, lead us to question: how do people organize themselves in this context to have a better life? Even when we look at the past, or when life frequently impels us to meet our immediate needs, we are always speaking about future. Can migration be considered, within this context, a "heterotopy"?

Keywords: migrations, social classes, heritage, memory

Este texto decorre de uma comunicação apresentada no painel Antropologia do Trabalho, no âmbito do 18º Congresso Mundial de Antropologia da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), organizado pela IUAES e pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em Florianópolis, no Brasil, entre os dias 15 e 20 de julho de 2018. Nesse congresso propus-me apresentar algumas reflexões a partir de uma pesquisa em curso, desenvolvida no âmbito do meu Doutorado em Antropologia, especialização em Poder, Resistência e Movimentos Sociais, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-UNL)<sup>1</sup>.

Tratam-se de reflexões exploratórias, desenvolvidas a partir de um primeiro olhar, não exaustivo, sobre o material recolhido no terreno e algumas leituras, tendo em vista uma delimitação progressiva do terreno e da problemática em estudo. Decorrem, por isso, de uma fase particular da pesquisa, encontrando-me ao momento no início do segundo ano de tese, a desenvolver trabalho de campo de forma continuada desde setembro de 2017, numa primeira fase até fevereiro de 2018, no concelho de Guimarães (no noroeste português), e desde março de 2018 em Roubaix e Tourcoing (no nordeste francês).

O texto estrutura-se em três partes. Começo por apresentar brevemente a minha pesquisa, relativamente ao seu enquadramento espaço-temporal, ao tema e problema, objeto e método. Num segundo momento, faço uma breve caracterização do terreno em relação aos dois temas em estudo, as migrações e a indústria. Numa terceira parte, que constitui o corpo principal da apresentação, apresento algumas reflexões exploratórias decorrentes da pesquisa em curso, que organizei atendendo a aspetos de carácter mais económico, mas também às subjetividades e ao domínio da *infrapolítica* (Scott 2013), a partir dos percursos profissionais migratórios dos informantes, e ao contexto histórico, marcado pela incerteza e uma crise constante.

<sup>1</sup> Mariana Rei é investigadora integrada no Instituto de História Contemporânea (IHC-FCSH/NOVA), onde desenvolve um projeto de doutoramento intitulado Das capitais do têxtil às capitais da cultura: classes, património e (i)mobilidades no contexto Guimarães-Lille (SFRH/BD/116838/2016), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Durante a sua estadia em França, é ainda acolhida no Centre de Recherches Historiques da École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris.

No terceiro e último ponto, procuro abrir novas possibilidades de debate que possam informar a fase seguinte do terreno, numa aproximação progressiva ao objeto central da pesquisa – a classe operária – e aos dois temas orientadores – o trabalho e as migrações<sup>2</sup>.

## 1 ENQUADRAMENTO DA PESQUISA

A pesquisa centra-se numa freguesia do concelho de Guimarães, mais precisamente no lugar de Campelos, em S. João de Ponte, e nalgumas freguesias limítrofes. O concelho de Guimarães situa-se no coração do Vale do Ave, no noroeste português, uma região fortemente marcada pela indústria têxtil desde finais do século XIX, mas de forma difusa, dispersa ao longo de um território longamente ligado ao trabalho agrícola. O norte português é também uma das regiões em Portugal mais marcadas pelos processos migratórios. Neste sentido, encontro-me a desenvolver trabalho de campo também em Roubaix e Tourcoing, duas cidades têxteis desindustrializadas situadas na zona de Lille, no norte de França. Estas duas cidades foram um destino recorrente de emigração na freguesia em estudo, durante a grande vaga de emigração portuguesa dos anos 1960 e 70, durante a qual mais de 1 milhão e meio de portugueses emigraram em direção a França.

A pesquisa foca-se no estudo da classe operária, a partir de dois eixos principais: trabalho e migrações. Centra-se, especificamente, na análise da memória operária no contexto de Guimarães e Lille, atentando sobretudo a duas particularidades em relação ao processo de industrialização “clássico” e ao quadro geral da emigração portuguesa para França: por um lado, a classe operária num contexto de industrialização difusa, em meio rural, como é o Vale do Ave (onde não prevalece a oposição clássica entre capital e trabalho); e por outro, a emigração especializada dentro do setor da indústria (e não desde a agricultura para a indústria ou serviços, como aconteceu sobretudo na região parisiense).

A memória assume-se, simultaneamente, como tema e método central do trabalho. A partir da recolha de histórias de vida e de família, procuro questionar os mecanismos de construção e transmissão da memória, a partir da antropologia, com particular foco na classe operária. O olhar para os percursos profissionais e de vida de trabalhadores-migrantes permite-me questionar, entre outros: como é que estas pessoas se identificam ou não em relação à classe operária? Como organizam os seus percursos profissionais e migratórios? Que relações são estabelecidas com outros grupos a nível local (comerciantes,

---

<sup>2</sup> No projeto de tese, propus ainda olhar para o património industrial e a regeneração urbana nestes territórios, mas esta questão encontra-se de momento em segundo plano.

camponeses, industriais, trabalhadores de outras nacionalidades, etc.)? Quais os seus espaços e redes de sociabilidade? E que relações mantêm com o espaço e políticas públicas? Procuo, assim, ir além de um olhar meramente economicista daquela que constitui a principal finalidade do percurso profissional e migratório destes trabalhadores-migrantes – “melhorar a vida” –, atendendo também às suas subjetividades e à esfera do político.

## 2 CARACTERIZAÇÃO DE TERRENO

A construção da unidade de algodão e tinturaria da antiga Companhia de Fiação e Tecidos de Guimarães no lugar de Campelos, junto ao rio Ave, logo após a sua fundação em 1890 na cidade de Guimarães, marcou duas importantes vagas migratórias na região. Uma primeira vaga deu-se no momento da instalação desta fábrica, que esteve a cargo de James Lickfold, um técnico inglês que já tinha montado em 1873 a Fábrica de Fiação de Algodão do Bugio, no concelho de Fafe, e que desde então fixou residência na freguesia em estudo<sup>3</sup>. Até este momento não havia em Campelos qualquer habitação, tendo sido a partir de então que este se desenvolveu, com a migração interna de pessoas de concelhos vizinhos, em particular Fafe, e a construção do bairro operário da fábrica. Esta migração encontra-se ainda muito presente na memória coletiva local, mesmo decorrido mais de um século, sendo o seu traço mais visível a forma como várias famílias são ainda conhecidas, localmente, pelo nome das freguesias de Fafe de onde vieram, por exemplo “os Arões”, “os Picas”, “os Jogueiros”, “os de Armil”, “os da Senhora da Graça”, “os de Silvares de Fafe”, “os de Cepães”, bem como de outros concelhos, como “os de Felgueiras” ou “os de Celorico”. Algumas destas famílias concentram-se hoje na zona do antigo bairro operário. Num outro plano, a presença da família inglesa no lugar por várias gerações, bem como o estabelecimento de relações de trabalho, familiares e de vizinhança nesta freguesia, faz com que a fábrica seja referida ainda hoje, por muitos, como sendo “a fábrica dos ingleses”.

A última vaga migratória importante no lugar acentua-se por altura do fecho da fábrica, em 1968, direcionando-se sobretudo para Roubaix e Tourcoing. Esta emigração parece apresentar algumas particularidades em relação ao quadro geral da emigração portuguesa para França, sobretudo por se tratar em grande medida de uma emigração especializada dentro do setor industrial têxtil, e não desde a agricultura para a indústria. Tratam-se, na generalidade, de antigos operários que já trabalhavam na fábrica, e que em Portugal eram já filhos e frequentemente netos de operários. O impacto desta vaga de emigração dos anos 1960-70 fez-se sentir ao nível do urbanismo, com a construção de casas

<sup>3</sup> Para uma apresentação mais detalhada da história da Companhia de Fiação e Tecidos de Guimarães, no quadro de uma análise mais abrangente sobre o papel da energia na industrialização da Bacia do Ave, ver o artigo “Indústria e energia na Bacia do Ave (1845-1959)”, de José Manuel Lopes Cordeiro (2001).

de emigrantes sobretudo nas freguesias vizinhas, onde havia mais terreno disponível; mas também na alteração do calendário das festividades religiosas, ou na interrupção das atividades do Clube Operário de Campelos, entre outros.

Para além da emigração para Roubaix e Tourcoing, surgem também outros destinos, tanto em França como noutros países vizinhos (Alemanha, Suíça), bem como para as antigas colónias (Moçambique, a Textang em Angola) e, numa época anterior, o Brasil.

Desde a década de 1970, o espaço da fábrica é ocupado pela TMG Automotive, uma empresa do ramo automóvel pertencente ao grupo Têxtil Manuel Gonçalves (TMG), com sede no concelho vizinho de Vila Nova de Famalicão. Embora a antiga Companhia tenha encerrado em 1968, o seu impacto é notório ainda hoje a vários níveis. No tecido urbano, é visível a diferença entre Campelos e o centro da freguesia, cujo desenvolvimento industrial ocorreu sobretudo a partir das últimas décadas do século XX, entre outros com a instalação do parque industrial. A concentração populacional e habitacional do lugar favoreceu uma forte dinâmica social e associativa, pelo que numa só rua tínhamos: a escola primária, bombeiros, GNR, escuteiros, o Clube Operário de Campelos, o Centro Recreativo (atual Centro Social), grupos folclóricos, banda de música, duas capelas (uma delas construída pela fábrica), para além de várias mercearias ou cafés, que se constituíam como importantes espaços de sociabilidade.

Esta dinâmica acentuou as diferenças entre o lugar de Campelos e o centro administrativo e paroquial da freguesia, sendo recorrente, nas entrevistas, a caracterização de Campelos e Ponte respetivamente como zonas rural e urbana (isto apenas num raio de 1,5 km). Assistimos, ainda, a uma duplicação dos centros social, cultural, desportivo e religioso da freguesia, com dois clubes de futebol, duas festas religiosas, duas representações da Junta, dois Centros Sociais, duas igrejas e uma capela, dois grupos corais, entre outros. Isto traduz-se numa forte rivalidade e bairrismo entre as pessoas de Campelos e o centro da freguesia, sendo notado várias vezes que o lugar de Campelos é mais conhecido do que Ponte, por exemplo. No lugar, surgem também vozes críticas a esta rivalidade, e alguns remetem-na para o passado. Um antigo presidente da Junta recorda como, por volta de 1985, perdeu as eleições por se ter mostrado contra “um grupo de homens que queriam ser independentes” relativamente à freguesia. E em 2015, a Junta criou mesmo uma Taça da Amizade entre os dois clubes de futebol (Junta de Freguesia de Ponte 2017).

São referidas rivalidades também dentro do lugar, particularmente no pós-25 de abril, associadas aos dois principais espaços de convívio, um café mais frequentado por trabalhadores da fábrica, e um centro recreativo, mais ligado à cultura e ao teatro.

## 3 REFLEXÕES EXPLORATÓRIAS

### 3.1 Ascensão social

A primeira abordagem de terreno, em articulação com as leituras desenvolvidas, permitiu-me identificar até ao momento algumas reflexões. Um primeiro aspeto relaciona-se com questões de carácter mais económico. No contacto com os operários-migrantes, a expressão “melhorar a vida” tem sido particularmente referida, denotando na base do seu percurso profissional e migratório sobretudo preocupações ligadas à ascensão social. Mas o que significa exatamente “melhorar a vida” neste contexto? A “casa do emigrante” constituiu-se como o traço mais visível desta aspiração a uma ascensão social, que parece ter na sua base questões centrais relacionadas sobretudo com o acesso à terra e à propriedade. Estes operários-migrantes vêm frequentemente de famílias que viviam em casa arrendada, pelo que ter casa própria se assume como um aspeto estruturante na construção dos seus percursos de vida. Numa feira semanal de um bairro popular em Roubaix, um feirante natural de S. João de Ponte utilizou o termo “cabaneiros”<sup>4</sup> ou “artistas” para se referir, respetivamente, às pessoas que não têm terra, e que vivem exclusivamente do trabalho na fábrica:

*“Então você não sabe o que é uma casa cabaneira? É uma pessoa que só vive lá dentro de casa e não tem nada. Não tem um bocado de terreno para fabricar. São cabanas, não têm... essa gente não tem nada de marrar. (...) Se quer uma cebola, ou uns nabos, não têm. Cabaneiros, moram... não têm nada, têm, (...) têm de comprar tudo. Chamam-se os cabaneiros. (...) E há outros, chamam-lhe artistas, são os que não têm nada, só têm as fábricas. (...) e os lavradores já não é igual, os lavradores já vivem doutra maneira” (J.).*

No fundo, este senhor cruza no seu percurso de vida dois universos que, embora coexistam em Ponte, num espaço geográfico pequeno, se apresentavam para mim, numa fase mais inicial da pesquisa, de certa forma como distintos.

Este acesso à terra constrói-se por oposição ao acesso a dinheiro, através do salário da fábrica. Nos relatos de história de vida, esta questão é sublinhada particularmente por pessoas oriundas de famílias de lavradores:

*“A minha vida, menina, foi desde que nasci, campo. (...) éramos 2 irmãos, pai e mãe. Trabalhámos sempre com animais em quintas, não sei se sabe o que é, campos. 4 vacas, sempre da escola, andei na escola, fiz a terceira classe, mas já não cheguei à 4ª sabe. Porque, sabe como é, o meu pai queria que fosse chamar as vacas, eu tinha de ir para a escola, ia sempre tarde e às más horas. Saí da escola com 12 anos. Saí, estive com os meus pais sempre, sempre nas quintas. (...) Tinha um irmão, mas ele já era homem, queria dinheiro, não havia dinheiro antigamente, arranjou um amigo foi para a França” (M. C.).*

<sup>4</sup> Sobre a distinção social entre “cabaneiros” e “lavradores”, no contexto barrosão (em Trás-os-Montes, no nordeste português), ver O Leito e as Margens, de Paula Godinho (2006).

### 3.2 Mobilidade e adaptabilidade/ especialização profissional

Estas preocupações refletem-se, em particular, ao nível das migrações, que surgem repetidamente nas histórias de família, em diferentes vagas, por vezes em gerações familiares sucessivas, ou mesmo várias vezes ao longo da vida de uma pessoa. Mas também têm repercussões ao nível profissional, encontrando-se estas duas esferas estreitamente ligadas. Olhando para as trajetórias profissionais e de vida dos informantes, identificam-se algumas subjetividades, ligadas às formas utilizadas pelos informantes para “melhorar a vida”. Nota-se, em particular, o uso recorrente da mobilidade e da articulação entre adaptabilidade e especialização profissional, de forma simultânea ou alternada ao longo da vida.

A instalação da Companhia no lugar favoreceu, entre outros, a existência de várias casas comerciais, que por vezes se podiam constituir como alternativa, ainda que eventualmente temporária, à emigração. Uma informante, que foi enfermeira e trabalhou na creche da fábrica, conta que o pai decidiu abrir uma mercearia na sua casa (em frente à fábrica) quando ainda trabalhava na Companhia. Na mercearia, serviam diárias aos operários, e no andar de cima tinham uma hospedagem, onde ficaram alojados técnicos da fábrica. Foi desses contactos que viria a surgir a possibilidade de o pai emigrar para a Alemanha, por volta de 1970. Depois de abrir a mercearia, o pai teve ainda uma tecelagem num edifício contíguo. Os comerciantes ou “vendeiros”, conforme referido localmente, são vistos por alguns informantes como as pessoas que viviam melhor, não só pela disponibilidade e acesso a comida e dinheiro, mas também, por vezes, pelo maior acesso à educação dos filhos. Refere a proprietária de um restaurante no bairro:

*“Ai em 74 ainda se vivia muito mal (...). 74, 60, os anos 60, ai muito mal, muita gente. Ainda ontem falei com a minha tia, muita gente morria aqui de tuberculose. Da fome. Muita fome, muita fome. Sabe o que é o povo magrinho, todo magrinho, todo magrinho, todo magrinho? Não havia ninguém gordo. Aqui quem vivia bem eram os vendeiros. Tinham uma venda. Era só esses é que viviam bem. Nem os ricos viviam bem” (C.).*

Ao longo dos relatos, surgem então várias referências também a pequenas fábricas, situadas frequentemente no piso inferior da casa, por iniciativa de figuras de referência no lugar (como a professora primária) ou ligadas à antiga Companhia, frequentemente em cargos intermédios, que tiram assim partido dos conhecimentos técnicos e rede de contactos adquiridos para criar um negócio próprio. Isto é referido também para outras empresas importantes no concelho, como a Coelima, caracterizada pelo presidente do Sindicato Têxtil de Guimarães como uma verdadeira incubadora de empresas. Assim, se emigrar permitia contornar esta incerteza e interdependências locais, para outros abrir um pequeno negócio podia permitir aumentar o rendimento familiar e surgir como

alternativa, ainda que por vezes temporária, à emigração. Ou ainda a possibilidade de acesso a uma maior educação para os filhos.

Um operário podia ainda ocupar diferentes cargos num dado momento ou ao longo da vida, dentro do mesmo setor profissional ou noutros setores. Contudo, no caso de uma família de operários a dupla jornada de trabalho (na agricultura e na indústria) parece ser menos frequente, desde logo porque não tinham acesso à terra. Muito frequente era a alternância entre setores profissionais ao longo da vida. Por exemplo, uma mulher começava a trabalhar por norma logo após a escola primária, ou ainda antes, por volta dos 11 anos, como criada de servir ou em pequenas fábricas, por vezes até terem idade legal para trabalhar, passando depois para a fábrica, e voltando por vezes, no final do seu percurso de vida, aos serviços domésticos. No caso dos homens, a ingressão no clube de futebol da fábrica também se podia constituir, por vezes, como uma alternativa à emigração, permitindo aceder a um posto superior na empresa, conforme refere um antigo presidente da Junta de Ponte, a partir da sua própria experiência.

A atenção a estas dinâmicas permite questionar-se o atual apelo ao “empreendedorismo”, que em Portugal se acentuou no contexto da crise económica de 2008, deriva na verdade de uma situação de incerteza continuada, característica das economias informais e pobres. Um familiar do fundador da Coelima conta como a fábrica surgiu para arranjar trabalho para a família. Era uma miséria, adianta, as pessoas tinham muitos filhos, começou com 1 tear ou 2 em casa, onde trabalhavam ele e a esposa. Por outro lado, outros associam o empreendimento a determinadas características pessoais valorizadoras. Numa visita à chaminé de uma antiga fábrica de cutelaria no concelho de Guimarães, o bisneto do fundador salientava o espírito comercial dos industriais à época, a partir de um episódio que o avô lhe contava. Segundo o avô, o seu pai (bisavô do informante) teria também uma fábrica de tecidos e um “tasco”, onde vendia aos trabalhadores, pelo que o dinheiro saía, mas voltava a entrar, refere.

### 3.3 Incerteza e crise

Por fim, a atenção aos aspetos históricos permite também algumas ilações. Num contexto marcado pela mobilidade e adaptabilidade, de forma articulada com a especialização profissional no setor têxtil, há uma constante que é transversal aos aspetos aqui introduzidos, que é uma incerteza permanente e crónica que atravessa o percurso de vida e as histórias de família destes informantes, associada por Susana Narotzky e Gavin Smith, no contexto de Alicante em Espanha (2006), às crises cíclicas da agricultura e da indústria e ao caciquismo do Antigo Regime, acentuada posteriormente pelo regime franquista. Esta incerteza está na base da manutenção de relações de interajuda e de interdependência longamente marcadas nestes contextos. E o recurso constante à

emigração (em gerações sucessivas e por várias vezes ao longo da vida de uma pessoa) surge neste quadro como uma das únicas possibilidades efetivas de ascensão social. “Melhorar a vida” pode significar, por outro lado, ter acesso à propriedade, ou ter um negócio próprio, permitindo adiar ou evitar a emigração e aceder a uma melhor educação para os filhos, entre outros.

## NOTA FINAL

Concluindo, a atenção a uma incerteza continuada no contexto em estudo, através de um olhar para a história e da atenção aos mecanismos de construção e transmissão da memória, permite questionar até que ponto a aspiração de ascensão social latente na expressão “melhorar a vida” se constrói em vários aspetos em relação ao mundo camponês. Ou, por outras palavras e recorrendo ao termo de Koselleck (2006), constituir-se-á o mundo camponês como o “espaço de experiência” destes operários-migrantes? Ao referir o “mundo camponês”, considero também as suas ambiguidades (como a coexistência de relações de pertença e/ou oposição em relação a este universo) e apropriações hegemónicas (pela Igreja ou o Estado). Esta questão foi visível sobretudo ao longo dos inquéritos e levantamento de vizinhos que realizei. Uma das últimas perguntas que colocava às pessoas tinha a ver com o trabalho na terra e a posse de animais. E a dada altura, apercebi-me que a pergunta gerava recorrentemente alguma estranheza entre os entrevistados. Respondiam, ah, é por brincadeira, tenho uma hortinha só para passar o tempo, o que me parece representar uma certa desvalorização. Será que, ao perguntar se “trabalham ou trabalharam a terra”, remeti, inadvertidamente, estes informantes para um passado rural, que ao longo do seu percurso de vida e de família foi ultrapassado pelo trabalho na fábrica – debaixo de teto e com um salário – e pela emigração?

Por outro lado, e pensando ainda no binómio proposto por Koselleck, de experiência e expectativa, constituir-se-á, neste sentido, a emigração como uma heterotopia, conforme questiona Hermínio Martins para o contexto português, no seu ensaio precursor de finais dos anos 1960, “Classe, status e poder” (1998, p. 127)? Talvez isto explique por que não parece haver uma identificação dos informantes com o termo “operário”. Retomando ainda o exemplo dos inquéritos, no final perguntava também às pessoas qual foi a sua profissão, e várias vezes a resposta passava pela descrição da atividade, saltado a categoria profissional, por exemplo “era o têxtil”, ou “era na fábrica”. Questiono-me o que isto nos diz sobre a construção da identidade destes antigos trabalhadores. Será que a memória do trabalho destas pessoas se relaciona mais com a figura do artífice, ligada ao trabalho manual e ao trabalho têxtil,

entendido como o aspeto mais valorizador do seu percurso, mais do que com a figura do operário? Ou será que a não identificação com a categoria se relaciona com a expectativa de ascensão social, num contexto onde a mobilidade social (pelo menos em relação à sociedade de origem) se pode constituir como uma possibilidade efetiva?<sup>5</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cordeiro, José Manuel Lopes. 2001. «Indústria e energia na Bacia do Ave (1845-1959)». *Cadernos do Noroeste*, História, 15 (1-2): 57-174.

Godinho, Paula. 2006. *O Leito e as Margens. Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1988)*. Lisboa: Edições Colibri.

Junta de Freguesia de Ponte. 2017. «Taça da Amizade». Junta de Freguesia de Ponte. 20 de Agosto de 2017. <https://jfponte.pt/2017/08/taca-da-amizade/>.

Koselleck, Reinhart. 2006. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Martins, Hermínio. 1998. *Classe, status e poder*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.

Narotzky, Susana, e Gavín Smith. 2006. *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain*. Berkeley: Univ. of California Press.

Scott, James C. 2013. *A Dominação e a Arte da Resistência - discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre. <http://www.fnac.pt/A-Dominacao-e-a-Arte-da-Resistencia-James-C-Scott/a733606>.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

---

<sup>5</sup> Estas duas questões decorreram de reflexões que surgiram no quadro de dois grupos de leitura que integro, respetivamente com Sónia Ferreira (CRIA-FCSH/NOVA, URMIS-Paris7), em torno da temática das migrações lusófonas; e com Nuno Domingos, numa das sessões do ciclo de leitura “Classes trabalhadoras em debate”, organizado por mim e por João Santos no âmbito do grupo Cultura, Identidades e Poder (IHC-FCSH/NOVA).

## **INTERCULTURAL AND BILINGUAL EDUCATION (EIB), PRIVATIZATION OF EDUCATION AND MARGINALITY AMONG AWAJÚN TEACHERS IN NORTHERN PERUVIAN AMAZONIA**

*Marianella Zúñiga Rebaza*

Universidade Federal de Minas Gerais

Doutorado Latino-Americano em Educação: Políticas Públicas e Profissão  
docente Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e  
Inclusão Social

### *Abstract*

This research analyzes the effects of privatization of education and Awajún teachers training in the reproduction of marginality in the Intercultural and Bilingual Education (EIB), main educational policy for indigenous peoples in Peru. These issues are analyzed in the period of 1990 to 2015 during the implementation of educational neoliberal policies. After Legislative Decree N° 882 passed in 1996, private education grew enormously and originated an heterogeneous offer due to lack of regulation as well as tax benefits for investors. A subsector of the private offer, the low-fee and poor-quality in-service teacher training, became attractive to Awajún people from northern Amazonia, who seek to accomplish the aspiration of become teachers and have a formal work in the EIB, policy that allows the employment of students due to the shortage of indigenous teachers with graduate degrees. However, Awajún teacher-students contribute to the progressive discredit they have been suffering, increasing the devaluation of their role in the Awajun society as well as reproducing inequality in the EIB. Moreover, a suspicious approach to indigenous teachers is developed, which could subordinate the role of the State as the main responsible of public education. This qualitative research is based on information collected from interviews, observations and surveys with Awajún student and teachers as well as with non-indigenous teacher trainers from public and private institutions in order to understand how the training of the Awajún teacher-students is conceived. The research is also based on official documents regarding the privatization of education, teacher training and EIB policy during the period analyzed (1990 to 2015)

Keywords: Intercultural and Bilingual Education; privatization of education; indigenous teachers, peruvian Amazonia.

### **INTRODUCCIÓN**

En mi trayectoria profesional en proyectos educativos en la Amazonia peruana conocí a algunos maestros indígenas. Percibí, en los docentes indígenas, cierto desinterés por su

quehacer en las aulas por lo que internalicé algunos reparos hacia los maestros. Creo que en ese momento no alcancé a comprender con la debida profundidad las condiciones sociales que moldean las trayectorias de los docentes indígenas.

Los maestros de la Amazonia peruana, por lo general, realizan su escolaridad básica en escuelas públicas ubicadas en comunidades nativas, la que puede categorizarse como una “educación pobre para pobres”. Algunos maestros indígenas acceden a una educación superior en instituciones privadas de bajo costo y de baja intensidad, las que, en ocasiones, no garantizan condiciones mínimas ni una posterior certificación. Con todo, estos estudiantes son contratados como maestros en escuelas de comunidades indígenas en un contexto de un déficit de maestros indígenas con formación profesional concluida.

Por todo ello, desarrollé un interés en explorar cómo fue posible en Perú el surgimiento de una educación privada sin regulación estatal y cómo ésta llega a sectores excluidos y de qué manera impacta en la desigualdad social. En el presente artículo se da cuenta de las repercusiones de la educación privada en los maestros del pueblo indígena awajún<sup>1</sup> y en la educación intercultural bilingüe (EIB), política educativa dirigida a pueblos indígenas en Perú. Los hallazgos aquí presentados forman parte de un estudio cualitativo mayor realizado por la investigadora en el año 2016 en las provincias de Moyobamba, Rioja y Jaén, ubicadas en las regiones de San Martín y Cajamarca, Amazonia norte del Perú.

Como parte de los hallazgos se evidenció que alrededor de la mitad de los docentes awajún contratados en las escuelas EIB de la región San Martín son cuestionados por otros docentes y líderes awajún pues estudian la carrera de educación en instituciones que responden a la privatización por defecto, la que no garantiza estándares básicos. Además, transformaciones culturales y económicas acontecidas en el pueblo awajún de San Martín participan también del creciente desprestigio que atraviesa el maestro awajún, obstaculizando así a la EIB.

## METODOLOGÍA

La investigación cualitativa, en la que se basa el presente artículo, se dirigió a profundizar en los sentidos asociados a la formación docente de los maestros awajún de la región San Martín por parte de algunos docentes y estudiantes awajún dando cuenta de las repercusiones de la privatización de la educación en el profesorado awajún y en la EIB.

---

<sup>1</sup> El Perú cuenta con 55 pueblos originarios que hablan 47 lenguas indígenas, de ellos 51 son originarios de la Amazonia y 4 de los Andes. Los awajún viven mayoritariamente en la región Amazonas, y en menor número en regiones como San Martín, Loreto y Cajamarca. Su población se estima en 67 772 habitantes (Cáceres, Cavero y Gutiérrez, 2016), siendo el segundo pueblo amazónico con mayor población. Los awajún pertenecen a la familia lingüística jbaro y ocupan un amplio territorio entre las fronteras de Perú y Ecuador. Para estudios etnográficos sobre los awajún de la región San Martín ver Brown (2014, 1984) y Greene (2009).

Sobre el ámbito geográfico donde se desarrolló el trabajo de campo, en las márgenes izquierda y derecha de la parte alta del río Mayo, en las provincias de Moyobamba y Rioja, región San Martín existen alrededor de 36 escuelas EIB (16 del nivel inicial, 18 del nivel primaria y 2 del nivel secundaria) y 75 docentes awajún en los niveles de primaria y secundaria (Escale, 2016). La muestra del estudio estuvo formada por siete docentes Awajún destacados<sup>2</sup>, cinco hombres y dos mujeres. La formación docente de los maestros destacados transcurrió en ISP públicos, la mayoría de ellos de programas denominados “bilingües” o “interculturales bilingües”. Su formación superior difiere, principalmente, en la modalidad de formación a la que accedieron, sea ésta una formación pedagógica inicial o una profesionalización docente<sup>3</sup>.

En relación con la labor profesional realizada por los siete docentes, dos de ellos se encontraban trabajando en los organismos locales y en programas nacionales del Ministerio de Educación, uno en una universidad católica local y dos eran maestros en dos escuelas primarias ubicadas cerca a zonas urbanas. Se trata de un grupo de maestros con reconocidas trayectorias profesionales por lo que sus perfiles contrastan con una mayor parte de estudiantes-maestros Awajún, quienes trabajan en escuelas de comunidades awajún de San Martín mientras acceden a la oferta privada de los programas de formación docente en la modalidad “a distancia” o “semi-presencial” en la ciudad de Jaén, región Cajamarca.

Respecto a las técnicas de construcción de datos, se recurrió a conversaciones informales, entrevistas y encuestas. La entrevista semiestructurada fue la técnica más utilizada con los docentes destacados. Asimismo, se realizaron encuestas a los estudiantes-maestros del ISP público de Jaén y de una reconocida universidad católica ubicada en la provincia de Rioja. En ambos casos, se buscó conocer las opiniones sobre la formación de maestros indígenas en los institutos y universidades privados, surgidos en los últimos años en Jaén. Además, se realizaron algunas observaciones y conversaciones en ambas instituciones.

## **CONFIGURACIÓN DE LA EDUCACIÓN EN EL PERÚ: PARTICIPACIÓN DEL SECTOR PRIVADO.**

En vista que en el presente artículo se discuten las implicancias de la privatización de la educación sobre los roles y expectativas de los maestros Awajún, se presenta a

---

<sup>2</sup> Dentro de los maestros awajún se identifica a los “docentes awajún destacados” y a los “estudiantes-maestros” awajún. Los primeros han transitado institutos superiores pedagógicos públicos y ocupan cargos profesionales considerados prestigiosos conformando así una élite nativa. Los estudiantes-maestros awajún trabajan en las escuelas EIB del Alto Mayo y, al mismo tiempo, cursan sus estudios pedagógicos.

<sup>3</sup> La formación pedagógica inicial indica la realización de estudios en educación antes de iniciado el ejercicio profesional. En cambio, la profesionalización docente, la modalidad “a distancia” hacen referencia, en el presente artículo, a la preparación profesional de los maestros que ejercen la docencia sin haber concluido su formación pedagógica.

continuación y de manera general cómo transcurrió la participación del sector privado en la configuración de la educación en el Perú.

La configuración del sistema educativo en el Perú estuvo sujeto no sólo a la regulación estatal, sino también a las acciones de las congregaciones religiosas, organismos no gubernamentales y agencias de cooperación. Ejemplo de ello, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), grupo de evangelizadores estadounidenses que alfabetizó a diversos pueblos indígenas a lo largo de América Latina y formó parte de la Alianza para el Progreso (Puiggrós, 2010). El ILV se constituyó como “el sustituto norteamericano” del Estado peruano en la década de 1950 pues se ocupó de la construcción e implementación de un sistema de comunicación y de escuelas, la formación de docentes y la elaboración de textos educativos en la Amazonia peruana, principalmente entre el pueblo indígena Awajún (Greene, 2009). Décadas después, en el contexto de políticas educativas neoliberales en la década de 1990 el Estado delegó a las ONG la política de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) a fin de cumplir con los plazos establecidos por el Banco Mundial (Trapnell y Zavala, 2013).

Ambos ejemplos evidencian que la configuración del sistema educativo peruano ha implicado la participación de la sociedad civil y del sector privado, más aún en contextos rurales e indígenas. De ahí que el Estado no se constituyera como el actor protagónico en los procesos de integración y socialización de los ciudadanos a través de la educación.

Sin embargo, la adopción de tendencias de privatización en los años de 1990 se diferenciaría de décadas anteriores en tanto buscó una reforma del Estado en relación con nuevos modos de acción y de organización, lo cual fue producto de presiones políticas y económicas desde organismos multilaterales (Feldfeber, 2006). El Decreto Legislativo 882 sancionado en 1996<sup>4</sup>, durante el gobierno de Alberto Fujimori, liberalizó la educación y permitió el lucro privado.

Como corolario se inició el crecimiento explosivo de la educación privada de carácter mercantil en Perú. En un escenario marcado por una laxidad regulatoria y debilidad institucional la promoción de la educación privada a través de beneficios tributarios produjo un crecimiento exponencial de la heterogénea educación privada.

La privatización de la educación en Perú corresponde a una “privatización por defecto” (Balarín, 2015) pues surge de la pasividad, tolerancia y poca capacidad del Estado más que de la existencia de políticas explícitas para la creación de cuasi mercados educativos (Balarín, 2015). Un cuasi mercado combina elementos de un sistema intervencionista con un sistema de mercado absoluto, de ese modo, los cuasi mercados implican una alta regulación e intervención del Estado junto a la elección del usuario, fenómeno que no ocurrió en Perú (Feldfeber, 2006).

---

<sup>4</sup> El decreto legislativo N° 882 o “Ley de promoción de la inversión en la educación” en el artículo 2 señala que toda persona tiene el derecho a fundar, promover, conducir y gestionar Instituciones Educativas Particulares con finalidad lucrativa.

La “privatización por defecto” sucedida en Perú forma parte del proceso de mercantilización de la educación en la medida que se concibe a la educación en relación con su valor de intercambio y no con su valor intrínseco y sus objetivos sociales. Entonces, se produce un cambio conceptual acerca de la educación, la cual pasa a convertirse en un producto de consumo por el que los individuos deben asumir la responsabilidad pues serían ellos los beneficiarios del mismo.

Con todo, sectores populares y población que vive en condiciones de marcada marginalidad como son los pueblos indígenas de la Amazonia, acceden a la educación privada de bajo costo, lo que refleja que la educación peruana no es conceptualizada como un derecho. De hecho, existen universidades-empresa e institutos-empresa desde la década de 1990 en el Perú las que constituyen instituciones educativas gestionadas desde una lógica empresarial donde el retorno económico es la prioridad. Así, algunas de ellas no aseguran condiciones de funcionamiento básicas. En estas universidades e institutos pedagógicos privados se forman algunos docentes peruanos, dentro de los cuales están un buen número de los docentes awajún de la región San Martín.

## **DESVALORIZACIÓN DEL MAESTRO AWAJÚN**

Se evidenciaron transformaciones en el reconocimiento y prestigio del estudiante-maestro awajún entre algunos docentes y familias awajún de la región San Martín. De hecho, se identificaron dos elementos que participan del cuestionamiento del estudiante-maestro. El primer factor se refiere al acceso de los estudiantes-maestros awajún a la oferta de formación docente que forma parte del fenómeno de la privatización por defecto. El segundo factor involucra un proceso de transformaciones en los roles y expectativas sobre el maestro producto de la educación formal y mudanzas económicas y sociales sucedidas en las comunidades awajún.

Con respecto al primer factor, los estudiantes-maestros awajún que trabajan en las escuelas EIB de la región San Martín acceden a una formación docente en la modalidad conocida localmente como “a distancia”, ofertada por un instituto pedagógico y una filial de universidad privada en la ciudad de Jaén, región Cajamarca, ámbito cercano a la región San Martín.

Los estudiantes-maestros awajún demandan con vehemencia una formación docente que les permita trabajar en las escuelas y estudiar de manera simultánea. Modalidad formativa que permitió la profesionalización de muchos docentes que trabajaban sin certificaciones, principalmente, en ámbitos rurales en Perú. Sin embargo esta oferta educativa no es más ofertada en universidades e institutos públicos pues se prioriza una formación docente inicial. No obstante, entre maestros awajún existe una fuerte demanda

por esta modalidad. Sólo dos instituciones privadas que responden a la privatización por defecto ofertan carreras “a distancia” en Jaén, las que posibilitan que docentes indígenas trabajen en las escuelas de marzo a diciembre y reciban aulas en las vacaciones escolares de enero y febrero.

Cabe precisar que en la región San Martín existe una oferta pública y privada de formación docente, la cual incluye 10 Institutos Superiores Pedagógicos (ISP), de los cuales 6 son públicos y 4 son privados (Montero, Ames, Uccelli y Cabrera, 2005). La universidad pública, cuya facultad de Educación tiene sede en la ciudad de Rioja no ocupa un lugar de liderazgo en la región (Montero et al., 2005). Ninguna de las instituciones ofrece un programa de formación docente en educación intercultural bilingüe (salvo una universidad privada y católica que no responde a una educación mercantilizada) y ninguna ofrece la “profesionalización docente”

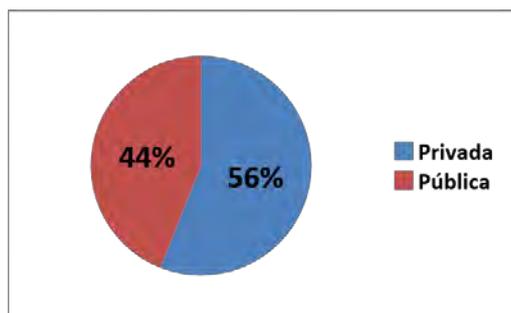
En el ISP público de Moyobamba y en la universidad nacional se contabilizó sólo dos estudiantes awajún matriculados en el 2016. Sin embargo, mientras funcionó el programa de profesionalización docente, que permite trabajar y estudiar, en el ISP público y de tradición de la capital de San Martín, hubo una mayor concurrencia de estudiantes-maestros awajún, como es el caso de una de las docentes destacadas entrevistadas.

Durante los años noventa, las instituciones públicas de educación superior aumentaron de número y surgieron todas las privadas en San Martín, las que son consecuencia de la permisividad normativa de las autoridades para acreditar su funcionamiento (Montero et al., 2005). En la ciudad de Jaén, las dos instituciones privadas de educación superior que ofertan una formación docente en la modalidad “a distancia” no constituyen programas de formación en EIB y, además, existen serios cuestionamientos respecto a su calidad y probidad. Sin embargo, estudiantes-maestros awajún optan por ingresar a estos centros.

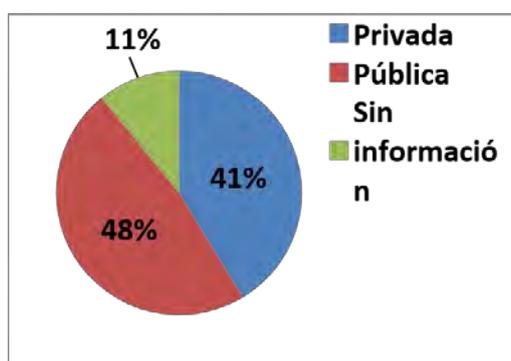
Los gráficos presentados evidencian el tipo de gestión de las instituciones donde transcurre la formación profesional de los maestros awajún (UGEL de Moyobamba y Rioja<sup>5</sup>). Se observa que alrededor de la mitad de los docentes awajún de la región San Martín se encuentran matriculados o bien son egresados del instituto privado y la filial de la universidad privada, las que no cuentan con permisos formales de funcionamiento.

---

<sup>5</sup> La información presentada fue construida a partir de las actas de las UGEL. En la UGEL Moyobamba existen 14 escuelas, 21 docentes y 369 alumnos en los niveles de inicial y primaria. En la UGEL Rioja existen 16 escuelas, 36 docentes y 788 alumnos en los niveles de inicial y primaria. Además, existen dos colegios del nivel secundaria (Escale, 2016).



**Gráfico 1** – Maestros awajún con formación docente privada o pública en la UGEL Moyobamba (2015)  
Fuente: Elaboración propia según actas de la UGEL.



**Gráfico 2** – Maestros awajún con formación docente privada o pública en la UGEL Rioja (2016)  
Fuente: Elaboración propia según actas de la UGEL.

Algunos factores condicionantes de la preferencia por la formación docente “a distancia” por parte de los estudiantes-maestros Awajún serían la precariedad económica de los maestros lo que influye en la búsqueda de una educación superior a fin de acceder a un trabajo formal. De hecho, el 70% de la PEA en Perú trabaja informalmente, siendo este porcentaje mayor entre pueblos originarios (Cáceres, Caveró y Gutiérrez, 2016). Un docente Awajún que vive en la ciudad de Rioja me comentó, en el año 2013, que trabajar en una escuela, a diferencia de trabajar en una ONG, permitía que su esposa y menor hija obtengan un seguro de salud. Además existiría una falta de información por parte de la población Awajún respecto a la desregulada oferta educativa privada así como cierta complicidad por parte de algunos estudiantes-maestros en acceder a las instituciones educativas consideradas, por algunos maestros y familias Awajún, un “negocio” y un “engaño”.

Ahora bien, se presentan algunas reflexiones producto de entrevistas, encuestas y observaciones realizadas a algunos maestros destacados y estudiantes-maestros awajún de un instituto público reconocido, ubicado en Jaén, a fin de mostrar cómo conciben la oferta privada de formación docente así como a los maestros que acceden a ella.

## CUESTIONAMIENTOS DE LOS DOCENTES DESTACADOS HACIA LA EDUCACIÓN PRIVADA “A DISTANCIA”

Tomás<sup>6</sup>, el más joven de los docentes entrevistados, trabaja en una comunidad cercana a la Carretera Marginal y fue cauteloso al emitir opiniones sobre los centros de estudio privados de Jaén. Si bien Tomás no estudió en uno de ellos, su hermana Zoila, especialista de la UGEL, cursó durante un tiempo el programa del ISP privado, antes de trasladarse a un ISP público de tradición de otra región amazónica. Zoila fue la única docente que no realizó cuestionamientos a la educación privada “a distancia” y afirmó que no existen diferencias entre la intensidad de la formación que brinda el ISP público y los programas privados.

A diferencia de Zoila, el profesor Patricio denunció categóricamente el carácter mercantilizado de los programas privados a los que acceden los estudiantes-maestros awajún. El profesor Patricio, como la mayoría de los docentes destacados entrevistados, está de acuerdo con la formación por profesionalización pero no con los programas privados “a distancia” de Jaén, donde la formación profesional no interesa pues importa más el “negocio”. Incluye además un factor que le permite evaluar la “seriedad” de las instituciones y es la acreditación, la que forma parte de la reciente implementación de la Ley de Reforma Universitaria<sup>7</sup>.

La profesora Ester comentó que los programas de educación “a distancia” en institutos y universidades privados en Jaén empezaron a surgir hace unos 8 años. Ester, hermana mayor de Zoila y Tomás, criticó que se asista “sólo 10 a 15 días” a diferencia del programa de profesionalización docente del que ella egresó, en el ISP público de la ciudad de Moyobamba, el cual brindaba formación para maestros que trabajan hasta hace unos años. Parece coincidir con Patricio en que la formación del ISP público difiere notoriamente de la ofertada por los privados.

Elmer, también docente, señaló que los maestros awajún no logran obtener el título pedagógico en los institutos y universidades privados pues no están acreditados en el marco de la LRU. La modalidad “a distancia” en los centros privados es comprendida por Elmer como un “engaño” pues son programas autofinanciados por los estudiantes-maestros que no aseguran una titulación y no brindan una oferta educativa que asegure condiciones básicas. Adicionalmente, Elmer denunció la naturaleza mercantil e inescrupulosa de los programas de educación superior privados y exige la presencia de los organismos

<sup>6</sup> Todos los nombres de las personas e instituciones fueron cambiados a fin de preservar su confidencialidad.

<sup>7</sup> En el contexto de efectos perjudiciales para la educación peruana producto del DL 882 se promulgó la “Ley de Reforma Universitaria” en junio del 2014, tras 2 años de debate en el país. Bajo esta normativa las instituciones de formación superior, públicas y privadas, deben pasar por un proceso de acreditación para asegurar estándares mínimos de calidad.

locales del sector para que controlen la oferta que explota la necesidad de educarse de los estudiantes-maestros Awajún. El docente denunció también la inacción estatal frente a una oferta educativa sin regulación que se “aprovecha” de las expectativas de los Awajún por acceder a una educación superior y a un trabajo formal.

Es probable que mientras más jóvenes Awajún accedan y egresen de la educación privada tanto más complicado sea que la evalúen de manera crítica, como parece sucederle a Zoila, única docente entrevistada que no tuvo reparos frente a los programas “a distancia” de las instituciones privadas.

## **CUESTIONAMIENTOS DE LOS ESTUDIANTES-MAESTROS AWAJÚN HACIA LA EDUCACIÓN PRIVADA “A DISTANCIA”**

A través de encuestas se exploró cómo, los estudiantes del ISP público y de tradición de Jaén y la universidad privada y católica en la provincia de Rioja, instituciones reconocidas en la zona, conciben la formación ofertada en los programas privados de educación “a distancia”.

Las encuestas respondidas por los estudiantes aseguran que la universidad privada en Jaén es “un engaño”, “una estafa”, “un aprovechamiento de los indígenas”, “una explotación”, “donde los estudiantes son como esclavos” y “están como en el tiempo del caucho abusados por falta de conocimiento”. Además se cuestiona su baja intensidad por lo que “los docentes son muy criticados porque sólo trabajan con constancia de matrícula”, “no los preparan bien, sólo pagan”, “no es de calidad”, “tienen deficiencia en su formación”, “no salen formados pedagógicamente”, “no son programas bilingües”, “los egresados no saben enseñar”, “aprueban a los alumnos que no saben”. Critican también su baja rentabilidad “los egresados manejan moto”, “es muy costosa”, “es un negocio”, “inseguro porque no tiene programa bilingüe”, “no es seguro que salgan licenciados o con título”.

Cuenca (2014) precisa que se liberalizó el mercado educativo bajo el supuesto que se produciría mayor democratización en el acceso. Si bien hubo un incremento en el número de jóvenes que van a la universidad, sólo el 14% de jóvenes más pobres acuden a la universidad y existe aproximadamente un 40% de subempleo profesional (Cuenca, 2014). La educación superior privada a la que acceden maestros que laboran en el servicio de EIB en el contexto de un vacío estatal en la formación de maestros indígenas, muestra las interrelaciones entre la privatización por defecto y el empleo de maestros con una carenciada preparación para las escuelas EIB, lo que refleja la reproducción de desigualdad.

Un día que visité el ISP público y de tradición en Jaén pude presenciar una reunión en el auditorio, entre las autoridades del instituto y un ex congresista awajún. El público fue de aproximadamente 60 estudiantes. El ex congresista dio a conocer la situación de la filial de universidad privada afirmando que es “un negocio, lucra y no educa”. Se llevó a cabo la reunión con la finalidad que el congresista incidiera en el Ministerio de Educación para la reapertura del programa de titulación para maestros bilingües. Un buen número de maestros indígenas pugnaban por ser admitidos al ISP público sin embargo no se ofrecía más el programa de profesionalización para maestros indígenas.

En el ISP público se constató que la educación privada ofertada en Jaén es cuestionada también por los awajún de otras provincias y regiones amazónicas, por lo que toman acciones al respecto. Ejemplo de ello, estudiantes-maestros awajún de la región Amazonas gestionaron la llegada del referido congresista desde Lima a Jaén a fin de verificar la situación de la filial. Además, un grupo de estudiantes-maestros awajún, wampis y achuar realizaron un acta, en la que señalaban unirse al petitorio de la UGEL Nieva, ubicada en la región Amazonas, con la finalidad que se reinicie el programa de titulación para maestros indígenas en el ISP público de Jaén. De ese modo, la formación docente en el instituto público constituye una demanda de los estudiantes-maestros indígenas frente a las deficiencias e informalidades de los centros privados.

Además, a través de observaciones se pudo evidenciar diferencias entre los centros privados de Jaén y el ISP público. De hecho, el ISP privado opera en limitadas condiciones de infraestructura, y tanto la filial de universidad como el ISP no cuentan con una biblioteca. Incluso en la universidad no fue posible acceder a las tesis de los estudiantes, a diferencia del ISP público. El ISP público mostró un ambiente limpio, ordenado y amplio, cuenta con una biblioteca donde se puede acceder a las tesis de los estudiantes indígenas, una cafetería, espacios para practicar deportes y áreas verdes. Resaltó el hecho que el ISP público ideara maneras de brindar soportes a las maestras madres fuera del “formato tradicional”, como lo es brindar el servicio de cuidado de sus bebés y niños pequeños mientras ellas estudian, lo que les permite concluir su formación.

En suma, los dos centros privados que ofrecen la modalidad de educación “a distancia” son totalmente rechazados por los docentes entrevistados (salvo una docente), el líder indígena y los estudiantes-maestros encuestados del ISP público por tratarse de una educación que explota las expectativas de los estudiantes, no garantiza condiciones educativas básicas y no asegura una posterior certificación. Con todo, debido al déficit de maestros indígenas con formación profesional, el Ministerio de Educación contrata a estos estudiantes-maestros en las escuelas de educación primaria en comunidades indígenas.

Asimismo, la crítica desarrollada por los docentes y estudiantes hacia la educación privada de bajo costo e intensidad parece arrastrar a los estudiantes-maestros que acceden a ella, quienes serían considerados responsables de su débil preparación académica.

Ahora bien, se encontró un segundo elemento que participa del desprestigio que enfrenta el estudiante-maestro awajún en la actualidad lo que se analiza con base en tres periodos que reflejan diferentes expectativas y percepciones sobre el maestro awajún. Estos momentos van desde la implementación de la educación formal en las comunidades awajún de San Martín en la década de 1970 hasta la actualidad.

## **EDUCACIÓN FORMAL ENTRE LOS AWAJÚN DEL ALTO MAYO A INICIOS DE LA DÉCADA DE 1970**

Durante la década de 1950 la influencia protestante del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se extendió por el norte y centro de la Amazonía peruana a través del establecimiento de escuelas bilingües gracias a un acuerdo estatal (Aikman, 2003). La primera escuela del ILV en Perú tuvo un maestro awajún y se implementó en 1953 (Aikman, 2003). Greene (2009) afirma que los awajún valoran la educación formal porque les dio herramientas para enfrentar la explotación y engaños en el sistema de habilitación<sup>8</sup> así como para articularse, en mejores condiciones, a la economía local. Además, el sistema educativo produjo “agentes de la modernidad indígena cada vez más politizados y con conciencia interétnica” (Greene, 2009:168). Ejemplo de ello es el maestro bilingüe (hombres, no mujeres) quien emergió como una nueva clase de autoridad indígena y se constituyó como el más importante intermediario entre su grupo familiar y la sociedad dominante. Así, el maestro bilingüe se constituyó en mediador político y defensor de las identidades étnicas colectivas e interétnicas (Greene, 2009). Los misioneros lingüistas creían en el papel protagónico de los maestros locales debido a su conocimiento de la lengua indígena y su relaciones de parentesco con los niños y niñas (Aikman, 2003).

Entonces en la década de 1970, la identidad del maestro bilingüe en las comunidades awajún de San Martín refleja un amplio reconocimiento producto de su rol como mediador con la sociedad nacional gracias a su manejo del español y de la escritura así como al prestigio que significaba la adquisición de bienes manufacturados (Brown, 1984).

En consonancia con la literatura etnográfica (Brown, 1984; Greene, 2009), el especialista de la UGEL Moyobamba, Tobías Dávila, mencionó que en décadas pasadas “el docente era todo, era el jefe, el sanitario, era maestro, era de todo, todo

---

<sup>8</sup> El sistema de habilitación o enganche se caracteriza por un patrón de reclutamiento de “trabajadores” que anticipa la entrega de recursos económicos o bienes comerciales. Se basa en la subvaluación del aporte del trabajo del indígena y la sobrevaloración de los recursos y bienes entregados. Por ello conduce a un endeudamiento permanente en medio de relaciones de peonaje y servidumbre.

solucionaba los problemas”. En ello coincidió el presidente de la organización indígena, Isaías Torres, quien señaló “Yo creo que antiguamente los profesores eran los más, sabía castellano, awajún, sabía todo, era como quien asesoraba al jefe y orientaba las gestiones de la comunidad, todo era el profesor.”

Entonces, hace más de cuarenta años, el maestro awajún exhibía un elevado estatus entre las comunidades, lo cual se debía a su mayor cercanía y conocimiento sobre el mundo no awajún. Además de una función intermediaria y política, exhibía una función pedagógica. Ejemplo de ello, un criterio para seleccionar el lugar de residencia por parte de población awajún fue “la calidad de enseñanza del maestro bilingüe” (Brown, 1984). Un mayor acceso a bienes occidentales contribuyó también a su prestigio. Factores externos al maestro bilingüe posibilitaron su prestigio como es el caso de la presencia de pocos bilingües y alfabetizados entre la población awajún de San Martín (Brown, 1984).

## **TRANSFORMACIONES EN LOS ROLES Y RECONOCIMIENTO DEL DOCENTE AWAJÚN A FINES DE LA DÉCADA DE 1970**

En un segundo momento se iniciaron transformaciones en la identidad del maestro awajún de San Martín como causa de su rol de agente de cambio. Brown (1984) hace referencia al maestro awajún como un actor social y político con autonomía para orientar a las familias y comunidades. Para el año 1978, Brown (1984) contabilizó 10 maestros bilingües y aproximadamente 310 alumnos en 9 comunidades nativas de la región San Martín. Si bien el sistema de educación bilingüe en buena parte de la Amazonía indígena estuvo bajo el control del ILV, a fines de los años setenta el Ministerio de Educación tuvo un control más directo, por lo que las escuelas bilingües de San Martín fueron administradas por los Núcleos Educativos de Moyobamba y Rioja (Brown, 1984).

Para este periodo, la mayoría de los awajún estaban de acuerdo con la educación primaria para sus hijos y las relaciones entre los awajún y el sector educación eran bastante más cercanas que con otros sectores del Estado, a pesar que habrían sido motivados por la educación formal para dejar de lado “muchos de sus modos tradicionales de conocimiento (tales como los que incluyen en rituales, cantos y mitos)” (Brown, 1984: 220).

Las comunidades participaban a través de la construcción de las escuelas y las casas para los maestros así como la compra de útiles escolares. Al mismo tiempo demandaban escuelas secundarias en las comunidades. En efecto, los jóvenes awajún de San Martín se interesaron por continuar estudios superiores y técnicos pero esta oferta era inexistente a fines de los años de 1970 (Brown, 1984).

Sin embargo, hacia fines de la década de 1970 Brown (1984) identifica un proceso de mudanza en el reconocimiento de los maestros bilingües. La educación del ILV tuvo

como principal motor de cambio al maestro bilingüe (Greene, 2009; Aikman, 2003). El acceso a la educación formal produjo población awajún alfabetizada y bilingüe. Además las actividades agrícolas, impulsadas con la construcción de una carretera que unía la costa con la selva peruana, permitieron el comercio y el acceso a recursos económicos por parte de los awajún. De ese modo, las diferencias entre los maestros bilingües y los awajún se fueron diluyendo pues los maestros dejaron de tener el monopolio sobre la lengua castellana, la escritura y el acceso a bienes de consumo.

De esa manera el prestigio del maestro awajún sufrió modificaciones a fines de los años setenta, escasos años después que el ILV iniciara labores en San Martín. Entonces, la educación bilingüe del ILV, iniciada en 1972, produjo profundas transformaciones en la sociedad awajún lo que, a su vez, contribuyó a modificar la posición privilegiada del maestro bilingüe y su rol como sujeto social y político. En efecto, la educación bilingüe participó de los cambios que contribuyeron al desprestigio de su principal aliado.

## **EL ESTUDIANTE-MAESTRO AWAJÚN EN LA ACTUALIDAD**

A propósito de un tercer momento de cambio en la identidad del maestro awajún, el especialista bilingüe de la UGEL Moyobamba Tobías Dávila señaló en una entrevista: “[...] pero ahora con la influencia cultural del mundo occidental ha habido divisiones, entonces el docente sólo tiene que ver en el aula, pero los docentes no están en el aula de lunes a viernes, a veces me voy dos días a monitorear y los docentes no permanecen en sus aulas”.

Desde una perspectiva gubernamental los roles asumidos por los docentes bilingües han atravesado modificaciones y, en la actualidad, se demanda prioritariamente su función pedagógica en las escuelas. Además la presencia del sector educativo es mayor que décadas anteriores en San Martín. Ejemplo de ello es la implementación de dos programas de soporte pedagógico que permiten la evaluación del desempeño del maestro así como su entrenamiento en aula. Los “especialista bilingües” de organismos intermedios como la UGEL y la DRE, visitan, en ocasiones, algunas escuelas verificando la asistencia de los maestros así como su desempeño en las escuelas y comunidades. De igual modo, debido a los programas nacionales de soporte pedagógico, como el Programa de Educación Logros de Aprendizaje - PELA y el Soporte Pedagógico Intercultural - SPI, los docentes-acompañantes (como es el caso de tres entrevistados) conocen de primera mano la labor de los maestros y estudiantes-maestros desde una posición de mayor estatus. De ahí que, actualmente, exista una mayor regulación y control sobre el trabajo del maestro awajún que en décadas anteriores.

Adicionalmente, el presidente de la organización indígena local, Isaías, reflexionó sobre las transformaciones en la identidad del maestro awajún y atribuyó el distanciamiento entre los docentes y las familias a la falta de formación pedagógica de los estudiantes-maestros y a su débil conocimiento sobre los saberes propios del pueblo indígena. Al parecer Isaías no habría tomado en cuenta las transformaciones culturales acaecidas entre los awajún, muchas de ellas producidas por el ingreso de la educación formal. Stoll (1985 en Ames, 2010) señala que el ILV confirió una orientación evangélica, civilizatoria e individualista a la formación de los maestros, confrontándolos con los valores tradicionales de los pueblos indígenas de la Amazonía acarreando así tensiones con las comunidades.

Además, desde los años setenta el ejercicio del liderazgo político entre los awajún de San Martín se ha ido reconfigurando. Ejemplo de ello es la conformación y consolidación de líderes políticos en la figura de los “jefes de las comunidades” y “dirigentes” bastante diestros en una diversidad de negociaciones y gestiones frente al movimiento indígena, instituciones públicas, organismos no gubernamentales y agencias de cooperación en un contexto internacional favorable a la diversidad cultural y a la conservación ambiental en la Amazonía. De ahí que la figura de un intermediario, como lo fue el maestro bilingüe, no sea más necesaria. Adicionalmente, como señala Isaías, algunos jóvenes estudiantes-maestros conocen poco acerca de sus tradiciones y prácticas culturales debido a la influencia de la escuela (Brown, 1984) y no orientarían su trabajo hacia las necesidades y objetivos colectivos de su pueblo. Es decir, la educación formal tanto del ILV como del Estado, generó el debilitamiento de los conocimientos y saberes tradicionales de los awajún, lo que produce reparos en Isaías.

Ahora bien, una aspiración que poseen los docentes destacados acerca del maestro awajún que trabaja en las escuelas EIB de San Martín es que sean docentes profesionales. Sin embargo, la insuficiente voluntad estatal para profesionalizar docentes indígenas produjo el déficit de maestros profesionales lo que genera circuitos educativos desiguales entre indígenas y no indígenas, situación examinada por el docente Patricio. Patricio indicó que los no indígenas tienen docentes profesionales y los awajún tienen estudiantes-maestros. Indicó que los estudiantes-maestros son criticados por algunas familias ya que no serían capaces de “dar una enseñanza de calidad” al no poseer el “saber técnico” producto de su baja intensidad formativa.

Para los docentes Patricio y Gustavo así como para el presidente de la organización indígena, Isaías, algunas familias awajún que aspiran contar con un maestro profesional, deciden enviar a sus hijos a escuelas de caseríos donde no existe el servicio de EIB. Se evidencia, entonces, que el perfil de maestro anhelado se aleja de las condiciones sociales y educativas que atraviesan los awajún de San Martín.

Los docentes destacados y el presidente de la organización indígena local coinciden en demandar una educación formal que fortalezca la lengua y cultura awajún<sup>9</sup>, así como concuerdan en la necesidad de contar con docentes indígenas con formación pedagógica. No obstante esta expectativa se ve confrontada con la realidad del déficit de maestros awajún profesionales. Es decir, se trata de un perfil del maestro awajún, hoy por hoy, inalcanzable en San Martín. Por ello, la realidad del abandono estatal presenta una paradójica disyuntiva para algunos docentes y familias awajún, entre elegir maestros awajún que hablan la lengua indígena o maestros no awajún con formación profesional concluida.

Ahora bien, a diferencia de los demás docentes destacados entrevistados, para el presidente de la organización indígena local, Isaías, la formación pedagógica inicial es indispensable por lo que no debería contratarse a estudiantes como docentes. Isaías afirma, además, que el Estado peruano ha maquinado una educación privada básica y superior que configura un “engaño” y un “negocio” con la finalidad de mantener a los awajún en una condición desfavorable.

En suma, se observa que en un tercer momento de cambio en la identidad del maestro awajún, la figura de éste se muestra desvalorizada. Los elementos que influyen serían: la orientación del sistema educativo propuesto por el ILV, un mayor control estatal sobre el desempeño del maestro awajún en las escuelas, la pérdida de conocimientos sobre la historia y cultura del pueblo indígena por parte de algunos jóvenes maestros así como nuevas aspiraciones respecto a un docente awajún con formación profesional concluida en instituciones formales.

Ahora bien, las demandas en torno al maestro indígena llevan a interrogarse sobre las transformaciones en las aspiraciones de algunos docentes, líderes y familias indígenas quienes cuentan con mayores niveles educativos. Asimismo cabe preguntarse por cómo aborda el sistema educativo tales expectativas. La desvalorización hacia el estudiante-maestro awajún parece develar tensiones en el pacto social entre la escuela EIB y las familias así como expectativas insatisfechas por parte de los awajún respecto al sistema educativo.

En suma, se discutieron las transformaciones en la identidad del maestro awajún a partir de dos factores interrelacionados: la privatización y mercantilización de la educación superior y los cambios en los roles del maestro bilingüe y nuevas demandas hacia ellos. Ambos elementos permiten profundizar en las dinámicas que generan la deslegitimación del estudiante-maestro awajún entre los docentes awajún destacados, los

---

<sup>9</sup> La EIB como política educativa guarda relación con las propuestas de los propios docentes y dirigentes indígenas entrevistados en la medida que consideran necesario contar con docentes bilingües y que la educación formal no conduzca a la homogeneización cultural y la pérdida de la lengua. De hecho, Elmer Pérez comparó a los awajún con sus vecinos en el Bajo Mayo, los kewcha-lamistas, cuya lengua materna es el castellano. Elmer reafirmó su postura con relación a una educación intercultural y bilingüe. Asimismo, en más de una ocasión he escuchado a Isaías mencionar que “un indígena habla la lengua indígena, sino no es indígena.”

estudiantes-maestros de un instituto público y un líder indígena. Esta situación produce escollos en la EIB pues el docente indígena constituye su principal aliado.

## A MODO DE CIERRE

Para finalizar, es necesario destacar que la realidad educativa de los estudiantes-maestros awajún interpela acerca de cómo se vive la relación entre la escuela y los ciudadanos indígenas peruanos. En este sentido, es importante traer a colación las palabras de Isaías, activo líder awajún de la región San Martín.

De acuerdo con Isaías la existencia del “negocio de la educación” se debe a una estrategia tramada por el Estado peruano a fin de mantener a los awajún en condiciones de profunda desventaja. Las palabras de Isaías evidencian la problemática relación de muchos indígenas peruanos y el Estado. Como sostienen Santos y Barclay (2012, p.38) “Las percepciones negativas que los asháninka, awajún y wampis tienen de los blancos nacionales o foráneos, están, sin duda, marcadas por su experiencia histórica con aquellos, plagada de instancias de explotación, epidemias, despojo, matanzas y esclavitud”.

En particular, las relaciones entre el Estado y el pueblo awajún remiten a un suceso trágico en la historia peruana reciente. El 5 de junio del 2009 estalló el conflicto conocido como “Baguazo<sup>10</sup>”, el que, según cifras oficiales, dejó 33 personas (23 policías y 10 civiles) fallecidas, un agente de la Policía Nacional desaparecido, siete procesos judiciales y ninguna acción contra los responsables políticos, pero sí para los awajún y wampis.

Durante una de mis visitas al ISP público de Jaén, una docente experimentada, quien labora en la institución con una especial dedicación hacia los estudiantes indígenas, me propuso brindar una clase a los estudiantes-maestros. Durante la rueda de presentación de los maestros, uno de ellos pidió la palabra, se puso de pie e increpó en voz alta que el ex presidente del Perú, Alan García (2007-2011), había insultado al pueblo awajún aduciendo que eran “gente de segunda clase” y “perros”.

Este hecho me trajo a la mente el imborrable recuerdo de un grupo de unos diez niños y niñas wampis del río Santiago, cuyas edades iban desde los cinco hasta los trece años. Llevaban sus rostros cubiertos con polos y portaban palos de madera en posición vertical (Simulando las lanzas que los awajún y wampis llevaban durante el “Baguazo”). Mientras caminaban por la comunidad iban gritando: “¡5 de junio, nos han matado!”, en referencia a la fecha en la que ocurrió el enfrentamiento.

---

<sup>10</sup> El origen del conflicto se remonta al segundo gobierno de Alan García (2006-2011), periodo en el que se suscribió un paquete de decretos legislativos que afectaban a las tierras de las comunidades nativas bajo el pretexto que la aprobación de dichas medidas era una condición para implementar el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos de América.

Estos hechos revelan que el recuerdo del conflicto está presente entre los awajún y wampis, lo que alimentaría un sentimiento que el Estado se ha propuesto exterminarlos (Santos y Barclay, 2012). De ahí que la “desconfianza” de Isaías sobre la existencia de una educación superior tramada por el Estado a fin de perjudicar a su pueblo tenga fundamento.

Al mismo tiempo, Isaías lleva a pensar en variaciones en las mentalidades de los Awajún sobre la educación formal. El acceso a la educación constituyó el anhelo de amplios sectores populares y respondió al deseo de participar en condiciones más justas en la sociedad nacional. No obstante, los programas privados de educación de Jaén son definidos como “negocio”, “engaño” y “explotación”. Incluso son comparados, por un estudiante-maestro del ISP público, con el abuso sufrido por muchos pueblos indígenas amazónicos durante la época del caucho. Es probable, entonces, que la educación como un “engaño” y una “explotación” produzcan, cuando menos, frustración y una percepción de fracaso entre los maestros que acceden a ella.

La historia peruana reciente evidencia que el surgimiento del conflicto armado interno, durante las décadas de 1980 y 1990, estuvo asociado a desigualdades históricas y a la ambigua promesa de la educación, así como a su carácter autoritario. La violencia estalló en el seno del espacio educativo (Sandoval, 2004). Los años de violencia en Perú empujan la reflexión hacia la importancia de una educación que no genere falsas promesas de movilidad social y reproduzca desigualdad, lo que parece estar ocurriendo entre los estudiantes-maestros awajún producto de la desatención estatal en la regulación de la oferta educativa privada así como del abandono en la formación docente pública para maestros indígenas.

## BIBLIOGRAFÍA

AIKMAN, S. (2003) *La educación indígena en Sudamérica Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios*. Lima, IEP

\_\_\_\_\_. (2014) *Upriver The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*. Cambridge: Harvard University Press.

AMES, P. (2010) “La educación y el desarrollo rural: balance de cinco décadas de estudio” En AMES, P. y V. CABALLERO (eds.). *Perú: El problema agrario en debate*. Lima, Sepia XIII.

BALARIN, M. (2012) *El gobierno de la educación en Inglaterra y Perú: una mirada comparada desde la economía política*. Lima: GRADE.

\_\_\_\_\_. (2015) *Las múltiples formas y efectos de la participación del sector privado en la educación*. Lima: FORGE.

BALL, S. (2014) Globalización, mercantilización y privatización: tendencias internacionales en Educación y Política Educativa, en *Educación y Política Educativa*, 22 (41), 1-13.

BALL, S. y D. YOUDELL (2007) *Privatización encubierta en la educación pública*, Londres: Instituto de Educación, Universidad de Londres.

BENAVIDES, M. (2007) Lejos (aún) de la equidad: la persistencia de las desigualdades educativas en el Perú, en *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: GRADE.

BIRGIN, A. (2007) Pensar la formación de los docentes de nuestro tiempo, en TERIGI, F. (Comp.), *Diez miradas sobre la escuela primaria*. Buenos Aires: Fundación OSDE y Siglo XXI.

BROWN, M. (1984) *Una paz incierta: Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

\_\_\_\_\_. (2014) *Upriver The Turbulent Life and Times of an Amazonian People*. Cambridge: Harvard University Press.

CACERES, R.; O. CAVERO; D. GUTIERREZ (2016) *Diagnóstico descriptivo de la situación de los Pueblos Originarios y la Política de Educación Intercultural Bilingüe en el Perú*. Lima, Ministerio de Educación y DIGEIBIRA.

CORDOBA, G. (2011) Educación Superior en el Perú: Los pueblos indígenas y afrodescendientes y las políticas públicas e institucionales, en MATO, D. (coord.) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina, Políticas y Prácticas*. Caracas: IELSAC y UNESCO.

CUENCA, R. (2014) *La ley es un avance, pero hace falta una reforma real*. Recuperado de <https://redaccion.lamula.pe/2014/06/29/alan-garcia-esta-en-contra-de-todo-lo-que-no-sea-hecho-por-el-albertoniquen/>

DIAZ, H. (2015) *Formación docente en el Perú. Realidad y tendencias*. Lima: Santillana.

DUBET, F. (2005), *La escuela de las oportunidades: ¿qué es una escuela justa?* Barcelona: Gedisa.

\_\_\_\_\_. (2015) Los postulados normativos de la investigación en educación, en *Revista Espacios en Blanco*, 25, 229-249.

ESCALE (2016) *Datos estadísticos de escuelas*. Recuperado de <http://escale.minedu.gob.pe/web/inicio/padron-de-iiiee>.

FELDFEBER, M. (2006) Reforma educativa y regulación estatal. Los docentes y las paradojas de la autonomía impulsada “por decreto”. En: FELDFEBER, M. y OLIVEIRA, D.A. *Políticas educativas y trabajo docente: nuevas regulaciones, nuevos sujetos?* Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas Argentina y México.

GENTILI, P. (1998) El consenso de Washington y la crisis de la educación en América Latina, en ÁLVAREZ-URIA, R.F. (Comp.) *Neoliberalismo versus democracia*. Barcelona: La Piqueta.

GREENE, S. (2009) *Caminos y carretera, acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL PERÚ (2013) *Reglamento de Ley de Reforma Magisterial Ley N° 29944*. Recuperado de [http://www.minedu.gob.pe/files/6151\\_201305030929.pdf](http://www.minedu.gob.pe/files/6151_201305030929.pdf).

\_\_\_\_\_. (2016) *Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021*. Recuperado de <http://www.grade.org.pe/forge/descargas/PLAN%20EIB.pdf>.

MONTERO, C.; P. AMES, F. UCCELLI, y Z. CABRERA (2005) *Oferta, demanda y calidad en la formación de docentes. Los casos de Cajamarca, Cusco, Piura, San Martín y Tacna*. Lima: DINFOCAD y PROEDUCA-GTZ.

OLIART, P. (2007) *State reform and resilient powers: teachers, school culture and the neoliberal education reform in Peru* (Tesis doctoral) Universidad de Newcastle. Inglaterra.

\_\_\_\_\_. (2011) Mediocridad y corrupción: los enemigos de la educación pública, en PÁSARA L. (Ed.) *Perú ante los desafíos del siglo XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pease, H. y G. Romero (2013) *La política en el Perú del siglo XX*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

PUIGGRÓS, A. (2010) Las alternativas cambian con el tiempo. En: PUIGGRÓS, A. *De Simón Rodríguez à Paulo Freire: educación para la integración iberoamericana*. Buenos Aires: Colihue.

RIVERO, J. (2007) *Educación, docencia y clase política en el Perú*. Lima: Tarea.

SAAVEDRA, J. y P. SUÁREZ (2002) *El financiamiento de la educación pública en el Perú: el rol de las familias*. Lima: GRADE.

SANDOVAL, P. (2004) *Educación, ciudadanía y violencia en el Perú: una lectura del informe de la CVR*. Lima: TAREA e IEP.

SANTOS-GRANERO, F. y F. BARCLAY (2012) “Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana”, en *Anthropologica*, 28, (28), 21-52.

TRAPNELL, L. y V. ZAVALA (2013) *Dilemas educativos ante la diversidad: siglos XX-XXI*. Lima: Derrama Magisterial.

WEISE, C. y J. L. LAGUNA (2008) “La Educación superior en la región andina: Bolivia, Perú y Ecuador”, en *Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior* 13, (2), 425-450.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **BARRAQUEIRAS E HEROÍNAS: ESCRITOS FEMINISTAS NAS RUAS DE PORTO ALEGRE**

*Marielen Baldissera*<sup>1</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Master

### *Resumo*

As mulheres estão na cidade de modo diferente dos homens. O ambiente urbano não é um lugar de liberdade para elas como é para eles, talvez pelo consenso social de que a mulher pertence ao mundo privado e o homem ao mundo público. Apesar das dificuldades, elas encontram meios de ocupar, criar e recriar os espaços urbanos. De que maneira isso pode acontecer? Ao caminhar pelas ruas de Porto Alegre, nos deparamos com muitas mensagens voltadas às mulheres, falando sobre luta feminista, visibilidade lésbica, violência contra a mulher, empoderamento, entre outras. Elas são pintadas, pichadas, coladas, estão nas paredes de muros, prédios, postes, em um modo de fazer política que se mistura à arte urbana. Muitas delas se repetem em vários locais, são uma atividade de resistência, como a frase “Seja barraqueira, seja heroína”. Neste artigo, investigo escrituras de mulheres que utilizam o espaço urbano como suporte para passar sua mensagem. Ao desviar da norma padrão, em que o domínio do olhar e do espaço público é assumido como masculino, falo sobre a produção visual e artística de militância relacionada às questões de gênero e como isso se reflete na ocupação das ruas. Através da observação e da análise da produção das mensagens, em uma etnografia urbana, pesquiso sobre as táticas do ativismo feminista relacionadas a um fazer artístico e a ocupação da cidade por corpos femininos. A fotografia é utilizada para a captura dos dados em campo, resultando em um ensaio fotoetnográfico.

Palavras-chave: mulheres; feminismo; ativismo; arte urbana

## **“BARRAQUEIRAS” AND HEROINES: FEMINIST WRITINGS ON PORTO ALEGRES’S STREETS**

### *Abstract*

Women live in the city differently than men. The urban environment is not a place of freedom for them, perhaps by the social consensus that women belong to the private world and man to the public world. Despite difficulties, they find ways to occupy, create and recreate urban spaces. How can this happen? When walking through the streets of Porto Alegre, we face many messages directed to women, talking about feminism, lesbian visibility, violence against women,

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre – RS, Brasil.

empowerment, among others. They are painted, “pichadas”, glued, are on walls, buildings, poles, in a way of doing politics that mixes with urban art. Many of them are repeated in several places, they are a resistance activity, like the phrase “Be ‘barraqueira’, be heroine”. In this article, I investigate the writings of women who use urban space as a support to get their message across. By deviate from the standard norm in the domain of the gaze and the public space is assumed to be male, I talk about the visual and artistic production of militancy related to gender issues and how this is reflected in the occupation of the streets. Through observation and analysis of the production of messages in an urban ethnography, researching about the tactics of feminist activism related to an artistic practice and the occupation of the city by female bodies. The photograph is used to capture the field data, resulting in a photoethnographic essay.

Keywords: women; feminism; activism; urban art

## ESSA CIDADE TAMBÉM É MINHA

“Essa cidade tb é minha”, esta frase, escrita em cor-de-rosa, com o símbolo do feminino desenhado ao lado, encontra-se<sup>2</sup> no alto do viaduto da avenida Borges de Medeiros, cartão postal da cidade, localizado na rua Duque de Caxias, região central de Porto Alegre. A frase foi escrita em local estratégico, exatamente no ponto em que várias pessoas param para observar a paisagem e também para tirar fotografias. Ela não é facilmente visível, está se apagando e precisa de concentração nos detalhes para que possa ser lida. O recado é claro, essa cidade “também” é minha porque, a princípio, ela não foi pensada para as mulheres, em suas necessidades e problemas. Existe em nossa sociedade ocidental a ideia de que a mulher pertence ao mundo privado e o mundo público e o viver social pertencem ao homem (Pollock, 1988, p.67; DaMatta, 1997, p.26). Mas muitas delas não estão de acordo com este consenso e habitam o espaço público de uma maneira muito ativa. Elas ocupam a cidade e agem sobre ela visando comunicar assuntos que dizem respeito à vida das mulheres.

Neste artigo busco refletir sobre escritas de mulheres no ambiente citadino, intervenções urbanas realizadas através de diferentes meios, como lambes, pichações, *stencil*, adesivos, escritos à caneta, etc. Concordo com Dayse Porto, Luana Xavier Pinto Coelho, Maria Eugenia Trombini, Rafaela Pontes de Lima quando dizem que:

Ocupando esses espaços públicos e não constitucionais, movimentos de mulheres têm estabelecido um diálogo com milhares de pessoas que transitam por centros urbanos todos os dias. Impondo sua fala, que pode permanecer por tempo indeterminado, essas mulheres ressignificam espaço urbano, ordem social e dinâmicas de controle dos corpos com base na experiência cotidiana da vida privada e pautando demandas políticas do movimento de mulheres. (2017, p.67)

<sup>2</sup> Até junho de 2018, momento em que a fotografei, encontrava-se visível, mas essas intervenções têm por característica a efemeridade e impermanência. No momento em que escrevo este artigo, ela pode não estar mais lá.

Percebo a ação de mulheres em intervenções urbanas como micropolíticas de ocupação do espaço, através da criação e veiculação de frases de cunho feminista. Os exemplos presentes neste artigo foram coletados na cidade de Porto Alegre - RS, nos bairros Cidade Baixa e Centro Histórico.

## TEMPORALIDADES

Há muito tempo as intervenções urbanas na cidade fazem parte do meu imaginário e tema de interesse, principalmente as realizadas por mulheres. A primeira mensagem feminista que tenho lembrança de ter fotografado foi no ano de 2014, em um muro no bairro São Cristóvão, em minha cidade natal, Erechim – RS. Estava escrito “Deus é negra, pobre e mãe solteira” e, ao lado, “Motim feminista”. Também no ano de 2014 e, posteriormente em 2015, fotografei a “Marcha das Vadias<sup>3</sup>”, e nessa manifestação captei mulheres realizando o ato da pichação durante o dia, o que é muito raro. Uma delas escrevia a frase “Respeita as mina” e a outra, com *stencil*, “Pornografia é estupro filmado”. Como sou primeiramente fotógrafa, estou sempre atenta ao caminhar pela cidade ou me locomover por outros meios, coletando mentalmente os lugares onde estão minhas intervenções preferidas para depois, se possível, retornar e fotografar. Ao iniciar os estudos na área da antropologia, essa coleta e observação deixou de ser apenas de objetivo imagético e passou a ser também pesquisa e experiência etnográfica.

Em 2017, o grupo de pesquisa Navisual<sup>4</sup> (Núcleo de Antropologia Visual da UFRGS), do qual participo, iniciou um projeto de pesquisa sobre arte urbana, que resultou em uma exposição itinerante chamada “Cartas aos Narradores Urbanos” e em um catálogo da mesma. Para produzir o material, realizamos caminhadas etnográficas por diferentes locais em Porto Alegre, fotografando as manifestações artísticas (ou não) que havia pelo caminho. Nestas caminhadas, aproveitei para registrar o que já era de meu interesse pessoal: as mensagens feministas espalhadas pela cidade. Assim, coletei um pequeno número de mensagens, as que estavam coincidentemente nos percursos realizados pelo grupo. As mensagens que fotografei nessas saídas fotográficas foram: “Seja barraqueira, seja heroína” (Fig. 1), “A força da mulher sapatona”, “Você deve beleza à ninguém”,

<sup>3</sup> A Marcha das Vadias, em inglês, SlutWalk, iniciou no Canadá após uma série de abusos sexuais ocorridos na Universidade de Toronto. Posteriormente a marcha se espalhou pelo mundo e ganhou novas leituras. É uma marcha feminista, mais vinculada ao feminismo liberal, e ocorreu em Porto Alegre nos anos de 2013, 2014 e 2015.

<sup>4</sup> “O Navisual tem se consolidado como um importante espaço para a divulgação do material etnográfico produzido por pesquisadores e para a discussão do uso de técnicas audiovisuais na pesquisa antropológica. Atualmente sob a coordenação a Profª. Cornelia Eckert, visa dinamizar a utilização dos recursos audiovisuais disponíveis no Laboratório de Antropologia, documentar suas atividades, bem como estimular o desenvolvimento teórico e metodológico da antropologia visual na pesquisa.” Fonte: <https://www.ufrgs.br/ppgas/nucleos/navisual/> Acesso em julho de 2018.

“Deus é o útero”, e um *stencil* com o desenho de uma vulva. Foram poucas e ficou o desejo de me aprofundar nesta pesquisa.



**Figura 1** – Frase fotografada no bairro Cidade baixa em maio de 2017.

Uma dessas frases sempre me chamou a atenção, pois a via escrita em vários lugares que eu frequentava na cidade, a “seja barraqueira, seja heroína”. Tinha vontade de conversar com a autora da frase e, por meio de uma colega do Navisual, entrei em contato com ela. A princípio, ela concordou em ceder uma entrevista, mas posteriormente mudou de ideia, disse que tinha sido apenas uma fase em sua vida, no ano de 2015, e que agora não fazia mais sentido falar sobre isso. Realmente podemos perceber que a escrita dessa frase não continua hoje em dia, pois as que encontrei estão se apagando, sumindo com o processo do tempo que age sobre a tinta, ou foram “atropeladas”<sup>5</sup> e estão por baixo de um acúmulo de novas intervenções que surgem. Outro movimento que notei, após esse contato, foi uma resposta à frase, escrita no banheiro de um bar muito conhecido e movimentado da noite porto alegreense. Estava escrito “é fácil ser barraqueira e heroína sendo branca e privilegiada”. Acredito que essa resposta que, como fiquei sabendo, foi escrita em mais de um lugar, também tenha desmotivado a criadora da ação a dar uma entrevista. Fiquei frustrada, mas as negativas fazem parte do desenrolar de uma pesquisa. Sendo assim, saí em busca de novas mensagens e de novas interlocutoras.

## CAMINHADAS PELA CIDADE

Com o objetivo de fazer uma coleta fotográfica de mensagens de cunho feminista, realizei duas caminhadas por dois bairros na cidade de Porto Alegre em que há grande

<sup>5</sup> “Atropelo é uma das regras no mundo da pichação. Não atropelar o ‘picho’ dos outros significa não pintar por cima e isto se estende aos desenhos de grafite.” (SILVA, 2008, p. 99)

concentração de intervenções urbanas: o Centro Histórico (Fig. 2) e a Cidade Baixa (Fig. 3). Caminhei apenas por algumas ruas desses bairros e muitas mensagens ficaram de fora desse primeiro movimento. Elaborei estes trajetos com base em minhas anotações mentais de locais em que eu havia visto intervenções durante percursos do meu cotidiano. Os dois bairros escolhidos se caracterizam pelo elevado número de circulação de pessoas e facilidade de acesso, sendo a Cidade Baixa um bairro boêmio, com muito movimento de jovens durante à noite e madrugada, o que facilita a circulação dessas mensagens.

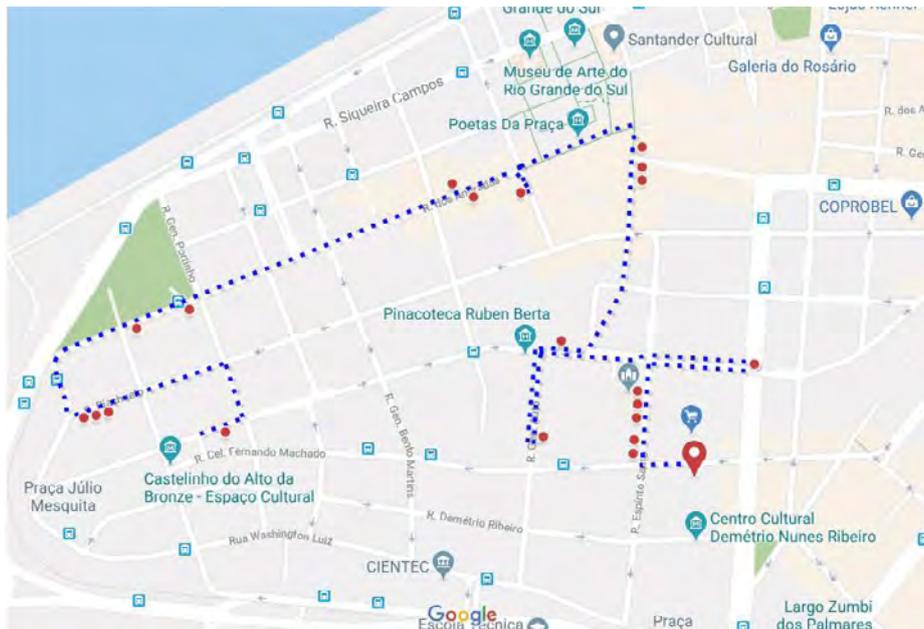


Figura 2 – Trajeto realizado no bairro Centro Histórico no dia 01 de junho de 2018.

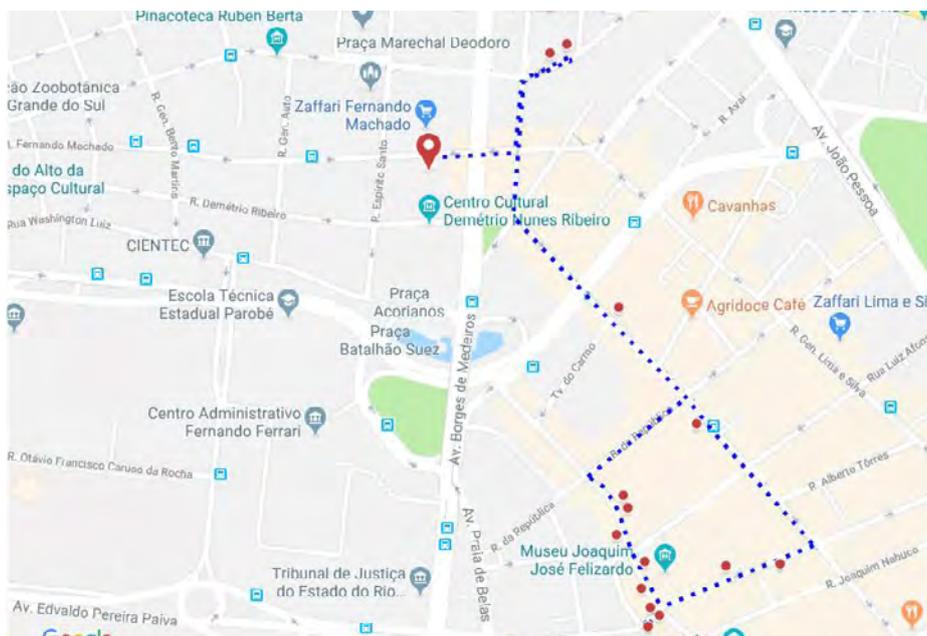


Figura 3 – Trajeto realizado no bairro Cidade Baixa no dia 31 de maio de 2018.

Nas imagens acima, demarquei os trajetos realizados com o percurso em azul, e os locais onde as mensagens foram fotografadas estão marcados com os círculos vermelhos. No trajeto do Centro Histórico fotografei as seguintes escritas (Fig. 4): “Respeita as mina”, “Aborto legal”, “Deus machista”, “Não somos do lar, somos da luta”, “Sapatão”, “Gostosa é a minha faca na tua pica”, “Estatuto nascituro vai liberar estupro”, “Vai sapatão”, “Ai minha pepeka”, “Eu não mereço ser estuprada”, “Essa cidade tb é minha”, “Sinto minha buceta pulsando”, “Destrua o patriarcado”, “Na violência contra a mulher a gente mete a colher”, “Grelo duro”, “Nenhuma a menos” e “O futuro é feminino”. No trajeto que iniciou no Centro e se concretizou na Cidade Baixa (Fig. 5), as seguintes frases apareceram: “PM espanca mulheres”, “Golpe misógino”, “A mulher que sou não é só a que tu (não) vês”, “Nenhuma a menos”, “Grelo duro”, “O futuro é feminino”, “Mate seu estuprador”, “Você é seu próprio lar”, “Desperte sua libido”, “Respeita as mina”, “Gurias”, “Chega de boy lixo”, “Seja barraqueira, seja heroína”, “Aborte”, “É preciso ter coragem para amar uma mulher selvagem”, “Corto cabelo e pinto”, “Quero um corpo que eu possa viver”, “Abaixo o patriarcado” e “Como é bom ser lésbica”. Também fotografei símbolos do feminino e desenhos de vulvas. Além destas frases, anotei algumas que vi e não pude fotografar ainda, localizadas em diversos pontos da cidade, como: “Sapatão é revolução”, “Goze como uma mulher”, “Grelo duro não recua”, “Resistência feminista”, “Pelo fim da violência contra a mulher”, “Meu ventre é livre”, “Bela recatada e do lar teu cu”, “Racha macho” e “Vivas nos queremos”. Estas frases que ainda não fotografei, anoto no celular o endereço em que elas se encontram, com a consciência de que no momento em que eu puder ir fotografá-las, elas podem não estar mais lá.

As temáticas das escritas são variadas, com mensagens direcionadas às mulheres e também direcionadas aos homens. As frases que mais se repetem são “Respeita as mina” e “Aborto legal”. Muitas delas podemos perceber que foram realizadas pela mesma pessoa, ao analisar a caligrafia e estilo. Algumas são assinadas, mas a grande maioria são totalmente anônimas, apenas com a inserção no meio seria possível localizar as autoras das frases.



**Figura 4** – Algumas intervenções fotografadas no bairro Centro Histórico.



**Figura 5** – Algumas intervenções fotografadas no bairro Cidade Baixa.

Ao realizar esses trajetos, identifico-me com meu objeto de estudos por também ser uma mulher caminhando pela cidade, observando e agindo de forma estética e militante, faço assim uma ligação com o conceito de *flâneuse*. Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2013b, p.1), localizadas nos estudos de etnografia urbana, falam sobre o *flâneur* e seu estado de viver e caminhar na cidade, segundo elas “[...] esta não é uma caminhada inocente. A cidade é estrutura e relações sociais, economia e mercado; é política, estética e poesia. A cidade é igualmente tensão, anonimato, indiferença, desprezo, agonia, crise e violência.”. O *flâneur* era uma figura masculina que caminhava pelas ruas da cidade, observando o que acontecia ao seu redor, mesclando-se na multidão que surgia com o crescimento das cidades modernas e grandes metrópoles. Isso seria algo inimaginável para as mulheres, que não podiam andar anônimas e olhar, muito pelo contrário, elas sempre foram o alvo do olhar (Pollock, 1988, p.71) O *flâneur* ficou muito ligado à figura do fotógrafo de rua, pois basta acrescentar uma câmera ao personagem original. Poderíamos assim fazer uma relação com a palavra, colocando as fotografias de rua e as artistas que perambulam pela rua como o feminino do *flâneur*, a *flâneuse*, termo que surge em meio a estudos de teóricas que fazem uma revisão da história de mulheres artistas. Mas esse jogo de palavras não é tão simples, como explica Lauren Elkin (2016): “Talvez a resposta não seja tentar fazer uma mulher caber em um conceito masculino, mas redefinir o conceito em si. [...] Em vez de vagar sem rumo, como seu oposto masculino, a flâneur fêmea tem um elemento de transgressão: ela vai para onde ela não deveria ir.”<sup>6</sup>

Essas *flâneuses* contemporâneas fazem vários movimentos de transgressão, além de ir onde não deveriam ir, intervêm onde não deveriam intervir. Para entender um pouco mais como elas interagem com o ambiente da cidade, entrei em contato com três mulheres que realizam esse tipo de atividade. Relato trechos de nossas conversas a seguir.

<sup>6</sup> Tradução da autora. Citação original: “Perhaps the answer is not to attempt to make a woman fit a masculine concept, but to redefine the concept itself. [...] Rather than wandering aimlessly, like her male counterpart, the female flâneur has an element of transgression: she goes where she’s not supposed to.”

## COLETIVO LÁPICES E LOSS

Nessas saídas fotográficas pela cidade, percebi que em vários lambes havia a identificação do “Coletivo Lápices”. Procurei o nome no *Instagram* e entrei em contato para marcar uma entrevista, acabei descobrindo que uma das meninas participantes já havia sido minha colega em uma cadeira da pós-graduação no Instituto de Artes da UFRGS. Assim, encontrei Camila e Adriana, as duas únicas mulheres do coletivo, que é formado por cinco pessoas. Camila Alexandrini tem 33 anos, é professora e doutora em letras pela PUCRS, Adriana P. K. tem 32 anos, iniciou os estudos em fotografia na Universidade de Caxias do Sul, mas decidiu não se formar por não estar de acordo com o sistema acadêmico de escrita de um trabalho de conclusão de curso. Ela trabalha com as atividades do coletivo, com música experimental e com “tudo o que foge do padrão”. As duas estão em um relacionamento há mais de dez anos. Além delas, também conversei com a grafiteira Rafaela Loss, contato realizado através de uma colega do doutorado, Thayanne Freitas, que também é grafiteira. Loss tem 21 anos, não estuda formalmente, realiza vários trabalhos produzindo arte e também trançando cabelos, como profissional autônoma.

Busco entender de que maneira se dá o processo de criação dessas mulheres a partir de um olhar, que não necessariamente faz parte de um imaginário “feminino”, mas que vem de um lugar social, político e identitário, construído a partir de convenções e vivências. Pois as imagens criadas “Não supõem apenas os aspectos perceptivos, motores e sensoriais dos indivíduos implicados na sua construção, como vinculam tais aspectos a situações e acontecimentos sociais nas quais as ações e intenções deste indivíduo de situam.” (ROCHA; ECKERT, 2013a, p.86).

Questionadas sobre como começaram a trabalhar com feminismo e com essas mensagens para mulheres, percebi que para todas é algo recente, algo que está surgindo, sendo alimentado com cada vez mais força e trazido para o campo do consciente:

Então, em todos os momentos, eu sempre lembro que eu sou artista, mas antes de ser artista eu sou mulher né. Eu vou ser sempre mulher, independente da minha escolha. E quando eu comecei a fazer essas intervenções foi caminhando com um amigo, ele fez, eu quis fazer. E eu comecei a notar assim, quando tu aprende a letra A na escola e tu nota que em todos os lugares pintaram a letra A, e tu “nossa, fizeram a letra A, fizeram a letra A”, não, sempre teve ali, mas quando tu conhece, tu começa a perceber. E eu comecei a perceber e comecei a notar, que todas as *tags* da cidade, os lambes, tudo, 99% é produzido por homem, sabe. Querendo ou não eles têm uma segurança maior pra andar na rua, pra se defender, para correr... e eu comecei.. Faço muitas acompanhada, cheguei a fazer com algumas meninas né, a gente fez um stencil “chega de boy lixo” e a gente saiu de bicicleta pra começar a marcar alguns lugares e tá, a gente foi junto. (Loss – 01/06/2018)

Aí depois do 8 de março do ano passado, eu descobri que eu precisava muito era pintar a luta da mulher. Pintar a questão da união feminina, a aceitação, contra o padrão de beleza, o padrão estético. E como pra mim eu não tenho uma raiz exata, não sou negra, não sou índia, não sou branca, eu não tenho uma definição assim, pra mim eu não encontro uma definição de raça né. Então eu comecei a gostar bastante das máscaras, porque são modificadas, e uma coisa muito livre, uma coisa que eu consigo sentar e ficar desenhando sem ter que criar todo um plano de execução. E comecei a desenhar as máscaras, são bem étnicas e agora eu tô deixando elas mais humanas e femininas. (Loss – 01/06/2018)

É que eu falei “poxa, a gente tá num coletivo eu e tu, que é mulher, feminista, e não tem nenhum lambe assim, tipo, que isso?” Assim, toda questão de sexualidade, tudo, é completamente à margem isso, né. Ser mulher, ainda se é silenciada e tudo. Que que é isso? Daí a Camila fez o da mulher selvagem e eu “tá, mas é só um, tem que ter mais.” Dois, três agora... É recente ainda né. Dois homens, duas mulheres, tem que ter uma voz. Acho que isso foi meio que uma coisa mais em câmera lenta, por que quando eu tô na rua colando, depois você se esquece que ninguém vai saber que quem colou aquilo foi uma mulher, mesmo que não esteja escrito nada. (Adriana – 07/07/2018)

As duas mensagens citadas nas falas anteriores foram fotografadas em minha saída pela Cidade Baixa, o lambe “É preciso ter coragem para amar uma mulher selvagem”, do Coletivo Lápices, que é uma frase de Morena Cardoso<sup>7</sup>, e o *stencil* “Chega de boy lixo”, cujo Loss participou da produção. Também é interessante quando Adriana diz que as outras pessoas não vão saber se quem colou o lambe foi um homem ou uma mulher, então é importante demarcar essa questão de gênero na frase que é escrita. Camila reforça este argumento quando comenta que:

O lambe que a gente considera feminista, eu quero que ele seja identificado como tal. O lugar da mulher eu faço questão de marcar. Qualquer lambe que fale da questão da mulher, ou que dialogue com a questão feminista, pra mim é importante que ele seja entendido dessa maneira. (Camila – 07/07/2018)

Adriana: Eu acho muito bonito, voltando a questão da Camila, de individualmente não querer ser colocada dentro de um rótulo, mas socialmente ok. Até fiquei pensando, isso é muito interessante, é mais abrangente, é contra tudo, contra todas as caixas e querendo todas as caixas, e novas caixas. Mas os lambes, da questão da mulher lésbica, acho que foi o do buço na buça.

---

<sup>7</sup> “Morena Cardoso é antes de tudo uma peregrina, que iniciou a busca de si mesma a partir do espelho fornecido por povos de diversas etnias culturais ao redor do mundo. [...] Em mais de uma década de jornada pelos saberes tradicionais, lugares sagrados e povos originários, Morena pôde testemunhar diferentes formas de vida, mitos, crenças, sistemas simbólicos, costumes e rituais; diferentes formas de se relacionar com o universo psíquico e com a natureza- tudo isso se tornou o que hoje é a DanzaMedicina. Como Filha da Terra e mãe do pequeno Bento, Morena vive hoje como guardiã de uma terra sagrada e selvagem no Sul do Brasil- Ainda peregrina, facilita workshops da DanzaMedicina ao redor do mundo, trazendo em sua bagagem cantos antigos, artefatos sagrados, danças, tambores, maracas, medicações da floresta. Levando consigo contos, histórias, mistérios, memórias e saberes. Semeando por onde passa, a reverência à Deusa, ao feminino, à irmandade, à família, à Natureza e à essência selvagem que habita em cada e toda mulher.” Fonte: <http://www.danzamedicina.net/morenacardoso/> Acesso em julho de 2018.

Camila: E é fundamental que ele seja lésbico, seja escrachado, que ele levante uma bandeira. Eu acho que a função, se existir uma função do lambe é essa né, é a de protesto, e esse protesto tem que sair de algum lugar. (Adriana e Camila – 07/07/2018)

No trecho acima elas comentavam sobre um lambe recente em que está escrito “Buço na Buça”. O fato de reconhecer ou pelo menos imaginar quem escreveu e colou o lambe, se é homem ou mulher, também se dá a partir da escolha das palavras:

Adriana: Daí tu vê que os caras tão escrevendo esperma, esperma, esperma, caralho. Aí e buça, buceta, qual o problema? Vamos colocar isso, tem que colocar.

Marielen: E pra mim, não sei se é só pra mim, mas dá pra perceber que foi uma mulher que escreveu.

Adriana: É, dá. Um cara não sei se ia fazer um lambe e colar isso.

Camila: E é um lambe que incomoda.

Adriana: Perturba, porque eu aposto que se tivesse a palavra caralho ou pau, qualquer coisa... ou porra, seria bem diferente.

Camila: É que esse a gente colou bastante no Bom Fim e eu trabalho ali perto, então eu passo direto, e foram vários já arrancados. Então é um lambe que incomoda. (Adriana e Camila – 07/07/2018)

Apesar dos modos de produção das entrevistadas serem bastante diferentes, como veremos adiante, seus discursos convergem em vários momentos, principalmente na questão política e na demarcação de seu lugar de fala como mulheres. A própria arte já é política em si, como diz Jacques Rancière (2012, p.63). Elas são artistas e ativistas que saem à rua para observar e criar, desafiando, desse modo, o que é esperado delas. Lembrando que, como fala Veena Das (2011, p.16), “[...] ser vulnerável não é o mesmo que ser vítima.”. A partir da arte, elas podem criar tensões e oposições, como tática ou estratégia política, que vão contra o afastamento de um lugar que a princípio não lhes pertenceria. Segundo Georg Simmel, (1983, p.127):

Nossa oposição nos faz sentir que não somos completamente vítimas das circunstâncias. Permite-nos colocar nossa força à prova conscientemente e só dessa maneira dá vitalidade e reciprocidade às condições das quais, sem esse corretivo, nos afastaríamos a todo custo.

Estas mulheres tem consciência de seu estado de vulnerabilidade em algumas situações, e do uso da arte como uma luta contra o que lhes incomoda. Elas chegam a questionar até mesmo o estatuto da arte, na defesa de que todas as pessoas tenham acesso à suas criações. E isso só pode ser atingido com o trabalho diretamente na

rua. Então, sua relação com a rua parte de uma ideia de contestação e viabilização da criação sensível para todas e todos. Acessibilidade e luta são palavras que surgem em seus discursos:

E o meu trabalho vai ser sempre seguir isso, sabe. Eu conseguir me manifestar nas ruas é a minha maneira, quando as pessoas me perguntam o porquê do pixo, porque do lambe, é a maneira de nós dizermos pra cidade que a gente tá vivo né. Não, eu tô aqui e eu quero lutar contra isso, lutar contra o feminicídio, lutar contra o extermínio da juventude negra, pobre, periférica, sabe. Essa é a luta. O meu trabalho reflete isso e eu quero que continue sempre refletindo. (Loss – 01/06/2018)

E pra mim o que a arte é, é ela tá acessível e ela ser representativa. Esses são os significados da arte, acessibilidade e representatividade. Todos, crianças, velho, adulto, poder ter acesso, ela não tá trancada numa galeria, num museu, é ela tá na rua. Isso que é pra mim a arte. Quando eu confecciono os lambes é poder colar, e daqui alguns dias alguém começar a me marcar no *Instagram*, “olha Rafa, fulana postou e postou um texto”. Eu encontrei muito isso quando eu fiz lambes com mensagens assim direcionadas a boys né, tipo “não se abuse macho tosco”, “se ela disse não é não”. Fazia vários lambes com desenho e via meninas tirando foto do lado, sabe, com tipo, “essa é mensagem, com licença”. (Loss – 01/06/2018)

Adriana: A minha relação pessoal com a rua é que na rua é tudo que tá à margem né. Por que a pessoa pixa lá? Porque ela não é vista, e é vista, uma coisa também de querer romper, é o lance da margem mesmo que me chama atenção, muita atenção. Olha lá aquele pixo, o cara teve que escalar, subiu, fez o pixo, por que ele fez isso, sabe? Então, eu não sou pixadora né, mas a relação com a rua é isso, é tudo que tá a margem, que não tá dentro do museu. A rua é de todo mundo né. Um lugar que é ao mesmo tempo margem e um lugar que...

Camila: Que recebe.

Adriana: E também fala, e muito. Então a minha relação com a rua é o que está à margem do espetáculo. (Adriana e Camila – 07/07/2018)

Camila: E até nesse dia aconteceu uma coisa muito engraçada que o Alexandre sempre conta, que parou uma pessoa e perguntou “mas vocês são contra ou a favor da violência?” e a gente disse “a gente é contra a violência”, e aí ela saiu, ela tava meio contrariada com a colagem dos lambes. E depois passou um morador de rua e perguntou a mesma coisa, e aí a gente disse “a gente é contra a violência” e ele disse “ah mas daí vocês não entendem de nada”. Então, eu gosto da ideia dessa violência, o que é violência na perspectiva de quem é? E aí às vezes eu vejo a rua com essa cara assim, sabe, acho que tem coisas que só podem ser ditas na rua, e acho que só a rua também conseguiria ouvir essas coisas. Então a rua pra mim é mais combate. (Camila – 07/07/2018)

O fato de essas mulheres produzirem mensagens para outras mulheres na cidade implica em uma intencionalidade, em uma produção de discurso e domínio do mesmo. Há a presença física, corporal, e a produção de projetos na cidade enquanto narrativas de si e das outras. Para fazer seu trabalho acontecer elas utilizam “táticas”, que estão relacionadas

com o que fala Michel de Certeau (1998, p.100): “A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha.” As mulheres precisam criar meios de sobrevivência no ambiente urbano, abrir espaço para a possibilidade de execução de seu trabalho, levando em conta algumas dificuldades relacionadas diretamente com seu gênero feminino. Como fala Strathern (2009, p.101), “Se as mulheres constroem a subjetividade por elas mesmas, então o fazem estritamente dentro das restrições socioculturais de sua própria sociedade.”. Loss, Adriana e Camila contam um pouco do seu processo de trabalho, principalmente na hora de colocá-lo na rua, e as táticas que utilizam jogando com as restrições existentes:

E as intervenções do lambe, das *tags*, do grafite, eu me garanto muito sozinha. Eu acho que quando tu vai sozinha tu acaba conhecendo um outro universo da noite né. Porque essas coisas são feitas de noite em Porto Alegre. Então quando tu te disponibiliza a sair de noite, e não mais naquele horário comercial que tá cheio e pessoas né, tu procura o horário entre 01:30 e 04:30 da madrugada né, que é um horário de periculosidade grande m Porto Alegre. Então é aquela coisa, são coisas básicas. Eu tenho que escolher a roupa pra mim sair, eu tenho que tentar parecer o mais homem possível né. Que eu sei que o fato de eu parecer um homem já vai me poupar de muitas coisas, de assédio, de tiração, de várias coisas. E é uma coisa que eu não gostaria de fazer né, entre tu só seguir com a roupa assim não, tu vai ter que ir lá e botar uma calça de abrigo, um moletom, mais um chapéu, mais um capuz. (Loss – 01/06/2018)

Aquela coisa de tu dizer “não, eu tenho certeza que eu coloquei lambes de força para as meninas”, sabe, como superar esse boy lixo, como se livrar dele. Eu coleí em pontos que eu sei que as meninas vão. Ao redor do MMs, na Cidade Baixa, na saída dos bares. Eu não coloquei em lugares aleatórios. Teve uma vez que eu quis deixar bem claro pra um boy lixo que sabe, não ia mais se repetir a escrotidão dele, que eu ia lutar sempre contra e ia expor ele. Por que agressor a gente tem que expor. E eu sabia o trajeto que ele fazia até o trabalho. E eu coleí em todo o trajeto que ele fez pro trabalho, e é isso, se a gente precisa, sei lá, se manifestar e lutar, que isso seja de uma maneira artística. A minha maneira artística é dizer que eu tô viva, e qual é a minha luta, é produzir meus desenhos, os lambes, os adesivos, os grafites. E é isso. (Loss – 01/06/2018)

De dia, a gente só cola de dia. A gente colou de noite dessa vez por que a gente se estendeu, mas a ideia é pra ser de dia. É porque tem, não sei Adri se tu concorda, mas enfim, somos cinco pessoas com perfis muito diferentes. E a ideia inicial de colar de dia, eram duas assim, uma era desconstruir um pouco a negatividade do trabalho na rua, porque aí faz de dias, as pessoas veem, algumas intervêm, algumas dizem “não cola aí”, algumas mandam a merda, algumas perguntam o que é... (Camila – 07/07/2018)

Existe uma diferença clara entre fazer intervenções de dia, sem se preocupar muito com a reação das outras pessoas e com sua própria vestimenta e, à noite, necessitando cuidados maiores e tendo um contato diferenciado com a rua. Camila está consciente de que essa sua maior liberdade e despreocupação se relacionam com o lugar de privilégio que ela ocupa, e relata isso ao contar sobre uma abordagem policial que sofreu:

Camila: A gente tava colando ali na Usina do Gasômetro, e especificamente eu tava colando. Porque geralmente quando querem intervir, vão pra quem tá segurando a bruxa. E aí o policial parou e perguntou o que a gente tava fazendo. E na hora eu me assustei, mas minha resposta foi tão... calma, que eu respondi que eu era professora, que isso era resultado de um trabalho, que a gente tava expondo esses lambes na rua, e perguntei até o que ele achava, eu acho que falei isso. A recepção dele foi outra. Mas a gente tem consciência de que isso acontece porque a gente é branca, de classe média, porque eu sou professora, enfim... Ele chegou em mim de uma forma.

Adriana: Se a Camila não correspondesse a esses pré-requisitos a abordagem seria outra. (Camila e Adriana – 07/07/2018)

Percebemos que esse corpo feminino que ocupa a cidade pode provir de diferentes lugares, que produzem diferentes corpos, lidos de maneiras diversas. Como está escrito nas paredes dos banheiros, não são todas que podem ser barraqueiras. Esses recortes de raça e classe não são facilmente observados apenas através da leitura das mensagens, é necessário um maior conhecimento das mulheres que estão por trás desse movimento. Um maior engajamento em conhecer quem são estas mulheres ocorrerá no decorrer da pesquisa, em que esses corpos que ocupam a cidade poderão ser reconhecidos a partir de seu lugar de fala.

## GRITOS E SUSSURROS

Ao mesmo tempo em que essas mensagens fotografadas estão pautadas em sua similitude de direcionamento e proveniência, há muito que falar sobre seus marcadores da diferença. Diferenças de corpos, de lugares, de táticas, de estilos e, por que não, também de estética. Ao analisar as fotografias produzidas, podemos perceber gritos e sussurros, como diz Ricardo Campos (2017, p.230), em que o volume e destaque visual seria um grito, através do tamanho e posicionamento na paisagem urbana, e as mensagens pequenas, como detalhes, seriam uma espécie de sussurro, que só se consegue ver através de um olhar próximo e atento. Em minhas caminhadas exercitei muito esse olhar atento, e achei muitos sussurros pela cidade, como a mensagem que abre a escrita deste artigo “Essa cidade também é minha”, que precisa ser olhada com atenção para poder ser lida. Mas, mesmo que seja pequena e discreta, acredito que ela continue “[...] expressando um grito coletivo de liberdade e tática de resistência através de paredes e muros.” (Porto; Coelho; Trombini; Lima, 2017, p.67). O seu tamanho diminuto não subtrai sua força e sua potência.

O que mostrei neste artigo foi apenas uma parcela de um todo, é um trabalho que não pretende chegar a conclusões, pois compõe o início de minha pesquisa de doutorado. Também é algo que, de certa maneira, nunca se concluirá, pois a cidade está em constante transformação, muitas intervenções já não existem mais, e muitas

outras surgem a cada dia que passa. Seria impossível fazer a proposição de registrar todas as mensagens da cidade em fotografias. Seguirei caminhando atentamente pelas ruas, percebendo quais frases podem ser consideradas feministas, quais falam para mulheres, quais falam de mulheres e, se possível, encontrar suas autoras para saber o que elas tem a dizer sobre essas intervenções urbanas. Procuo compreender de onde vêm esses gritos, em quais gargantas estão entalados e quais ouvidos buscam atingir, pois, como diz Camila, “[...] se existir uma função do lambe é essa né, é a de protesto, e esse protesto tem que sair de algum lugar.”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPOS, Ricardo. As vozes e os sussurros das paredes de Porto Alegre. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 18, n. 44, p. 229-235, jan/jul, 2017.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. *Cadernos Pagu*, 37. Julho-dezembro de 2011. Pp 9 -41
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Vol 1. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- ELKIN, Laura. 2016 “*A tribute to female flâneurs: the women who reclaimed our city streets*” Disponível em: [https://www.theguardian.com/cities/2016/jul/29/female-flaneur-women-reclaim-streets?CMP=fb\\_a-cities\\_b-gdncities](https://www.theguardian.com/cities/2016/jul/29/female-flaneur-women-reclaim-streets?CMP=fb_a-cities_b-gdncities) Acesso em Agosto de 2016.
- POLLOCK, Griselda. *Vision & difference. Femininity, Feminism and the Histories of Art*. London: Routledge, 1988.
- PORTO, Dayse; COELHO, Luana Xavier Pinto; TROMBINI, Maria Eugenia; LIMA, Rafaela Pontes de. Do lar às ruas: pixo, política e mulheres. In: *Direito à Cidade: uma visão por gênero* - São Paulo: IBDU, 2017.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornelia. *Etnografia da Duração: antropologias das memórias coletivas nas coleções etnográficas*. Porto Alegre: Marcavíual, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre, RS: UFRGS Editora, 2013b.
- SILVA, Vívian. *As escritoras de grafite de Porto Alegre: um estudo sobre as possibilidades de formação de identidade através dessa arte*. Dissertação de mestrado, UFPEL. Pelotas, 2008.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Org; FILHO, Evaristo de Moraes. São Paulo: Ática, 1983.
- STRATHERN, Marilyn. *Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia*. *Mediações*, Londrina, vol 14, n.2, Julho – dezembro 2009. Pp 83-104

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **IMPACTOS DA TRANSPOSIÇÃO DO RIO SÃO FRANCISCO SOBRE O MODO DE VIDA E A ALIMENTAÇÃO DE AGRICULTORES RIBEIRINHOS NO MUNICÍPIO DE SÃO JOSÉ DE PIRANHAS (PB)**

*Marilda Checcucci Gonçalves da Silva*

Universidade Regional de Blumenau (FURB)

### *Resumo*

Impactos da Transposição do Rio São Francisco sobre o modo de vida e a alimentação de agricultores ribeirinhos no município de São José das Piranhas (PB)

O artigo descreve e analisa os impactos gerados pelo projeto de integração do rio São Francisco com as bacias hidrográficas do nordeste setentrional sobre as populações de agricultores familiares do município de São José das Piranhas (PB), descrevendo em especial a maneira como isto irá se refletir sobre o modo de vida e a alimentação dos agricultores ribeirinhos “desterrados” e realocados em projetos de “Vilas Produtivas”, a partir de pesquisa etnográfica que vem sendo realizada junto a estes agricultores. Esses impactos têm levado à destruição de todo um conjunto de saberes ligado ao modo de vida e ao patrimônio alimentar desenvolvido por esses agricultores, na relação estabelecida com o território, que incluía a produção para a subsistência e o comércio dos excedentes, milho e feijão, tendo garantida a sua segurança alimentar, na atual situação em que foram inseridos, o sistema de Vilas Produtivas, eles estão impedidos de plantar até mesmo para o auto-consumo, pois não dispõem de condições para tal, faltando-lhes além de terra adequada para isso, a própria água, ainda que em suas falas expressem esse desejo, pois segundo eles foi o que sempre souberam fazer. O estudo revela por parte dos gestores e executores do projeto o total descaso pelo contexto sócio-cultural e econômico da população, gerando situações de conflitos e contradições.

Palavras-chave: Impactos; rio São Francisco; modo de vida; alimentação

### *Abstract*

This article describes and analyzes the impacts generated by the integration project of the São Francisco river with the watershed of the northern region on the populations of family farmers in the municipality of São José das Piranhas (PB), describing in particular how in which this will be reflected on the way of life and the feeding of the riverside family farmers “exiled” and reallocated in projects of “Productive Villages”, from ethnographic research that has been carried out with these family farmers. These impacts have led to the destruction of a whole set of knowledge linked to the way of life and the food patrimony developed by these family farmers, in the relationship established with the territory, which included production for the subsistence and trade of surpluses, corn and beans, having guaranteed their food security, in the current situation in which they were inserted, the system of productive villages, they are prevented from planting even for self-consumption, because they do not have the conditions for this, lacking

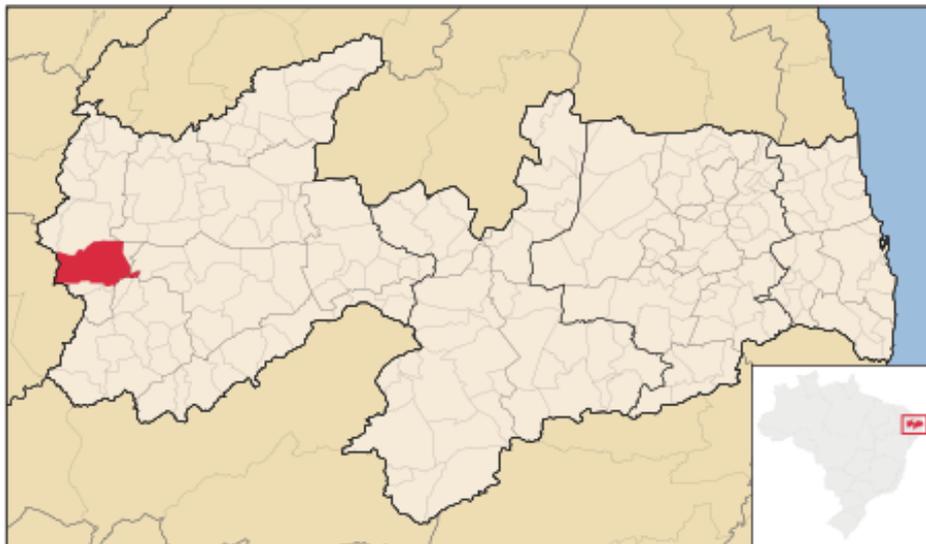
them besides land suitable for this, the water itself, although they express this desire, because according to them it was what they always knew how to do. This study reveals the total disregard of managers for the socio-cultural and economic context about the local population, generating situations of conflicts and contradictions.

Keywords: Impacts; São Francisco River; lifestyle; food

## INTRODUÇÃO

O propósito desse artigo é apresentar uma sistematização inicial de pesquisa que vem sendo realizada sobre o impacto gerado pelo projeto de integração do rio São Francisco com as bacias hidrográficas do nordeste setentrional sobre o modo de vida e a alimentação de agricultores familiares do município de São José de Piranhas (PB).

O município de São José de Piranhas está localizado no extremo oeste do estado da Paraíba, no semiárido nordestino. A principal característica da região é a presença de um clima quente e seco com temperaturas médias de 23º a 37ºC. Secas prolongadas acarretam transtornos e danos a toda a região.



**Figura 1** – Município de São José de Piranhas, no extremo Oeste do estado da Paraíba.  
Fonte: Google Maps (2018).

O município de São José de Piranhas será um dos mais afetados com a execução do Projeto de Integração do Rio São Francisco (PISF), pois seu território servirá de bacia receptora das águas, concentrando o maior número de propriedades e famílias atingidas, tendo sido afetadas um total de 1.889 propriedades rurais num total de 845 famílias. (GONÇALVES, 2014, p. 118)

A sistematização foi realizada com base em dados coletados em fontes bibliográficas, documentos e uma ida a campo juntamente com a equipe do projeto “Arenas e arranjos

políticos Escalares” que reúne professores e alunos ligados a três instituições de ensino: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Estadual da Paraíba (UECP) e Universidade Regional de Blumenau (FURB).

A ida a campo se constituiu numa viagem à sede do município de São José de Piranhas, tendo sido realizada uma reunião com os agricultores na Vila Produtiva Rural de Cacaré em São José dos Pinhais no dia 14/12/2017 na parte da manhã. À tarde tivemos uma reunião com representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São José das Piranhas, na sede do sindicato.

Conversamos com o presidente do sindicato, o Sr. Damião Gomes e a tesoureira, a Sra. Gerlândia Morais que acompanharam todo o processo a partir da solicitação dos próprios agricultores desterrados, que somente tomaram conhecimento sobre o que estavam vivendo, no momento em que começaram os preparativos para serem instalados os canteiros de obra em suas terras, ocasião em que ficaram sabendo que iriam precisar sair dali. Além de expor o ponto de vista do sindicato sobre a problemática vivida pelos agricultores, eles nos colocaram à disposição um arquivo organizado pelo sindicato contendo inúmeros documentos, fotografias e vídeos sobre o processo vivido pelo grupo.

Tivemos também acesso na sede da associação a um Museu organizado com os pertences dos “desterrados” que migraram para a área urbana, uma das opções dos agricultores. Segundo informou Gerlândia eles tiveram “vergonha” de levar consigo, por considerarem objetos ultrapassados, de “caipiras”<sup>1</sup>, que iriam expô-los ao ridículo no novo contexto.

Tomando como base a fotografia de alguns desses objetos, registrados pela autora, conforme se pode verificar nas figuras a seguir, pode-se constatar que eram objetos que faziam parte da vida cotidiana dos agricultores, visto tratar-se de um pilão de moer grãos, utilizado provavelmente para fazer a farinha do milho que costumam plantar, uma máquina de fiar o algodão, já que este fazia parte do seu sistema agrícola. Além destes utensílios, fazia parte desses “pertences” um pequeno rádio, telefones antigos, um ferro a brasa de passar roupa, uma máquina de costura possivelmente utilizada pelas mulheres para costurar a roupa da família, uma talha de barro para guardar a água e um nicho ou oratório que atesta a religiosidade do grupo. A preocupação ou “vergonha” que sentem em levar e em expor esses objetos ao olhar das pessoas da cidade, onde passarão a residir, evidencia uma preocupação quanto a serem classificados ou vistos como “caipiras”, ou seja, associados a uma maneira específica de ser, ao que foram até então, “da roça”, mas que agora desejam esconder, pois seria uma maneira negativa de serem avaliados uma vez

---

<sup>1</sup> Caipira é um termo de origem tupi que designa, desde os tempos coloniais brasileiros, os moradores da roça. Roça aqui podendo significar o próprio ambiente rural em oposição ao ambiente urbano. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Caipira>. Acesso em 18/07/2018.

estando na cidade. O que leva a crer a partir de suas falas, é que temem ser vistos através do estigma do “caipira” que é de uma pessoa “atrasada”, que não está em dia com o que é consumido na cidade, manifestando a necessidade de serem aceitos, o que parecem acreditar, não seriam nessa condição. Neste caso é através do olhar estigmatizado do outro que veem a si mesmos.



**Figura 2** – Pilão

Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).



**Figura 5** – Instrumento de fiar

Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).



**Figura 3** – Rádio antigo, telefones antigos, ferros de passar roupa à carvão e máquina de costura.

Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).



**Figura 6** – Oratório

Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).



**Figura 7** – Talha de barro para guardar a água

Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

Um primeiro aspecto que tomamos conhecimento através dos relatos dos agricultores foi o fato de somente terem sido avisados que seriam retirados de suas terras quando os técnicos entraram na propriedade das pessoas para fazer medições sem pedir licença. Quando questionados pelos agricultores sobre o que estavam fazendo ali, informaram de forma rude que a transposição passaria pela propriedade deles e que eles não iriam poder mais morar ali, sem dar detalhes.

Com medo, os moradores procuraram o Sindicato dos Trabalhadores Rurais para pedir ajuda, que também não estavam informados sobre o que estava acontecendo. Procuraram nos hotéis da cidade a presença desses técnicos. Quando encontrados, questionaram o que estava acontecendo. Aí foram informados sobre o planejamento da obra e apresentados os primeiros mapas de esboço. Ficaram sabendo que iriam ser construídas duas barragens no Município. A partir de então o Sindicato dos Trabalhadores Rurais passam a acompanhar e defender os interesses dos moradores afetados.

As Vilas Produtivas Rurais que estivemos visitando, eram em número de três, fazendo parte do projeto de reassentamento dos agricultores, sendo composto por um lote de terra residencial, um agrícola e uma área de conservação ambiental (GONÇALVES, 2014, p. 120). Os lotes agrícolas deveriam compor uma área irrigada. Isso ainda não ocorria o que impedia os agricultores de plantarem e o abastecimento de água se fazia através de carros- pipas.

Na parte da manhã estivemos reunidos com os agricultores na sede da associação de moradores da Vila Produtiva Rural de Cacaré, em São José dos Pinhais, que incluiu a participação de agricultores de outras Vilas do município. O tom que marcou a fala dos agricultores foi o desejo de voltarem a plantar, pois afirmavam que era o que sabiam fazer, embora estivessem impossibilitados pela falta de acesso à água. Somente a Dona Antônia, uma das moradoras de uma das Vilas Rurais, por ter acesso a uma fonte de água própria no seu terreno, conseguiu fazer aquilo que afirmava gostar muito: plantar. Em visita à sua casa, ela nos mostrou com muito entusiasmo e orgulho, uma horta na frente de sua casa onde plantou legumes, verduras, hortaliças, temperos e chás, e no fundo do terreno estavam sendo plantadas árvores frutíferas. Nele também criava patos e aves, que alimentava com milho colhido na sua propriedade.



**Figura 8** – Dona Antônia  
Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).



**Figura 9** – Fogão de lenha utilizado por Dona Antônia  
Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).



**Figura 10** – Parte do quintal da casa de Dona Antônia  
Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

As famílias reassentadas estão impedidas de desenvolver suas práticas agrícolas nas áreas de implantação do projeto desde o ano de 2007. Atualmente as principais fontes de rendas dessas famílias são as aposentadorias e os programas de Transferência Temporária (PTT) criado em 2009 pelo Ministério da Integração Nacional voltado para a assistência das famílias que não haviam recebido ainda suas indenizações e as que seriam reassentadas (GONÇALVES, 2014, p. 127).

A agricultura associada à criação de animais formava a base econômica das famílias residentes na área afetada com o PISF, chegando a ser a principal fonte de renda de 91,4% das famílias (GONÇALVES, 2014, p. 93). Essas famílias praticavam a agricultura de subsistência cultivando principalmente milho, feijão, fava e arroz. Na criação de animais destacava-se o gado bovino, suínos e caprinos. Cultivavam legumes e hortaliças. Melancia, pepino, jerimum, alface, faziam parte da alimentação dos agricultores. Tradicionalmente a agricultura era feita a partir do sistema de “brocagem” da terra, que consiste no costume conhecido também por “coivara” em outras regiões, como agricultores do sul do Brasil. Trata-se do processo de queimar a vegetação existente sobre a terra a ser cultivada, desmatando e aproveitando a lenha que fica que é transformada em carvão, além de utilizar as cinzas como uma forma de adubação.

No Brasil, temos assistido a inúmeros casos onde em nome do desenvolvimento, grandes empreendimentos estruturais são impostos às regiões de implantação, com a justificativa da promoção do desenvolvimento, porém de modo contraditório sem consideração com as especificidades das populações, que ficam à mercê dos interesses tanto da esfera governamental como empresas executoras das obras. São inúmeros os exemplos que evidenciam a desconsideração nos projetos dos aspectos socioculturais que ligam estas populações ao seu território, bem como as conseqüências que promovem sobre o seu modo de vida, desestruturando as famílias e comunidades locais

Nesse caso quase sempre os afetados são “populações tradicionais” (MANUELA CARNEIRO DA CUNHA com MARIO DE ALMEIDA, 2009) cuja característica principal é o fato de manterem uma relação de longa duração com o seu território e baixo impacto ambiental, como é o caso do grupo estudado.

O território estará sendo entendido aqui não apenas como “o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas” mas como o território “usado, não o território em si” (SANTOS, 2007, p. 14). Ele se constrói através de um valor simbólico, calcado na ideia de pertencimento. “O laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e ainda precede o espaço econômico” (SANTOS, 2007, p. 50-51). Aderval Costa Filho (2008, p. 88) lembra em sua tese de doutorado que o debate sobre os *processos de territorialização* envolve normalmente contextos em que houve expropriação de terras e corresponde a uma certa ambivalência teórico-conceitual – territorialização/desterritorialização, ligada a princípio, a uma

dimensão espacial concreta – o território – mas também ao conjunto das relações sociais e das representações sobre o espaço em que se dão essas relações. Sob esse aspecto os processos de territorialização incluem não apenas a dimensão material, mas também a dimensão simbólica e política, compreendendo estas últimas as relações internas ao grupo e as relações deste com as demais categorias identitárias regionais, incluindo o estado e os agentes econômicos, em escala local, regional e nacional. Para Oliveira (1998, p. 47-77), a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica quatro fatores básicos, a saber: a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a construção de mecanismos políticos estabelecidos; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e, por fim, a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

O antropólogo Paul Little (2002, p. 3) define a territorialidade, ou seja, o sentimento de pertencimento que nos liga a um lugar e faz com que o pensemos como nosso como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou “*homeland*”. A palavra inglesa “*homeland*” tende a ser traduzida como “pátria” em português. Mas o significado mais comum de pátria faz referência a um Estado-nação, o que desvia o termo “*homeland*” de seus outros significados possíveis referentes às territorialidades de distintos grupos sociais dentro de um Estado-nação. Estamos utilizando o termo num sentido próximo a esse tendo em vista a relação que uma população tradicional desenvolve na produção da sua existência, através da relação que estabelece com o seu território, relação essa mediada pela ação de um *topos*, um *ethos* e um *habitus* (BOURDIEU, 1989, p. 61)

O Projeto de Integração do Rio São Francisco com as Bacias Hidrográficas do Nordeste setentrional (PISF) configura-se como mais um desses mega projetos. Surgiu com a promessa de solucionar problemas, entretanto, cometeu o mesmo erro que outros ao desconsiderar as especificidades da população local, que foram retiradas de suas terras sem ao menos serem avisados e tiveram seu modo de vida e alimentação completamente alterado.

Os agricultores pesquisados desenvolveram um sistema agrícola, a partir da sua relação com o território, cuja transformação dos produtos derivados por parte das mulheres resultaram em um sistema alimentar, através da transformação do alimento (natureza) em comida (cultura) que garantia a segurança alimentar do grupo e produzia um excedente que era comercializado (SILVA, 2014).

O processo de trabalho dá-se pela articulação de forças produtivas com relações sociais de produção. A noção de forças produtivas, tal como utilizada pela sociologia, significa o conjunto de fatores de produção: recursos disponíveis, homens e instrumentos de trabalho. Contudo, nem os recursos nem os instrumentos e os homens existem socialmente sem a cultura. É o saber que permite usá-los e é a cultura que lhes dá significado, inclusive para mais além da materialidade ou da instrumentalidade prática do trabalho. Ainda que a noção de relações de produção, seja vinculada à ideia de classes

sociais, pode-se dar a ela um outro sentido voltado para as relações que se estabelecem no interior do grupo social específico que realiza a produção, sendo no caso do trabalho camponês, a unidade familiar. A partir de uma concepção marxista de trabalho, é possível refinar a noção de forças produtivas, percebendo-as como:

os meios materiais e *intelectuais* que os membros de uma sociedade implementam, dentro dos diferentes processos de trabalho, a fim de trabalhar a natureza e extrair dela os seus meios de existência, transformando-a, assim, em natureza socializada (grifos do autor). (WOORTMANN E WOORTMANN apud GODELIER, 1997, p. 10 a 11)

Os meios intelectuais podem ser entendidos a partir dessa concepção como os modelos de saber pelos quais e através dos quais os homens agem sobre a natureza. Os meios materiais só existem socialmente a partir dos meios intelectuais, e é por meio destes que a natureza se torna socializada. Os meios intelectuais seriam o saber e este é um código linguístico reproduzível pela transmissão e pelo aprendizado. No caso do campesinato a transmissão desse saber para o trabalho faz-se no próprio trabalho - pois o saber é um saber fazer, parte da hierarquia familiar, subordinado ao chefe da família, via de regra o pai, que governa o trabalho como também o fazer-aprender. Exerce-se o poder porque se detém o saber. No caso do campesinato o pai de família (no plano público) governa a família porque governa a produção; governa o processo de trabalho porque “domina” o saber. (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997, p. 11) Porém se o homem detém o saber da agricultura, a mulher detém o saber que lhes permite transformar os produtos da agricultura de alimento (natureza) em comida (cultura), através de um saber-fazer, passado de mãe a filha (ou a nora), a cada geração. Esse saber-fazer se encontra vinculado a um modo de vida, que caracteriza, a maneira de viver das famílias dos agricultores estudados. A relação com a terra, o manejo dos animais e a produção dos alimentos, indicam que há no conhecimento tradicional das práticas adotadas pelos agricultores, um sistema onde as várias dimensões da vida e do trabalho estão articuladas.

A retirada das famílias agricultoras do seu território significou um corte nesse modo de vida, que se encontrava conectado à construção de um conjunto de saberes vinculado a um sistema agrícola e um sistema alimentar dele derivado, que constituía o patrimônio cultural alimentar do grupo. A relação com a terra, o manejo dos animais e a produção dos alimentos, indicam que há no conhecimento tradicional das práticas adotadas pelos agricultores, um sistema onde as várias dimensões da vida e do trabalho estavam articuladas. Isso dá a dimensão exata das conseqüências que esse deslocamento e processo de expropriação da terra irá ocasionar em suas vidas, inviabilizando o modo de vida das famílias agricultoras que vinha se fazendo até então, para quem o plantar fazia parte de um *habitus* incorporado, trazendo conseqüências nefastas sob vários aspectos, econômicos, culturais, sócio-ambientais. Essas transformações com as quais os agricultores estão sendo obrigados a conviver, estão gerando conflitos e contradições em suas vidas, que serão

objeto de aprofundamento com a continuidade da pesquisa. Podemos pensar a partir de Juliana Santilli (2009) que elas afetaram a própria agrobiodiversidade existente, que através desses agricultores se fazia presente no território. Por agrobiodiversidade entende-se a diversidade dos sistemas agrícolas, que inclui a biodiversidade, a sociodiversidade e a produção de conhecimentos e saberes desenvolvidos pela população que habita um território formado por esses sistemas, que por sua vez constituem ecossistemas próprios.

## BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. São Paulo: Difel/ Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro com ALMEIDA, Mauro W. B. de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FILHO, Aderval Costa. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro*. Tese de doutorado apresentada ao PPGAS da UNB, 2008. Disponível em <http://repositorio.unb.br/handle/10482/1509>. Acessado em 05/07/2018.

GONÇALVES, Cláudio Dias Barbosa. *Impactos, conflitos e tensões do projeto de integração do Rio São Francisco no município de São José de Piranhas/PB*, Dissertação de mestrado apresentada ao PPGP em Desenvolvimento Regional da Universidade Estadual da Paraíba, 2014. Disponível em <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/8765/1/PDF%20-%20MARIA%20EDNAMAR%20CO%20C3%8ALHO%20DE%20SOUSA%20ROLIM>. Acessado em 07/07/2018.

HAESBAERT, Rogério. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LITTLE, Paul E. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da Territorialidade*. Brasília: UNB, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* (4)1, 1998.

SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidades e Direitos dos Agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009.

SANTOS, Milton. *Território, Territórios: Ensaio Sobre o Ordenamento Territorial*. São Paulo: Lamparina, 2007.

SILVA, Marilda Checcucci G. da. *O Kochkäse e suas controvérsias como produtor de identidade, saúde e renda entre agricultores familiares do Vale do Itajaí (SC)*. In *Patrimônios Alimentares de Aquém e Além-mar*. Joaquim Pinheiro; Carmen Soares (coord.) Ed. da Universidade de Coimbra/ Annablume, 2016.

WOORTMANN, E. e WOORTMANN, K. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## REQUALIFICAÇÃO DE COLEÇÕES – PROCESSOS COLABORATIVOS EM MUSEU UNIVERSITÁRIO E PROTAGONISMO INDÍGENA: UMA EXPERIÊNCIA NO MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA - MAE-USP

*Marília Xavier Cury*

Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo

### *Resumo*

As coleções etnográficas do MAE-USP remontam há 100 anos, parte delas procede do MP-USP - Museu Paulista. Num dos museus mais antigos do Brasil, o MP-USP, entraram coleções de várias partes do território brasileiro desde a criação em 1895. Em 1946 foi criada a “Secção de Etnologia” com Herbert Baldus. O texto versará sobre um processo colaborativo e de requalificação de coleções. O trabalho se realiza com indígenas no Oeste de São Paulo. As coleções se formaram no fim do séc. XIX e início do XX (Kaingang), destacando-se as doações da Comissão Geográfica e Geológica de SP, e 1947 (Kaingang, Nhandewa e Terena) por H. Baldus, H. Schultz e E. Schaden. O relato do processo, com objetivos mútuos entre o MAE-USP e os indígenas, levanta pontos para reflexão sobre o papel do museu etnográfico e universitário.

Palavras-chave: Requalificação de coleções; Museu universitário; Processo colaborativo; Museu e indígenas; Arquivo de Museu.

### *Abstract*

The ethnographic collections of the MAE-USP going back 100 years, part of which comes from the MP-USP - Museu Paulista. In one of the oldest museums of Brazil, the MP-USP, collections of various parts of Brazilian territory entered since the creation in 1895. In 1946 it was created “Section of Ethnology” with Herbert Baldus. The text deal with collaborative process and re-qualification of collections. The work is with indigenous West of Sao Paulo, Brazil. The collections were formed at the end of the 19th century and early 20th centuries (Kaingang), including donations of Geographic and Geological Commission of São Paulo, and 1947 (Kaingang, Nhandewa and Terena) by H. Baldus, H. Schultz and E. Schaden. The account of the process, with mutual goals among the MAE-USP and indigenous peoples, raises points for reflection on the role of the ethnographic and university museum.

Keywords: Re-qualification of collections; University museum; Collaborative process; Museum and indigenous peoples; Museum archive.

As coleções etnográficas do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – MAE-USP<sup>1</sup> remontam há mais 100 anos, parte delas procede do MP-USP – Museu Paulista. Num dos museus mais antigos do Brasil, o MP-USP, entraram coleções de várias partes do território brasileiro desde a criação em 1895, compreendendo mais de 14 mil itens.

Muitos foram os coletores nacionais e internacionais que fazem parte da constituição do acervo indígena do MP-USP que merecem ser mencionados: Adalbert H. Pereira, Albert V. Fric, Antonio Kanajó Kirimida, B. Loebens, Benedito Calixto, Benedito Estelita Alvares, Borys Malkin, Candido M. S. Rondon e a Comissão Rondon, Claude Lévi-Strauss, C. Hermann Hofbauer, Curt Nimuendaju, Darcy Ribeiro, David Maybury-Lewis, Delvair Montagner, Desidério Aytai, Egon Schaden, Erich Freundt, Ernesto Garbe, Ernesto Glawe, Eurico de M. C. Fernandes, Expedição Bandeira Anhagüera, Franz Adam, George Gottfried Grünberg, Franz Heger, Friedrich C. Mayntzhusen, Gil Vilanova, Harald Schultz, Harald Schultz e Vilma Chiara, Hans Becher, Herbert Baldus, Lux Vidal, José Bach, Mário D. Andreucci, Nobue Myazaki, Odilon J. de Souza Filho, Paulo E. Vanzolini, Protásio Friel, Raimundo G. H. Caron, Raymundo N. Miranda, Sônia T. Ferraro Dorta, Tekla Hartmann, Themistocles P. S. Brasil, Valdemar Salina, Vilma Chiara, Wanda Hanke, Werner C. A. Bockermann, Wili Tiede, William H. Crocker, Winfield L Buckman (Damy, A. S. A.; Hartmann, 1986, p. 223-246)<sup>2</sup>.

Em 1947 foi criada a “Secção de Etnologia” do MP com Herbert Baldus, dando início a um período destacado às coleções indígenas. Tal momento decorreu da necessidade de se conhecer e documentar as coleções, mas também considerá-las cientificamente. No MP:

Essa situação [inicial] modificou-se gradualmente ao longo dos anos, em parte devido à crescente proficiência dos coletores, mas é apenas na década de 40 que entram na Instituição as primeiras coleções científicas propriamente ditas, apoiadas no emprego de toda uma sistemática e suporte teórico mais abrangente a complementar a coleção de objetos etnográficos. (DAMY; HARTMANN, 1986, p. 221)

É na segunda metade do século XX que cresce o corpo de antropólogos do MP. Inicialmente composto por Herbert Baldus e Harald Schultz, ao passar dos anos ingressaram Vilma Chiara, Thekla Hartmann, Sônia T. Ferraro Dorta, Nobue Miyazaki e Antônio Sergio A. Dammy e colaboradores. Posteriormente, 1963, o MP é incorporado à USP.

<sup>1</sup> O MAE-USP foi criado em 1989 pela reunião dos acervos de arqueologia e etnologia da USP até então sob a guarda do antigo MAE, Museu Paulista, Instituto de Pré-História Paulo Duarte e Acervo Plínio Ayrosa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

<sup>2</sup> No artigo, os autores apresentam os perfis bio-bibliográficos desses coletores.

Revisitando o passado do MP para refletir sobre questões atuais, o que vimos tratar são as recentes transformações que abrem os museus às perspectivas dos direitos e dos movimentos reivindicatórios indígenas, fortemente acentuadas após a Constituição de 1988. No âmbito museológico, as referências são, no pós Segunda Guerra Mundial, a criação do Conselho Internacional de Museus (ICOM na sigla em inglês), a Declaração de Santiago, Chile, 1972, a Nova Museologia a partir da década de 1980 e a formação de uma museologia social (Santos, S. S., 2017), a criação de museus indígenas (Cury, M. X., 2017) e a indigenização dos museus (Roca, A., 2015a).

Entre os direitos indígenas a seus patrimônios outrora musealizados e as transformações dos campos antropológico e museológico está o museu atual que se enfrenta, como auto avaliação, para cumprir uma nova agenda com os indígenas. Os grandes desafios museais para os próximos anos é a indigenização e descolonização do museu.

Nesse sentido, entre tantos pontos a serem abordados, as coleções, como âmago do museu, precisam ser revisitadas.

Anteriormente Damy e Hartmann observaram:

O estudo das expressões materiais de culturas indígenas é um dos aspectos mais negligenciados na pesquisa etnológica, em grande parte devido à falta de informação sobre as coleções etnográficas existentes nos museus, especializados ou não. O interessado deve bater de porta em porta nessas instituições para verificar pessoalmente se armazenam materiais significativos para o trabalho a que se propõe. Artefatos indígenas brasileiros vêm sendo recolhidos desde 1500, mas o pesquisador não dispõe de uma obra de referência que o oriente quanto à sua localização, proveniência, número, condições de coleta, em resumo, sobre o seu potencial de pesquisa. (DAMY; HARTMANN, 1986, p. 220)

Mais de 30 anos após a publicação dessa afirmativa, ainda devemos organizar nossas coleções, a constatação é atual, mesmo considerando o trabalho já realizado por muitos nos museus etnográficos. Soma-se ao fato de que com a TIC – Tecnologia da Informação e Comunicação novas operações trazem novas pautas museográficas, mas que só veem a apoiar o básico sobre as coleções, uma “obra de referência que o oriente [o usuário] quanto à sua localização [do objeto], proveniência, número, condições de coleta, em resumo, sobre o seu potencial de pesquisa” (idem). Enfim, temos muito trabalho a fazer.

Dentro das discussões atuais sobre descolonização e indigenização dos museus, para citar duas linhas que podem se associar, há os processos colaborativos (Roca, A., 2015b; Silva, F. A., 2015; Silva, F. A., 2012) que vêm se realizando há alguns anos nos museus. Pela colaboração (também cooperação, participação e outras denominações), ações museais são geradas perpassando toda a curadoria, aqui entendida como todas as ações em torno do objeto – coleta/formação de coleções, pesquisa, salvaguarda e comunicação – todas elas participam e/ou são afetadas pela colaboração. Em decorrência

do caráter experimental, a colaboração envolve conceitos, metodologias, técnicas e tecnologias ainda em construção, por isso a profusão de termos, tais como cooperação, participação, colaboração, etnomuseologia, museologia colaborativa, museologia social, sociomuseologia, museologia compartilhada, curadoria compartilhada, repatriamento virtual e redes virtuais, como também inclusão, ação política, diálogo, interculturalidade, interatividade, acessibilidade etc., termos reveladores da dinâmica que vivenciamos.

Na conjuntura atual, o mínimo que o museu etnográfico deve fazer, indo além da curadoria, é informar os povos indígenas acerca do que detém sob sua guarda, pois é um direito desses povos saber onde estão os objetos de seus ancestrais. Nessa linha, deve dar acesso às coleções aos grupos culturais indígenas, criando as condições para que estejam com os objetos presencialmente. Ainda, dar a devolutiva sobre as pesquisas de campo realizadas nas aldeias indígenas e, acrescentaria, prestar contas de como o museu salvaguardou os objetos. Não raramente, os indígenas são pegos de surpresa quando informados sobre objetos de seus povos em dado museu, ou seja, eles não sabem. Quando sabem sobre o encaminhamento, desconhecem o destino museal. Frequentemente reclamam de antropólogos que não deram retorno e muitas vezes lembram-se dos nomes desses pesquisadores. Se magoam, pois os recebem em suas casas, servem seus alimentos, mas depois não têm notícias. Também comentam que para levar (o objeto, a informação) foi fácil, dar retorno (das pesquisas, da guarda do objeto) é difícil. Pesos e mediadas, para a devolutiva e acesso presencial ao objeto recorrentemente acabou o prazo e os recursos, acabou a pesquisa, apesar deles continuarem em seus lugares na grande maioria das vezes.

A colaboração traz novas frentes como a curadoria compartilhada de coleções e/ou exposições, a (re)qualificação de coleções e autorrepresentação ou autonarrativa, entre outras possibilidades.

A experiência que apresento denomina-se Resistência Já! Fortalecimento e União das Culturas Indígenas – Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena<sup>3</sup>. Trata-se de projeto de comunicação museal que integra exposição e educação iniciado em outubro de 2016, com coordenação que integra museologia, educação em museu, conservação e documentação museológica<sup>4</sup>. Em síntese, o projeto tem a intenção de inserir no MAE-USP, onde se realiza, novas práticas construídas com a participação indígena, grande pretensão, reconhecemos, desafio no que se refere aos primeiros passos de um processo institucional, um início cheio de entraves e controvérsias, não há dúvida.

O trabalho se realiza com indígenas no Oeste de São Paulo que habitam as Terras Indígenas Araribá (Aldeias Ekeruá e Nimuendaju), Icatu e Vanuíre. As coleções se

<sup>3</sup> Título designado pelos indígenas que se organizaram por WhatsApp para discussão e decisão.

<sup>4</sup> Profa. Dra. Marília Xavier Cury (pesquisadora responsável), Carla Gibertoni Carneiro (chefe da Dape-MAE-USP), Ana Carolina Delgado Vieira (conservação), Celia Maria Cristina Demartini (laboratórios), Francisca A. Barboza Figols (documentação), Maurício André da Silva (educação) e Viviane Wermelinger Guimarães (expografia).

formaram no fim do séc. XIX e início do XX (Kaingang), destacando-se as doações da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, e 1947 (Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena) por H. Baldus, H. Schultz e E. Schaden. O processo foi iniciado com objetivos mútuos entre o MAE-USP e os indígenas:

- dar acesso aos indígenas dos objetos de seus ancestrais / conhecer os objetos dos ancestrais;
- dar retorno sobre as coleções e pesquisas / saber o que aconteceu com os objetos;
- (re)significar as coleções / trazer os objetos para a atualidade, interligando passado-presente-futuro;
- apoiar o fortalecimento cultural / fortalecer as tradições e gerações;
- gerar no museu o protagonismo indígena / apropriar-se do museu;
- tornar o museu um espaço participativo / exercer a autonarrativa;
- desenvolver novas formas de pesquisa / pesquisar com os mais antigos.

A estratégia de atuação se apoiou na exposição a ser veiculada na sede do MAE no campus Butantã da USP, posto que os indígenas viram nesse lugar uma possibilidade política de visibilidade, querem ser vistos e considerados pelo Brasil, São Paulo e pelos municípios onde residem.

A requalificação das coleções Kaingang, Terena e Guarani Nhandewa foi uma das etapas de trabalho, quando puderam ter acesso direto com os objetos no MAE-USP, ou seja, também conhecer a instituição que cuida dos objetos, como opera o processo curatorial e como se desenvolve a comunicação com o público.

O trabalho se desenvolveu com discussões com os grupos indígenas nas aldeias para que chegássemos às narrativas expográficas, decisões entre os grupos Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena, e sobre o todo da exposição, o que envolveu a decisão sobre os propósitos da ação: integrar passado, presente e futuro, princípio para que o jovem se interesse pelas práticas tradicionais antigas. Outro ponto, reafirmar que existem e que estão lá – as Terras Indígenas Araribá, Icatu e Vanuíre, pois sentem-se esquecidos, abandonados, menosprezados, seja pelo estado de São Paulo ou pelo Brasil. Para tanto, realizamos reuniões conjuntas, para as decisões em grupo e as gerais.

Em outras instituições realizamos pesquisa documental<sup>5</sup>, para localização de registros, principalmente os fotográficos dos antropólogos envolvidos – Curt Nimuendaju, Herbert Baldus, Harald Schultz e Egon Schaden – e das Terras Indígenas.

<sup>5</sup> Agradecemos a acolhida no Museu do Índio, Funai; Centro de Documentação de Línguas Indígenas - CELIN, Museu Nacional, UFRJ; Museu Regional Ferroviário de Bauru, Prefeitura de Bauru, SP; Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre; e a atenção do Instituto Egon Schaden.

Sobre os Antropólogos, Curt Nimuendaju, alemão de origem, chegou ao Brasil em 1903, foi contratado pelo MP para levantar dados para o mapa da ocupação indígena no sul do Brasil, publicado em 1907<sup>6</sup>. Nesse início de século, viveu entre os Guarani-Apapokuva e foi batizado com o nome Nimuendaju. Quando se naturalizou brasileiro, substituiu seu nome de nascimento, Kurt Unkel, por Curt Nimuendaju. Nos dois anos em que viveu com os Apapokuva (hoje Guarani Nhandewa que vivem na Aldeia Nimuendaju), realizou o trabalho etnográfico publicado em 1914 revista alemã *Zeitschrift für Ethnologie*, publicado no Brasil em 1987 como Os mitos de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani. Também tirou algumas fotografias que estão publicadas nesse livro, cujos originais ainda não localizamos para reprodução e encaminhamentos aos diretamente interessados.

No MP, Herbert Baldus e Harald Schultz realizaram uma expedição conjuntamente, recém contratados:

Em fevereiro de 1947 visitei, acompanhado do Sr. Harald Schultz, assistente de Etnologia do Museu, Postos Indígenas instalados pelo Serviço de Proteção aos Índios no Estado de São Paulo, passando do dia 7 a 14 no Posto de Icatu e de 15 a 21 no Posto Curt Nimuendaju (antigo Araribá). (BALDUS, 1948, p. 206)

No “Relatório da Secção de Etnologia” relativo a 1947, Baldus, além da expedição, faz registro das novas aquisições do MP, dentre elas os objetos Kaingang procedentes de Icatu, e Terena e Guarani Nhandewa de Araribá. Também registra a aquisição de 11 objetos Apapokuva, permutados por Egon Schaden por revistas do Museu Paulista.

Esse conjunto coletado por Herbert Baldus, Harald Schultz, Egon Schaden e pela Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, além de objetos isolados desses grupos e localidades, integraram o projeto. Curiosa e lamentavelmente, Harald Schultz, um exímio e dedicado fotógrafo de culturas indígenas, não deixou nenhum registro fotográfico ou filmico dessa expedição<sup>7</sup>.

No MAE-USP a documentação das coleções pertinente foi levantada nos arquivos da Seção de Documentação e na Biblioteca. Na Biblioteca todos os relatórios antigos do MP, na sua maioria organizados por Hermann Von Ihering, foram consultados, buscando registros de entrada de objetos, como também todos os relatórios da Seção de Etnologia e artigos da equipe do projeto “Coleções etnográficas brasileiras: histórico e composição”, coordenação de Thekla Hartmann na década de 1980 e 1990. Nos arquivos da Seção

<sup>6</sup> Revista do Museu Paulista, 1907, v. VII, Est. XII: “Mappa da actual distribuição dos índios no Brazil meridional”.

<sup>7</sup> Há a informação de que H. Schultz tivera na região anteriormente, a serviço do SPI. Consta na base de dados do Museu do Índio a informação: SCHULTZ, Harald; VELLOZO, Nilo Oliveira. Curt Nimuendajú e Icatú: Dois Postos Indígenas de Nacionalização. São Paulo: Serviço de Proteção aos Índios. 1942. 1 Filme: película (9 min. 47 seg.), SPIVI 009. Disponível em: <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>.

de Documentação consultamos todos os inventários, documentos de entrada e demais documentos disponíveis que versassem sobre objetos e coleções Kaingang, Terena e Guarani Nhandewa na região Oeste de São Paulo. A partir daí cada objeto foi buscado na reserva técnica, quando houve a identificação do número de registro, o que nem sempre aconteceu. O fato é, alguns objetos não foram localizados devido a diversos problemas encontrados na documentação – lacunas, contradições, alterações, erros etc., ou seja, uma sucessão de problemas próprios de coleções e instituições seculares, a serem resolvidos na atualidade. E para isso o projeto está contribuindo, uma parcela mesmo que pequena de objetos do MAE-USP estará atualizada documental e seus problemas esclarecidos para futuros pesquisadores, evitando retrabalho. Assim, três Relatórios estão organizados e disponibilizados na Seção de Documentação aos interessados: Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena<sup>8</sup>.

Valem rápidos relatos sobre esse processo de consulta documental, para reunião das coleções, para demonstrar minimamente o trabalho desafiador em que os museus se encontram.

As coleções Guarani Nhandewa são duas, formadas por Herbert Baldus e Egon Schaden, ambas coletadas na hoje TI Araribá e ingressadas no MP em 1947. Para a coleção Schaden, recorreremos ao ofício encaminhado pelo antropólogo datado em 20/05/1947 (doc. 15), nele estão relacionadas as 11 peças e, à mão, anotações do RG – Registro Geral em alguma delas. Essas informações são confirmadas no Relatório da Seção de Etnologia do MP (Baldus, H., 1948, p. 308) e no doc. 8. Cruzando as anotações manuscritas do doc. 15 com as fichas catalográficas disponíveis e o levantamento de todas as coleções Guarani do MP (Damy, 1983-1984), foi possível localizar 6 objetos.

A coleção Baldus deu entrada por meio de ofícios com as datas: 6, 19 e 23 de maio e 20 de agosto de 1947 (doc. 16), compreendendo 21 objetos e “sementes para chocalho”, quantidade que se confirma no Relatório da Seção de 1947 (Baldus, H. 1948, p. 307). No doc. 8 localizamos 20 peças. No doc. 16 há anotações manuscritas posteriores com alguns RG adiante do item. Por meio dessa anotação e levantamento feito por Damy (1983-1984) e fichas catalográficas, chegou-se a uma relação de 14 objetos.

Para a coleção Terena coletada por Herbert Baldus no Posto Nimuendaju, hoje Terra Indígena Araribá, foram consultados o documento de entrada (Doc. 19) que indica a entrada de 22 objetos no MP. No entanto, relatório publicado na Revista do Museu Paulista, N. S. (1948, p. 307), H. Baldus registrou no item “C” a aquisição de 22 peças entre Kaduveo (4 peças) e Tereno (18 peças). As contradições quanto ao total de objetos seguem no Doc. 8 e inventários posteriores à entrada da coleção. Para tornar a

<sup>8</sup> CURY, Marília Xavier Cury, relacionados ao projeto Resistência Já! Fortalecimento e União das Culturas Indígenas – Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena, MAE-USP, 2018.

questão mais difícil, não há fichas catalográficas Terena produzidas no MP. Cruzando-se todos os documentos relativos aos Terena e Kaduveu da época de entrada, chegamos a identificação de 20 peças Terena com seus respectivos RG. Na oportunidade, localizamos no Inventário de 1914 a Saia de pena de avestruz (sic, ema) (RG 4441 e MP 9772) e dois abanos incorporados ao MP em 1986 com uma coleção Coleção Rhodia doada pelo Fundo Social de Solidariedade do Estado de São Paulo.

As coleções Kaingang têm formação mais antiga. Entre final do século XIX até 1946 e itens posteriores, muitos objetos Kaingang deram entrada no MP, particularmente coletados durante as expedições aos rios Aguapeí ou Feio e do Peixe pela Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo. Esse conjunto é significativo, pois remete ao doloroso processo de “pacificação” dos Kaingang em São Paulo, o aldeamento desse povo e tantas violações que sofreram para que se integrassem à sociedade brasileira. Para o levantamento desses objetos foram consultadas cópias xerográficas de inventários, a partir de 1914, relatórios antigos (de von Ihering) e fichas catalográficas. Em 1947 Herbert Baldus e Harald Schultz coletam objetos Kaingang na TI Icatu. Para essa coleção, foram consultados os inventários posteriores a esse ano, fichas catalográficas e o documento de entrada (doc. 16). O conjunto de objetos Kaingang ainda está em processo de fechamento, dada a complexidade do conjunto e sucessivas mudanças de numeração por diferentes gestões documentais do MP, o que nos leva, ainda, a cruzar todos os documentos para traçar o percurso de cada objeto.

Um entendimento aprofundado sobre (re)qualificação de coleções precisaria ser realizado, cruzando as iniciativas existentes que envolvem grupos indígenas como curadores na formação e/ou no estudo de coleções formadas no passado, no geral, essas ações são muito bem coordenadas por antropólogos. Com atenção na instituição, e a depender das circunstâncias, requalificação é um processo contínuo e cumulativo, quando envolver uma mudança institucional, como o caso experimental que apresento. Nesse sentido, o Museu do Índio – MI é um exemplo a ser mencionado. Esse museu desde 2000 tem na sua política de atuação a qualificação de coleções. Após anos de trabalho, as ações de qualificação de coleções no MI alteraram em profundidade não somente a gestão de coleções desse museu, mas a forma como concebem e realizam curadoria, o Programa de Documentação do Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas – ProgDoc integra formação de coleções, formação de pesquisadores indígenas e não indígenas, gestão documental e exposições (Couto, I. H. P., 2016).

Um aspecto particular que aproxima o MI do MAE-USP é que a qualificação de coleção acontece integradamente a um processo expográfico, o que, no sentido da mudança, faz o museu operar estrategicamente com a participação indígena motivada pela dinâmica comunicacional.

No MAE, o primeiro contato dos grupos indígenas com os objetos se deu em 2016 com os Kaingang, quando um conjunto de objetos foi levado para a região onde vivem, parte da exposição O olhar de Hercule Florence sobre o índio no Brasil<sup>9</sup> no Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuúre<sup>10</sup>, Tupã, SP. A qualificação<sup>11</sup> se iniciou aqui nos meses de abril<sup>12</sup> e maio<sup>13</sup>, com a participação das Terras Indígenas Icatu e Vanuúre.

Os Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena que integraram o projeto tiveram acesso às imagens dos objetos e outras obtidas após pesquisa em outras instituições nos primeiros meses de 2017. Em julho de 2017 aconteceu a visita ao MAE-USP, quando realizamos o encontro dos indígenas com os objetos de seus ancestrais. Foram três semanas de trabalho, considerando conhecer o museu e a requalificação das coleções. Executamos uma programação básica para os três grupos: dia 1- viagem e hospedagem; dia 2- recepção com café da manhã coletivo e venda de artesanato, manhã, e trabalho com os objetos, a tarde; dia 3- conservação e restauro, reserva técnica e documentação museológica, manhã, trabalho com os objetos, a tarde; dia 4- exposição e educação, manhã, e trabalho com os objetos, despedida com apresentação cultural, a tarde; dia 5- viagem de retorno.

Para os Guarani Nhandewa foram separados os objetos coletados por Schaden e Baldus, como outros indicados como Nhandewa por Damy (1983-1984) de outras regiões paulistas. Os Terena requalificaram a Saia de pena de ema (RG4441), os objetos coletados por Baldus em 1947 e os abanos da Coleção Rhodia. Para os Kaingang, pela grande quantidade de objetos, foram separados cerâmicas, arcos e flechas, cestaria e objetos relacionados ao sagrado. Os grupos se organizaram para uma participação de cerca de 15 indígenas de cada povo, compreendendo a presença de mais velhos, mais novos e jovens, caciques, pajés, assistentes de pajés, pesquisadores indígenas, professores indígenas, estudantes universitários, artesãos, líderes de danças. Os trabalhos foram registrados em vídeos que serão devolvidos aos grupos juntamente com a transcrição. As informações, no entanto, foram repassadas para as etiquetas e textos da exposição autonarrativa e serão organizadas no catálogo compartilhado das coleções, reunindo lado a lado as informações etnográficas e as fornecidas pelos indígenas. Desde então, vários encontros ocorreram nas aldeias, quando a requalificação foi se aprofundando em outras contribuições, como acontece também com os trabalhos de restauro de objetos pelos indígenas.

<sup>9</sup> 01/03 a 01/05/2016.

<sup>10</sup> Instituição vinculada à Secretaria da Cultura de São Paulo, sob gestão da ACAM Portinari.

<sup>11</sup> Projeto Requalificação de Coleções, financiamento parcial do CNPq, sob coordenação de Marília Xavier Cury.

<sup>12</sup> 11/04/2016, com os indígenas: da TI Vanuúre – Ana Paula José, Dirce Jorge Lipu Pereira, José da Silva Campos (Zeca), Mariza Jorge, Sinézio Cotuí, Susilene Elias de Melo; da TI Icatu – Ana Paula Victor Campos, Camila Vaiti Pereira da Silva, Deolinda Pedro e Elenice Francisco Pereira da Silva. Do Museu Índia Vanuúre – Andressa A. de Oliveira, Isaltina S. C. Oliveira, Luis F. Marques, Maria Odete C. V. Rosa, Raquel M. F. M. S. de Luna, Tamimi D. R. Borsatto, Uíara P. Ribeiro e Viviani M. G. B. Justino. E do MAE-USP – Frederico B. Ferreira e Viviane Wermelinger Guimarães.

<sup>13</sup> 07/05/2016, com as indígenas: Dirce Jorge Lipu Pereira, Lucilene de Melo e Itauany Larissa de Melo da TI Vanuúre; Lidia Campos Iaiati, Maria Rita Campos Rodrigues e Neusa Umbelino da TI Icatu. Do MAE-USP esteve presente –Ana Carolina Delgado Vieira. Também, Juliana Tiveron, doutoranda da USP.

No mês de março de 2018, a pedido dos Terena, dois pajés, Ingracia Mendes Cezar e Candido Mariano Elias, um artesão e professor indígena, Afonso Lipu, e dois acompanhantes, Gerolino Cezar e Rosa Lipu Maria, estiveram no MAE-USP para o restauro da Vestimenta de dança de pena de ema (RG4441) identificada como tal em julho de 2017. Tal ação só era possível com a presença e permissão dos pajés que se uniram com os demais entre 12 e 16 de março. Outros restauros estão previstos, como de cinco objetos Kaingang a ser realizado brevemente por José da Silva Barbosa de Campos, pesquisador indígena da TI Vanuíre.

Para a exposição, objetos contemporâneos foram preparados pelos Guarani Nhandewa e Kaingang, para que, integrados aos objetos das coleções, façam parte da autonarrativa expográfica definida por eles mesmo, duas reivindicações atendidas: (1) falarem por si e (2) trazerem a história para o presente, além da reafirmação “nós estamos aqui”. Tal lógica assemelha-se à da exposição Os primeiros brasileiros, quando coleções se formaram por indígenas para atender ao discurso expográfico de um museu universitário (Pacheco de Oliveira Fo; J.; Santos, R. C. M., 2012), assim como o interesse dos indígenas em formar e doar coleções para museus etnográficos tem um propósito a ser elucidado (Silva, F. A., 2016).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As imbricadas relações entre coleção e exposição não são recentes, como bem colocada e atualizada, à época, por Berta Ribeiro (1994). Entretanto, já na segunda década do século XXI, novas fronteiras se formam e a colaboração, mesmo com os questionamentos que recebe (Roca, A., 2015b) ainda é uma boa aposta, como experimentação antropológica e museológica, pois estabelece claramente as relações mantidas ou em construção entre museus e povos indígenas. Há um jogo de força que precisa ser explicitado e tratado, quanto a isso não há objeção, ou seja, não há volta, a participação indígena no museu é um processo sem retorno.

No processo colaborativo com indígenas integrados ao convívio no museu, há inúmeras considerações a serem feitas, especialmente quanto aos limites e alcances das ações dessa natureza participativa. Mas esse é o enfrentamento do pesquisador, seja da museologia ou da antropologia. Mas, em se tratando da descolonização do museu, outros são os enfrentamentos, pois envolvem estruturas consolidadas, culturas de trabalho, gestões e visões, vontade, abertura e disponibilidade para que a infraestrutura técnica e administrativa, nos diferentes setores, se abra e se transforme. Gostaria, no entanto, de levantar alguns pontos para discussão, considerando a colaboração como um processo permanente no museu.

O primeiro ponto refere-se à continuidade das ações colaborativas, seja em termos gerais – como prática cotidiana do museu –, seja com os grupos com os quais já trabalha ou trabalhara. Nesse sentido, a questão que coloco é até onde a colaboração vai, por onde segue e, ainda, quando se conclui, considerando os objetivos e metas do museu e as vontades dos indígenas.

O segundo ponto decorre do anterior, como o museu se reorganizará para as práticas colaborativas, como reintegrará o processo curatorial, como preparará as equipes para um novo *modus operandi*? Em outros termos, e considerando que o museu se transforma, qual o futuro para o museu etnográfico e para a curadoria de coleções?

Na relação entre pesquisadores e indígenas, que transponho para museu e indígenas na colaboração, como é construída a confiança? Uma vez que há um museu que precisa mudar, pois já não atende às demandas sociais e científicas, como as relações de confiança se estabelecem sucessivamente, considerando que o museu ainda está pouco preparado para atender aos direitos indígenas, seja pela curadoria, mas especialmente naquilo que está relacionado a questões e visões administrativas. Há espaço para a confiança na relação entre museu e indígenas? Não ignoro que uma relação pautada no colonialismo de cinco séculos precisa ser desconstruída, como também que essa relação se estabelece num jogo de forças, a questão central é o quanto o jogo de força, mesmo desigual, busca o equilíbrio da indigenização do museu. Ainda, a soberania indígena é possível na curadoria e, no limite, no museu? Os campos antropológico e museológico estão preparados para a soberania indígena no museu? Como a autoridade do museu se coloca nessa transformação?

No que se refere a uma nova ética, precisamos construí-la, pois novas relações estabelecem novos códigos de conduta para todos os profissionais envolvidos em processos colaborativos. Mas, objetivamente, a gestão de coleções reúne uma problemática que deve ser revisitada a partir das novas circunstâncias museais que se formam, naquilo que concerne ao registro e coleta de objetos. Afinal, os direitos indígenas devem guiar o museu, para que novas políticas de gestão de acervos orientem novos procedimentos (Cury, M. X., 2016) e para que a curadoria museológica se atualize com a colaboração. Os manuais de documentação museológica não mais sustentam-se nos novos tempos, por isso uma revisão pautada em novos princípios devem se colocar, substituindo práticas curatoriais colonizadoras.

A descolonização das exposições já vem acontecendo (a exemplo do que propõem Pacheco de Oliveira Fo., J., Santos, R. C. M., 2016), como também a curadoria compartilhada (a exemplo de Garcés, C. L. L., Françoze, M., Broekhoven, L., Ka'apor, W., 2017), mas também as redes se formam para informar os indígenas acerca de seus patrimônios musealizados (Velthem, L. H., Kukawka, K., Joanny, L., 2017) e a etnomuseologia e as interlocuções com os indígenas (Lima, N. C., 2012; Shepard Jr., G. H., Garcés, C. L. L.,

Robert, P., Chaves, C. E., 2017). A qualificação de coleções já faz parte da rotina do Museu do Índio (Couto, I. H. P., 2016) como tantas iniciativas já se realizaram e/ou estão em curso. O momento a seguir, então, é o de discussão ampliada, para que as boas práticas e novas práticas curatoriais que respeitem os direitos indígenas no museu e pelo museu se estabeleçam em definitivo.

## REFERÊNCIAS

BALDUS, HERBERT. Relatório da Secção de Etnologia. *Revista do Museu Paulista*, N. S., v. II, p. 305-308, 1948.

COUTO, Ione Helena Pereira. Desenvolvimento e gestão das coleções etnográficas do Museu do Índio: 1942 aos dias de hoje. In: CURY, Marília Xavier. (Org.). *Direitos indígenas no museu – Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão*. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016. p. 62-75.

CURY, Marília Xavier. Circuitos museais para a visitação crítica: descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 7, p. 87-113, 2017.

CURY, Marília Xavier. Direitos indígenas no museu – Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão – Introdução. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Direitos indígenas no museu – Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão*. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016. p. 12-22.

DAMY, A. S. A. O acervo Guarani do Museu Paulista: contribuição para a classificação sistemática. *Revista do Museu Paulista*, N. S., v. XXIX, p. 217-273, 1983-1984.

DAMY, Antonio S. A.; HARTMANN, Thekla. As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história. *Revista do Museu Paulista*, N. S., v. XXXI, 1986, p. 223-247.

GARCÉS, Claudia Leonor López; FRANÇOZO, Mariana; BROEKHOVEN, Laura Van; KA'APOR, Valdemar. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 12, n. 3, p. 713-734, set.-dez.2017.

LIMA, Nei Clara de. O Museu Antropológico da UFG e a interlocução com povos indígenas. In: CURY, M. X.; VASCONCELLOS, C. M.; ORTIZ, Joana M. (Orgs.) *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2012. p. 71-77.

PACHECO DE OLIVEIRA Fo., João; SANTOS, Rita de Cássia Melo. Descolonizando a ilusão museal – etnografia de uma proposta expositiva. In: LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (Org.). *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. Recife: UFPE: ABA, 2016. p. 17-55.

RIBEIRO, Berta. Etnomuseologia: da coleção à exposição. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 4, p. 189-201, 1994.

ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 123-155, 2015a.

ROCA, Andrea. Museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e nos Estados Unidos: colaboração, colecionamento e autorrepresentação. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 58, p. 117-142, 2015b.

SANTOS, Suzy da Silva. *Ecomuseus e museus comunitários no Brasil: estudo exploratório de possibilidades museológicas*. Dissertação (Mestrado em Museologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SHEPARD JR., Glenn H., GARCÉS, Claudia Leonor López; ROBERT, Pascale de, CHAVES, Carlos Eduardo. Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 12, n. 3, p. 765-787, set.-dez. 2017.

SILVA, Fabíola Andréa. “Leva para o museu e guarda”. Uma reflexão sobre a relação entre museus e povos indígenas. In: CURY, Marília Xavier. (Org.). *Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016. p. 71-79.

SILVA, Fabíola Andréa. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. *Revista de Antropologia*, n. 2, p. 143-172, 2015.

SILVA, Fabíola Andréa. O plural e o singular das arqueologias indígenas. *Revista de Arqueologia*, v. 25, n. 2, 2012.

VELTHEM, Lucia Hussak van; KUKAWKA, Katia, JOANNY, Lydie. Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 12, n. 3, p. 735-748, set.-dez. 2017.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **SOCIAL MOVEMENTS AND EDUCATION. INTERGENERATIONAL RELATIONS IN AN EDUCATIONAL EXPERIENCE IN ROSARIO CITY (ARGENTINA)**

*Marilín López Fittipaldi*

CeaCu, FHyA, UNR-CONICET

### *Abstract*

In this work my purpose is to present some advances in an investigation process, centred in the analysis of educational experiences started up by social movements. Particularly, my intention is to understand the politic and socio-educational processes that unfold in everyday life in a school for youth and adults, created by a political organization in a poor and social unequal context in Rosario city (Santa Fe, Argentina).

In this paper mi intention is to share some provisional considerations about the way in which intergenerational relationships are configured in the educational experience. From the perspective I've assumed, this entails addressing practices and senses bound to ages and its relations, as they take form in this concrete place of study.

The theoretical and methodological approach of this work is relational. This means an especial interest to reach –in words of E. Rockwell (2009)-undocumented social reality. Likewise, everyday life, which is focus of the analysis, is understood as articulated with social an historical processes corresponding to different scales (Achilli, 2005). Empiric information was gathered by ethnographic work, which includes observation of classes and other school activities, as well as interviews with teachers and students of this school.

**Keywords:** social movements; education; youth and adults; intergenerational relations

### **INTRODUCCIÓN**

En este trabajo me propongo presentar algunos avances de un proceso de investigación que vengo llevando adelante, centrado en el análisis de experiencias educativas puestas en marcha por movimientos sociales. Específicamente, me he propuesto conocer los procesos socioeducativos y políticos que se despliegan en la cotidianeidad de una escuela para jóvenes y adultos “de gestión social” creada por una organización política, en un contexto barrial de pobreza urbana y desigualdad de la ciudad de Rosario (Santa Fe, Argentina).

Se trata de un proceso de investigación que vengo desarrollando desde el año 2011, a partir de la tesina de grado<sup>1</sup>, en la que me propuse conocer, en el momento de su creación, el proceso de construcción de esta escuela en el contexto del movimiento social que la impulsó. Actualmente, en el marco de un Proyecto de Investigación Doctoral<sup>2</sup>, me propuse recuperar los avances realizados en dicha investigación con el objetivo de conocer la actual configuración de la experiencia educativa, desde una mirada que me permita reconocer las distintas huellas de procesos pretéritos que confluyen y se unifican en el presente (Cerletti y Santillán, 2015)<sup>3</sup>.

Esta indagación se inscribe en un enfoque teórico-metodológico antropológico relacional. Desde el mismo se destaca el interés por acceder, en palabras de Rockwell (2009), a “lo no documentado” de la realidad social. A su vez, desde este enfoque, se privilegia el conocimiento de la cotidianeidad social, concebida ésta como el ámbito de co-presencialidad de los sujetos, pero en permanente articulación, en una dinámica relacional, con procesos socio-históricos que corresponden a distintas escalas (Achilli, 2005).

En el marco de este proceso, una de las dimensiones que he privilegiado para el análisis se vincula al modo en que se configuran las relaciones intergeneracionales en la experiencia educativa. Desde la perspectiva desde la que oriento el estudio, esto supone, en primer lugar, entender que las edades son constructos históricos y socioculturales (Padawer, 2008), es decir, “se trata de construcciones modificadas según el momento histórico y de concepciones que varían según las pertenencias socioculturales de los sujetos” (Achilli, 2016).

En segundo lugar, implica atender a las prácticas y sentidos ligados a las edades en sus relaciones (Achilli, 2016), es decir, enfocar el proceso relacional que se da entre los diferentes actores sociales del campo bajo estudio (Menéndez, 2010).

Por último, desde esta perspectiva, adquiere importancia conocer el modo en que estas relaciones se concretizan en el espacio escolar particular de estudio (Achilli, 2016). Así, las edades y sus relaciones son comprendidas a partir del modo en que se configuran en el contexto de las relaciones cotidianas, “de manera flexible y en permanente tensión” (Paoletta, 2014).

---

<sup>1</sup> López Fittipaldi, M. (2015) “Movimientos sociales y educación. Un análisis antropológico del proceso de construcción de un Bachillerato Popular en la ciudad de Rosario”. Tesis de Licenciatura. Inédita.

<sup>2</sup> “Movimientos sociales, jóvenes y educación. Un análisis antropológico de los “Bachilleratos Populares” como experiencias socioeducativas emergentes en contextos de desigualdad social”, bajo la Dirección de la Dra. Laura Santillán y la Co-dirección de la Dra. Elena Achilli. Este proyecto cuenta con el financiamiento de una Beca Doctoral CONICET.

<sup>3</sup> Me refiero a un esfuerzo por comprender los procesos que configuran la experiencia educativa en el presente, pero prestando atención a las múltiples temporalidades que se ponen en juego, las articulaciones entre las historias personales y las historias sociales, y las huellas que tales procesos imprimen en el presente (Cerletti y Santillán, 2015). Esta perspectiva me permite poner en relación diferentes dimensiones que adquieren importante valor descriptivo-explicativo para conocer cómo los procesos bajo estudio “llegaron a ser”.

Mi interés en las relaciones intergeneracionales se desprende de procesos que se encontraban en ciernes al momento de finalizar la etapa anterior de investigación, y que con el tiempo se fueron desarrollando de modos que no había anticipado. Puntualmente, me refiero a la importante incorporación de estudiantes jóvenes en una escuela que fue, desde sus inicios, pensada para una población adulta, y los desafíos que, desde la perspectiva de los docentes, emergieron a partir de dicha incorporación.

De este modo, mi intención en el presente trabajo será compartir algunas reflexiones acerca de las edades en sus relaciones en la experiencia escolar estudiada, a partir de los sentidos y prácticas que cotidianamente despliegan los sujetos. Concretamente me preguntaré ¿qué edades se ponen en juego? ¿Qué sentidos y prácticas construyen unos y otros en relación a la experiencia escolar? ¿Qué sentidos construyen unos de otros y qué relaciones entablan entre sí?

La información empírica en la que se sustenta este análisis fue recabada a partir de un trabajo de campo etnográfico que incluyó observaciones de clases y actividades escolares, así como entrevistas con docentes y estudiantes de la escuela. Las mismas incluyeron entrevistas abiertas y semi-estructuradas en profundidad, así como entrevistas más “espontáneas” y breves, realizadas a estudiantes en el transcurso de la jornada escolar. Por su parte, las observaciones en la cotidianeidad escolar permitieron precisar o poner en tensión algunos de los sentidos que se expresaban en las entrevistas. En tanto en esta investigación se recuperan, como fue señalado, los avances realizados en una indagación anterior, el trabajo de campo se encuentra organizado en dos etapas: entre los años 2011 y 2013 y desde el año 2016 a la actualidad<sup>4</sup>.

En este escrito, atendiendo a la particularidad de la experiencia educativa estudiada, me detendré, en primer lugar, en presentar el proceso de construcción de la misma y las características que asumió a lo largo de dicho proceso. A continuación desarrollaré los aspectos vinculados al foco de este trabajo, los sentidos y prácticas que se despliegan en torno a las edades en la escuela, tanto por parte de los docentes como de los mismos estudiantes. Finalmente, presentaré algunas reflexiones preliminares acerca de los modos en que se desenvuelven las relaciones intergeneracionales entre estudiantes jóvenes y adultos, como dimensión a seguir profundizando en la indagación.

## **DE MOVIMIENTOS SOCIALES, DESALOJOS Y ESCUELAS: EL PROYECTO POLÍTICO-EDUCATIVO DE “GESTIÓN SOCIAL”**

La escuela sobre la que se centra esta investigación fue creada, en el año 2011, por iniciativa de un movimiento social de la ciudad de Rosario. Este movimiento venía

---

<sup>4</sup> De este modo, las referencias de los registros de campo indican, junto a la correspondiente numeración, si se trata del periodo 2011-2013 (marcado con la letra “a”), o del periodo 2016 a la actualidad (marcado con la letra “b”).

impulsando, desde el año 2005, procesos de organización en un barrio ubicado en el extremo noroeste del municipio, delimitado hacia el este por una ruta provincial y surcado, de norte a sur, por un canal que lo divide en dos áreas relativamente diferenciadas, una zona más urbanizada y otra predominantemente rural. Ambas están atravesadas por condiciones de pobreza, con déficit en la provisión de servicios públicos, y enfrentadas a dos problemas centrales: las inundaciones, por el frecuente desborde del canal, y los desalojos, a causa de las complejas condiciones de tenencia de la tierra en esa zona y la existencia de proyectos urbanizadores de carácter privado. La denominada “lucha por la tierra” vertebraría el proyecto político de la incipiente organización y marcaría el ritmo de su actividad territorial durante varios años.

En este contexto, el movimiento social había ido impulsando distintos proyectos educativos, comunicacionales, y productivos. Pero ante el contexto de creciente conflictividad en torno al uso y la propiedad de la tierra en la zona, se tomó la definición de encarar un proyecto que pudiera ser más efectivo como freno a los desalojos. Es así que el proyecto de creación de la escuela se formuló, en primer lugar, como estrategia política para intervenir en un espacio de alta conflictividad, según los *militantes*<sup>5</sup>, como una barrera para reducir la presión de los desalojos: “Nosotros consideramos que una escuela en el barrio, hace a la seguridad de ese territorio. No es lo mismo tumbar una casa de un vecino, que tumbar una escuela” (Santiago, *militante-docente*<sup>6</sup>. Reg. Nº12a. Observación en la inauguración de la escuela. 04/04/11)<sup>7</sup>.

Al mismo tiempo, es importante señalar que la creación de la escuela se inscribía en un proceso más amplio de emergencia de experiencias educativas impulsadas por movimientos sociales, empresas recuperadas, y colectivos políticos de distinto tipo que, fundamentalmente a partir del contexto de crisis social, política y económica que enfrentó el país en el año 2001, se propusieron incluir a aquellos sujetos que, por diversos motivos, han quedado excluidos del sistema educativo oficial (Elisalde, 2008; Ampudia, 2013). Tales experiencias, conocidas en la Argentina con el nombre de “Bachilleratos Populares”, surgidas por iniciativa de un colectivo de educadores populares e investigadores sociales en la provincia de Buenos Aires en el año 2004, pronto se replicaron en la Capital Federal, y más tarde, en otras provincias del país, siendo retomadas por distintos colectivos políticos y organizaciones sociales<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> La cursiva indica que se trata de una categoría social.

<sup>6</sup> Introduzco aquí una distinción que resulta relevante en el contexto de estudio: utilizo el término *militante-docente* para referir a aquellos que, además de la tarea docente, se desempeñan activamente en la organización política.

<sup>7</sup> Para un análisis de la construcción de la escuela desde la perspectiva de la lucha por el derecho a la ciudad puede consultarse López Fittipaldi (2017).

<sup>8</sup> Cabe señalar que las iniciativas populares y de organizaciones sociales y políticas en torno a la demanda por educación no se limitan en modo alguno a los “Bachilleratos Populares”. Las experiencias en este sentido son vastas y poseen una larga tradición (Santillán, 2015; Elisalde, 2008). La referencia específica a los mismos se debe a la gravitación que adquirieron como antecedente histórico para la experiencia educativa que estoy analizando.

Los “Bachilleratos Populares” se conformaron, entonces, como escuelas secundarias para jóvenes y adultos, con tres años de duración, que demandaron al Estado su “oficialización” o “reconocimiento”. Esto es, la posibilidad de otorgar títulos oficiales de acreditación del nivel para sus estudiantes, así como certificados que constaten su asistencia regular a un establecimiento escolar, y en algunos casos, financiamiento para el proyecto educativo. Es así que los “Bachilleratos Populares” adquirieron una nota propia, en tanto la búsqueda de “reconocimiento oficial” abrió un campo de disputa y negociación con el Estado (García, 2011; Caisso, 2014) que los colocó, como han señalado algunos investigadores, en los “bordes” del sistema educativo (Carrillo, 2017, p. 13). Muchos “Bachilleratos Populares” -más no todos- obtuvieron el tan ansiado reconocimiento con el correr del tiempo.

La ley de Educación Nacional N°26.206 (LEN), sancionada en el año 2006, constituyó el marco normativo desde el cual se justificó la posibilidad de ser reconocidos. Dicha ley extendió la obligatoriedad de la educación a la totalidad del nivel secundario, y al mismo tiempo, apuntó a fortalecer la modalidad de Educación Permanente de Jóvenes y Adultos, en pos de garantizar que aquellos sectores que habían quedado excluidos, pudieran retomar y finalizar sus estudios<sup>9</sup>. A su vez, colocó junto a la gestión estatal y privada –previstas en la legislación anterior-, la “gestión social”, figura bajo la que quedarían encuadradas legalmente las iniciativas de este tipo, impulsadas desde las organizaciones de la sociedad civil<sup>10</sup>.

La escuela se referenció inicialmente en el modelo de los “Bachilleratos Populares” retomando muchas de sus características<sup>11</sup>. Sin embargo, posteriormente, la escuela tomaría distancia de estas experiencias buscando un camino propio, dejando definitivamente de lado la referencia como “Bachillerato Popular” y autodenominándose como “Escuela de Gestión Social”.

Mientras que la figura de “gestión social” no está todavía contemplada en la Ley de Educación de la provincia de Santa Fe, que se encuentra en vías de ser reformulada para adecuarse a la ley vigente en el territorio nacional<sup>12</sup>, la escuela sostuvo un largo

---

<sup>9</sup> La LEN define la Educación Permanente de Jóvenes y Adultos (EPJA) como la modalidad “destinada a garantizar la alfabetización y el cumplimiento de la obligatoriedad escolar prevista por la presente ley, a quienes no la hayan completado en la edad establecida reglamentariamente, y a brindar posibilidades de educación a lo largo de toda la vida” (Art. N° 46). Fuente: [http://www.me.gov.ar/doc\\_pdf/ley\\_de\\_educ\\_nac.pdf](http://www.me.gov.ar/doc_pdf/ley_de_educ_nac.pdf).

<sup>10</sup> En la Resolución N°33/07 del Consejo Federal de Educación, se define a las escuelas de gestión social como aquellas que “prestan servicios educativos universales y gratuitos y son gestionadas por organizaciones sociales”. Además, deberán estar orientadas a poblaciones consideradas “en situación de vulnerabilidad” (Res. CFE N°33/07. Anexo 01). Fuente: <http://www.me.gov.ar/consejo/resoluciones/res07/33-07-anexo01.pdf>.

<sup>11</sup> Se puede mencionar, en tal sentido, la organización de la planta docente en “duplas o tríos pedagógicos” (que implican la participación simultánea de dos o más docentes en el aula y en el diseño curricular), la ausencia de una jerarquía clara en el organigrama institucional, y la existencia de una asamblea de estudiantes y docentes, como órgano decisor en la gestión escolar. Algunas de estas características, que permanecieron en el tiempo, serán detalladas más adelante.

<sup>12</sup> En el año 2016, la gobernación de la provincia de Santa Fe anunció la formulación de un nuevo Proyecto de Ley de Educación Provincial. Se esperaba que dicho Proyecto adhiriera a los principios sostenidos en la LEN y

proceso de lucha y negociación para alcanzar el reconocimiento. Finalmente, a principios del mes de junio de 2018, luego de siete años de existencia de la escuela, fue reconocida por el Ministerio de Educación Provincial como la primera escuela de gestión social de la provincia de Santa Fe. Dado el carácter reciente de tal oficialización, no es posible aun adelantar cuales serán las implicancias del mismo, ni como incidirá en el proyecto educativo.

A lo largo de este proceso de construcción, se fueron definiendo y reformulando muchas de las características que asume hoy el proyecto educativo. Actualmente, la escuela funciona en el turno vespertino –de 18 a 21 hs-. Posee una organización graduada en cinco ciclos, a lo largo de tres años, que retoma la estructura de las Escuelas de Enseñanza Media para Adultos (EEMPA) de la provincia de Santa Fe.

El diseño curricular, que se fue elaborando y re-elaborado durante varios años, retomaba inicialmente algunas propuestas de los “Bachilleratos Populares”, pero recuperaba, también, los lineamientos básicos promovidos por el Ministerio de Educación provincial para la modalidad de adultos. Con el transcurso del tiempo, y siempre con vistas a obtener el ansiado reconocimiento oficial, se jerarquizó la adecuación a los requerimientos ministeriales, a la vez que se elaboraron propuestas propias, como ser, por ejemplo, la re-organización de los contenidos curriculares en “Seminarios”<sup>13</sup> a partir del segundo año escolar.

Los estudiantes son jóvenes, con al menos 17 años cumplidos como requisito, y adultos sin límite de edad. Los primeros estudiantes eran, en su mayoría, habitantes del barrio donde se encuentra emplazada la escuela, cercanos o activos integrantes de la organización política que la impulsó. Actualmente se inscriben también personas provenientes de otros barrios cercanos, y como se abordará en el siguiente apartado, son en su mayoría jóvenes que vienen de experiencias recientes de escolarización. La escuela posee, actualmente, más de cien estudiantes distribuidos en los distintos años.

Los *profes* son, por lo general, docentes, profesionales, o estudiantes universitarios, ya que la formación docente no es un requisito para su incorporación, sino más bien, el compartir cierta “afinidad política” con respecto al proyecto político-educativo. Se organizan, al igual que en los “Bachilleratos Populares”, en “parejas pedagógicas”, que suponen la planificación y el dictado de las clases en duplas o tríos. Al menos hasta el momento, previo al reconocimiento de la escuela, se trata de un trabajo voluntario, ya que no perciben remuneración por la tarea.

---

resultara, a su vez, superador de la misma. Como abordamos en otro trabajo (Debonis, López Fittipaldi, y Saccone, 2018), uno de los ejes de debate fue el lugar que se daría a la “gestión social” dentro del sistema educativo provincial. Al momento de escribir estas líneas, aun continúa el debate parlamentario para la aprobación de esta ley.

<sup>13</sup> Están organizados temáticamente a partir del cruce de distintas disciplinas, en un dictado total de ocho clases, a partir de una intencionalidad, en palabras de los docentes, de “innovación pedagógica” (Nicolás, docente. Reg. N°16b. Entrevista. Fecha 04/05/2018)

A su vez, hay un conjunto de referentes políticos de la organización que sostiene la escuela, que han tomado a su cargo la coordinación de la gestión escolar. Estos conforman, junto a algunos docentes –que no necesariamente forman parte activa de la organización política- el equipo pedagógico, el equipo técnico, y el equipo político, con diferentes funciones.

Por último, cabe señalar, que la escuela no posee cargos vinculados a la dirección de la escuela. Las decisiones se toman al interior de los equipos mencionados, y en la asamblea que se realiza de forma regular, de la que participan estudiantes y docentes.

## **LA MODALIDAD DE ADULTOS Y EL “ALUVIÓN DE JÓVENES”: LA EDAD COMO PROBLEMA**

En la Argentina, la Educación Permanente de Jóvenes y Adultos (EPJA) es una modalidad que se caracteriza históricamente por su heterogeneidad, englobando una multiplicidad de experiencias y prácticas (Pascual y Fare, 2011). Existen, así, e múltiples corrientes de interpretación, cuyos criterios de clasificación señalan al campo de la educación de adultos según el recorte de edad de los estudiantes, sus rasgos sociales y la pertenencia a determinado sector de la estructura social (Elisalde, 2008).

Un aspecto significativo en los últimos años, a nivel nacional, es que se ha producido un importante aumento de la matrícula para la modalidad de adultos en el nivel secundario, asociada particularmente a la incorporación de adolescentes y jóvenes menores de 20 años (Sinisi, Montesinos, y Schoo, 2010). Es así que estas escuelas se han constituido en un “espacio de intenso encuentro intergeneracional”, cuestión que interpela a los propios sujetos que allí se encuentran y que constituye además un campo de exploración pendiente (Sinisi et al., 2010).

Aún así, existen investigaciones se han propuesto enfocar, puntualmente, las relaciones que se construyen entre jóvenes y adultos en las escuelas de la modalidad, atendiendo a “las condiciones y modalidades que adopta el vínculo y los diálogos intergeneracionales que producen aprendizaje” (Barilá, 2016, p. 3-4), así como “los modos en que ‘jóvenes’ estudiantes y ‘adultos’ (otros estudiantes, docentes) se vinculan cotidianamente y refieren unos a otros” (Paoletta, 2014, p. 3). También, la relación entre jóvenes y adultos ha recibido atención en algunas investigaciones en el campo de las experiencias impulsadas por movimientos sociales, donde si bien no como foco principal, los autores han atendido a la problemática de las relaciones entre las edades (Lander, 2010). En este sentido, los planteos de García (2018) con respecto al “rejuvenecimiento” de la matrícula y las problemáticas que emergen resultan particularmente sugerentes al señalar no solo las tensiones entre estudiantes adultos y sus compañeros más jóvenes, sino

también entre éstos y los docentes, dando lugar a la producción de sentidos estereotipados que interpelan los propósitos que se proponen desde el proyecto educativo.

En la Provincia de Santa Fe, donde se sitúa este estudio, la EPJA se encuentra bajo la órbita de la Dirección Provincial de Educación para Adultos del Ministerio de Educación. Se rige por un conjunto de decretos<sup>14</sup> en los que se establece que para el ingreso al nivel secundario, los estudiantes deben tener 18 años al 30 de junio del año correspondiente al curso escolar. Como excepción, se permite el ingreso con 17 años a alumnos “casados, madres solteras o aquellos que trabajen o contribuyan fehacientemente con un aporte al desarrollo y unidad familiar” (Coronel y Cosolito, 2016:7). Se trata, de este modo, de una población heterogénea, cuyas edades se encuentran en el rango de 17 a 65 años (y más).

Al igual que las tendencias que se expresan para el conjunto del país, en la provincia de Santa Fe se viene dando, en los últimos años, una mayor concentración de jóvenes en la EPJA. De acuerdo a relevamientos estadísticos realizados por el Ministerio de Educación, los grupos entre los 18 a 24 años comprenden el 71,6 % en relación al total de la matrícula, mientras aproximadamente la mitad de este grupo, tiene menos de 20 años de edad (Coronel y Cosolito, 2016).<sup>15</sup>

De modo concomitante, en la escuela que desarrolla esta investigación, la composición etaria del estudiantado mostró una orientación similar. Como señalé, la iniciativa para la creación de esta escuela surgió como estrategia política para enfrentar un contexto de creciente conflictividad en torno al uso y la propiedad de la tierra en la periferia urbana, y no fue sino paulatinamente que se fueron delineando las características que asume hoy el proyecto educativo. De este modo, durante los primeros años, fue esta “lucha por la tierra” lo que motivó, principalmente, a muchos de sus estudiantes a incorporarse como parte de la escuela. En su mayoría adultos, habitantes del barrio y ligados previamente al movimiento social a través de otras actividades que el mismo sostenía, reiniciaron sus estudios como forma de “aguante político” y resistencia a los desalojos, colocando el deseo de estudiar en segundo lugar:

Nunca me había planteado terminar la secundaria. Jamás. Era algo que no lo tenía ni ahí pensado. Que cuando surge, en el medio de la discusión contra los [barrios] privados, para preservar a los vecinos, que había que hacerle el aguante, dije: yo voy, yo quiero, y aprovecho para terminar mi secundaria, que no tenía intención (Nora, 52 años, egresada. Reg. N°11b, entrevista. 22/12/2017).

Sin embargo, con el correr del tiempo, y a medida que la escuela iba “llegando a nuevos oídos” se fue dando un cambio significativo en la composición del estudiantado.

<sup>14</sup> Decreto N° 4297/76 de la Provincia de Santa Fe; Decreto N° 3279 /83 del Poder ejecutivo de la Provincia de Santa Fe; Decreto N° 212/99 del Poder ejecutivo de la Provincia de Santa Fe.

<sup>15</sup> Los datos, si bien publicados en el año 2016, corresponden al ciclo lectivo del año 2013.

No solo se amplió a otros barrios de la ciudad, donde no existía previamente la ligazón a la organización política, sino que, al igual que lo que viene sucediendo en la modalidad de jóvenes y adultos a nivel nacional y provincial, también fue disminuyendo la edad de los inscriptos. Una tendencia que, como señalan los docentes de la escuela, fue vivida como un verdadero “aluvión”: “El año pasado había empezado... pero ahora fue un aluvión. Entonces no es lo mismo tener 3 o 4 que tener 30 adolescentes. Es un caos [se ríe]” (Florencia, *militante*-docente. Reg. N° 42a, entrevista. 24/05/2013).

El ingreso de jóvenes “cada vez más jóvenes”, y a su vez, una presencia mayoritaria de jóvenes en relación a los adultos, fue visto, inicialmente, con preocupación por los docentes, ya que identificaban la importante presencia de jóvenes como un factor que alteraba las dinámicas cotidianas en la escuela, expresando tensiones y sentidos contradictorios:

Vos no sabés si ahorcarlos o abrazarlos, porque son divinos, porque te hacen reír, porque son muy tiernos, porque te quieren, porque vos los querés. Pero gritan, ponele. Todo el tiempo gritan. No sé, es una cuestión hormonal, no sé qué corno [se ríe] (Florencia, *militante*-docente. Reg. N°42, entrevista. 24/05/2013).

En este contexto, como desarrollaré a continuación, se pusieron en juego distintos sentidos y prácticas, tanto por parte de los docentes como de los estudiantes mismos, que dieron lugar a una particular construcción de las edades y sus relaciones en el espacio escolar.

## **“ME DEBO TERMINAR LA SECUNDARIA” LA EXPERIENCIA ESCOLAR DE LOS ADULTOS**

Como señalé al comienzo del trabajo, muchos de los estudiantes que se inscribieron al crearse la escuela -en su mayoría mujeres- eran habitantes del barrio, allegados o integrantes activos del movimiento social, que retomaban sus estudios como parte de una lucha política por la defensa de la tierra. Con el tiempo, se fueron incorporando también otros adultos, cuya ligazón se dio directamente a través de la escuela, y ya no de la organización política. Amplia mayoría durante los primeros tiempos, el número de estudiantes adultos fue decreciendo con los años, siendo en la actualidad no más de dos o tres por curso. Sus edades oscilan entre los 30 y los 50 años de edad.

Para estos estudiantes, terminar los estudios secundarios se presenta como la posibilidad de saldar una “deuda de vida” o realización de un “deseo personal”.

Había muchas compañeras, muchas vecinas, que era esto... que eso fue más que nada en el primer año, primer y segundo año se dio mucho: ‘yo necesito

ayudar a mi hijo, viene con la tarea y no tengo la más mínima idea de... no sé cómo ayudarle. Quiero ayudarle'. Había otras que les había quedado eso como deuda de vida, digamos: 'bueno, me debo terminar la secundaria' (Nora, 52 años, egresada. Reg. N°11b, entrevista, 22/12/2017).

A su vez, este deseo aparece ligado a un fuerte compromiso con el sostenimiento de la escuela, esgrimiendo frases como “no faltábamos nunca”, “nos exigíamos mucho”, “tomamos un compromiso” (Paula, 45 años aprox., egresada. Reg N°5b, entrevista, 31/06/2016).

Para estos estudiantes, la edad se presenta como un elemento significativo en los sentidos que despliegan acerca de su experiencia escolar, y que permite trazar comparaciones con sus compañeros más jóvenes. Así, identifican entre las dificultades que enfrentan aquellas que se desprenden del tiempo transcurrido desde que abandonaron los estudios

También, con muchas dificultades, porque esto de estudiar era nuevo para nosotras. Yo hace más de treinta años que no agarraba un libro. Mi compañera estaba leyendo, pero tenía mucha dificultad en hacer... por ejemplo la ortografía, y otras cosas le costaban. Tenía una actividad de lectura, pero muy poca también (Paula, 45 años aprox., egresada. Reg. N°5b, entrevista, 31/06/2016).

También describen su condición de estudiantes adultos como cargados de responsabilidades, asociadas al trabajo y la familia, que dificultan el desempeño escolar. Las mujeres, especialmente, señalan las tareas de cuidado familiares y las actividades domésticas, que les demandan tiempo y dedicación: “Los jóvenes son más dispersos, pero nosotras también, a pesar de ser más grandes venimos con la carga de que la familia, de que la casa, de que no hice de comer, de que me faltó tal cosa” (Paula, 45 años aprox., egresada. Reg. N°5b, entrevista, 31/06/2016).

La tensión entre el tiempo demandado por estas actividades y la escuela, se presenta, para muchas mujeres, como fuente de cuestionamientos familiares, que pueden constituirse en un obstáculo para el sostenimiento de la escuela

Sí, se cuestiona. Quizás en los jóvenes no tanto, pero nosotras más grandes, que éramos responsables de los chicos, de la comida, (...) y yo a lo mejor preocupada todo el día estudiando, porque quería llegar a clase sabiendo (Paula, 45 años aprox., egresada. Reg. N°5b, entrevista, 31/06/2016).

La posibilidad de asistir a la escuela aparece sumamente valorada, en primer lugar, en relación a la experiencia presente antes que como proyección a futuro, destacando aprendizajes, como “la importancia de la circulación de la palabra” (Nora, 52 años, Reg. N°12b, entrevista, fecha 27/02/2018), ligados a logros personales:

Cuando empecé a venir el año pasado, empecé a tener más contacto con las personas, con mis compañeros, y empezamos a charlar que una cosa, que la otra, y empecé a aprender hablar los sentimientos que yo sentía, yo los expresaba, capaz, con el cuerpo, y ahora no. Ahora sé cómo se puede hablar (Gloria, 35 años aprox., estudiante. Reg. N°45a. Taller con estudiantes de 1er año. 10/07/2012).

En este sentido, la posibilidad de continuar los estudios superiores se presenta, para los adultos, de modo mucho más difuso que para los jóvenes, y aparece, por lo general, como una construcción realizada durante el cursado de la escuela antes que como un motivo para comenzarla.

Llegó ya cuarto, y ya llegó un taller de test vocacional, y bueno, ahí empezamos a ver la posibilidad, a ver, a pensaaaar que había alguna posibilidad de la facultad [remarca las palabras, denotando una idea casi remota]... algo así, como para nosotras (Paula, Registro de campo N°5. Entrevista a estudiante egresada de la Escuela. Fecha: 31/06/2016).

Sin embargo, para algunos estudiantes mayores, la posibilidad de seguir estudiando se presenta a la par de otras motivaciones, lo que permite tensionar ciertos sentidos en torno a que son solo los más jóvenes los que tienen como objetivo conseguir el título de acreditación del nivel.

Me inscribí en esta escuela porque quiero terminar la secundaria para poder estudiar maestra jardinera; además me gustó mucho esta escuela porque los profesores son muy buenas personas y acá encontré mucho calor de amigo, la voy a aprovechar a esta oportunidad que nos dan porque puedo venir con mis hijos además puedo aprender para poder ayudar a mis hijos en sus tareas de la escuela (Gloria, 35 años aprox., estudiante. Reg N°45a, taller con estudiantes de 1er año, 10/07/2012).

## **“ES IMPRESIONANTE LO QUE ME CAMBIÓ LA VIDA ESTA ESCUELA”. LA EXPERIENCIA ESCOLAR DE LOS JÓVENES**

¿Quiénes son los jóvenes que llegaron en este “aluvión”? Se trata de jóvenes habitantes del barrio, y en menor medida, de otros barrios cercanos, que tienen entre 17 y 29 años de edad. Si bien algunos habían tenido algún contacto previo con la organización política que impulsa el proyecto educativo, así sea a través de sus padres u otros familiares, la mayoría conoció en primer lugar la existencia de la escuela.

Uno de los aspectos que con respecto a ellos suele destacarse, es que llegan a esta escuela luego de otras experiencias de escolarización en el nivel secundario, frecuentemente recientes: es recurrente que hayan asistido a otro establecimiento educativo el año inmediatamente anterior, o incluso el mismo año de su inscripción en esta escuela. Sus múltiples entradas y salidas de la escuela llevan a que los docentes

se refieran a ellos como “los expulsados del sistema educativo oficial”: “[son jóvenes] con realidades complicadísimas, ¿eh? Realidades de expulsiones de dos o tres escuelas” (Florencia, *militante*-docente. Reg. N° 42. Entrevista. 24/05/2013).

Los estudiantes relatan su transitar por distintas escuelas, interrumpiendo el cursado por distintos motivos: mudanzas; al conseguir un nuevo trabajo; porque les resultaba difícil: “la técnica a mi me costaba una banda” (Laura, 17 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018), o ante la llegada de un hijo: “porque yo había quedado embarazada y venía con la panza” (María, 19 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018). En algunos casos, haber repetido varias veces el primer año lleva a que se sientan incómodos al ser mayores que sus compañeros: “hice dos años, y los dos años me quedé, a los quince dejé” (María, 19 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018); “no me gustaba con los chicos, eran de 14, 13 [años], y no encajaba” (Laura, 17 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018).

El paso a la modalidad de adultos no aparece necesariamente como una decisión justificada por la modalidad en sí, o por las características particulares que asume este proyecto educativo, sino que se trata de la única escuela que les queda cerca, o la única que los inscribió: “yo vine a esta escuela porque fue la única escuela que me agarro (...) yo no busqué un EEMPA. Yo quería una escuela normal” (Laura, 17 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018).

Otros jóvenes, en cambio, argumentan haber llegado a esta escuela porque sus padres “los mandaron”, ya que conocían al movimiento social por su trabajo barrial: “yo vine porque mi mamá me mandó, los conoce a ellos hace mucho, desde que estaban allá en la zona rural. Les donó los ladrillos para construir” (Paola, 17 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018), o porque tienen familiares cursando allí sus estudios.

En contraposición a lo que sucede con los adultos, en quienes, como señalé, se suele destacar la vuelta a los estudios como “la realización de un deseo”, con respecto a los jóvenes se remarca justamente la ausencia de ese deseo, en ocasiones con un sentido reprobatorio. Asistir a la escuela “por obligación” adquiere en este contexto una carga negativa. Así, una estudiante se quejaba de su compañero más joven: “vienen a la escuela porque los mandan, no porque quieran!” (Gabriela, estudiante, 30 años aprox. Reg. N°18b, 29/05/2018).

Cuando se reconocen las motivaciones propias de los jóvenes estudiantes, estas suelen vincularse a proyecciones a futuro más que a una valoración de la experiencia presente: “me parece que los chicos, al ser más jovencitos los que van, más adolescentes, la mirada es otra. Es la posibilidad de terminar” (Nora, 52 años, egresada. Reg. N°11b, entrevista, 22/12/2017). Los jóvenes, de similar manera, suelen expresar deseos vinculados a su futuro, donde la escuela se presenta como un medio para llegar a un fin: obtener un título que permita conseguir otros trabajos o continuar estudios superiores: “quiero

recibirme de abogado”, “quiero terminar el secundario y poder recibirme de contadora” (Reg. N°45a. Taller con estudiantes de 1er año, 10/07/2012). Para algunos de estos jóvenes, a su vez, la importancia de terminar la escuela se presenta ligada a valoraciones más generales acerca de su porvenir, y no sólo a la obtención de credenciales educativas, como posibilidad de “tener un futuro” o “ser alguien en esta vida” (Reg. N°45a. Taller con estudiantes de 1er año, 10/07/2012).

Sin embargo, en el devenir cotidiano, pueden aparecer nuevos sentidos, en los que la experiencia escolar resulta en sí misma valorada. Los jóvenes refieren a las relaciones con sus compañeros y con sus docentes como razones para continuar asistiendo: “los profesores son bastante copados, te enseñan de otra manera”, “me hallo bien con mis compañeros, por eso también me gusta la escuela” (Laura, 17 años, estudiante. Reg. N°20b, 11/06/2018). Lo que es más, para ciertos jóvenes, esta escuela en particular aparece altamente valorada, en contraposición a otras experiencias previas: “nunca me sentí tan bien en otras escuelas como en esta, (...) el método que se usa acá es muy bueno, a mi me cambiaron la mente un montón” (Flavio, 25 años aprox., estudiante. Reg. N°3b, 29/06/2016). O como enuncia Carolina, una de las jóvenes que suele relatar con enojo su experiencia trunca en otras escuelas, “Es impresionante lo que me cambió la vida esta escuela, lo que significó para mí” (Carolina, 20 años, egresada. Reg. N°19b, 04/06/2018).

Siguiendo lo que plantean Sinisi, Montesinos, y Schoo (2010), estos indicios permiten suponer que estos jóvenes, al encontrar una institución donde se sienten alojados en su condición de alumnos/adultos, la experiencia escolar permite elaborar sentidos ligados a la “realización personal”, con posibilidades de sobrepasar el ámbito escolar para proyectar otro sentido de la propia vida y de su futuro.

## **“SOMOS AMIGOS DESDE EL MÁS CHICO HASTA LA COMPAÑERA MÁS GRANDE”. ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE JÓVENES Y ADULTOS**

A la par de las construcciones de sentidos y prácticas en torno a las edades que se ponen en juego en el espacio escolar, se van configurando distintas relaciones entre los jóvenes y adultos estudiantes. Ello es problematizado por los docentes, quienes destacan el desafío vinculado a cómo desarrollar dinámicas áulicas que faciliten las relaciones entre jóvenes y adultos, evitando el conflicto

Y también a eso nos tenemos que acostumbrar, encontrarle la dinámica a las clases, encontrar que [los jóvenes] puedan interactuar con los compañeros que son más adultos sin pelearse, porque los adultos los quieren ahorcar, porque no los soportan. Pero a la vez los adultos se ponen en el lugar de madres, entonces cuando terminan ellos sus cosas les hacen a los pibes. Entonces, bueno, hasta donde está bueno que vos lo ayudes o que le hagas el ejercicio al otro (Florencia, *militante*-docente. Registro de Campo N° 42. Entrevista. 24/05/2013).

A lo largo del trabajo de campo realizado hasta el momento, fue posible observar distintas prácticas e interrelaciones entre jóvenes y adultos estudiantes, que permiten precisar y tensionar los sentidos que son expresados en las entrevistas. Es así que, durante las clases, presencié distintas situaciones que podrían caracterizar las “dispersiones” de los jóvenes a las que refieren los adultos, mientras estos últimos parecieran intentar ajustarse a lo esperado para un estudiante “aplicado”.

Laura (17 años) da vueltas y esgrime excusas para no hacer el trabajo que les encomendó la docente: dice que no sabe dibujar, y que quiere salir al recreo. Los varones, sentados en grupo, hacen chistes y se ríen entre sí. Paula (17) improvisa una canción, insistiendo en que ya es hora del recreo. La docente dice: ‘van a salir solo un ratito para fumar un cigarrillo y nada más’, e intenta que permanezcan sentados un rato más trabajando. Algunos estudiantes, no obstante, se paran y dan por iniciado el esperado recreo. Gabriela y Adrián, los únicos adultos presentes ese día, se quedan en el salón de clase, terminando sus ejercicios (Reg. N°20b Observación de clase, 11/06/2018)

Pero del mismo modo, ocurre en muchas oportunidades que trabajan en silencio y realizan las tareas asignadas, aunque ello no resulte frecuentemente tematizado o visibilizado por sus compañeros mayores. También pude observar momentos en que los adultos regañaban a sus compañeros para que prestaran atención, o para que esperaran a terminar lo que se estaba haciendo para salir al recreo. En ocasiones, ayudaban a los más jóvenes a cumplir con las tareas asignadas, volviendo a explicar consignas no comprendidas, o incluso, indicando las respuestas en los exámenes:

La clase se divide en dos grupos: por un lado, unos pocos estudiantes que deben hacer el recuperatorio de un examen tomando anteriormente, y por otro, un grupo mayoritario que, los docentes pretenden, continúen con la clase. Sin embargo, esta organización resulta dificultosa, y el abundante ruido –risas, grupos de estudiantes conversando entre sí- complica la tarea. A mi lado, un estudiante permanece con la hoja de su examen en blanco. Otro estudiante, uno de los pocos adultos en el salón de clase, aprovecha la dispersión y revisa el libro de estudios para luego dictarle las respuestas a su compañero (Reg. N°7b Observación de clase. 27/11/2016).

También, la cuestión de las asistencias resulta un tema que puede generar tensiones, así como relaciones de cooperación entre adultos y jóvenes. Las reiteradas ausencias de estudiantes jóvenes es frecuentemente criticada por los más grandes, lo que demuestra, según sus argumentos, la “falta de compromiso”, o que asisten a la escuela “porque los mandan”: “Lo que a mí me molesta es que se van y no dicen nada. Porque no dicen: bueno, profe, me voy. No. Agarran sus cosas y se van. No me parece correcto” (Gabriela, estudiante, 30 años aprox. Reg. N°18b, Observación en la escuela 29/05/2018)

Sin embargo, también sucede que los adultos aconsejen a sus compañeros acerca de la importancia de continuar sus estudios, cuando alguno de expresa que quiere dejar de

asistir a la escuela. Así, en una conversación entre estudiantes, previa al inicio de la clase, una joven comentaba que tenía que dejar la escuela, ya que había conseguido un trabajo temporario que se superponía con los horarios de cursada. Sus compañeras en seguida comenzaron a sugerirle alternativas para que proponga a los docentes, que le permitieran retomar la escuela una vez que se terminara el trabajo (Registro de campo N°18b, Observación en la escuela 29/05/2018). En algunos casos, como relata una estudiante graduada de la escuela, cuando notan las ausencias reiteradas de sus compañeros, los estudiantes han tomado inclusive la tarea de ir a buscarlos a sus casas:

Había compañeros que no venían, entonces buscábamos la manera de contactarnos, si no era por facebook, a algunos los fuimos a buscar a la casa. Siempre preocupándonos, por qué no venían, cuál era el motivo de que dejaran la escuela (Paula, 45 años aprox., egresada. Reg. N°5b, entrevista, 31/06/2016).

La posibilidad de realizar trabajos en conjunto y el tiempo compartido en la escuela, contribuye, según la estudiante, a conocerse, y a pesar de las edades, construir vínculos de amistad: “de ahí todos salimos compañeros. Somos amigos desde el más chico hasta la compañera más grande” (Paula, 45 años aprox., egresada. Reg. N°5b, entrevista, 31/06/2016).

De este modo, si bien con tensiones, y aún cuando pueden ser consideradas por los docentes como problemáticas en algunas circunstancias, en las relaciones entre jóvenes y adultos se despliegan, también, vínculos de cooperación y afecto que pueden ayudar a fortalecer la experiencia escolar. Como sugiere Barilá (2016), los vínculos intergeneracionales pueden producir aprendizajes que permiten resignificar la escuela y operar como “amarre” para los más jóvenes, especialmente en contextos donde las idas y vueltas, desilusiones e intentos de revinculación con la escuela se encuentran atravesando significativamente las trayectorias escolares de los sujetos.

## REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo presenté algunos avances en relación a los procesos socioeducativos y políticos que se despliegan en la cotidianeidad de una escuela para jóvenes y adultos “de gestión social”. Puntualmente, me centré en el análisis de los sentidos y prácticas que se despliegan en torno a las edades y sus relaciones en la experiencia escolar. De este modo, describí el modo en que la edad se expresa como un aspecto central desde el cual se elaboran sentidos y prácticas en relación a los estudiantes, que tienden a ubicarlos en categorías más o menos precisas al trazar comparaciones entre jóvenes y adultos.

En relación a los adultos, “verdaderos destinatarios” de una escuela que fue inicialmente pensada para ellos, la escuela aparece sumamente valorada como experiencia presente, destacando cuestiones como el “compromiso” frente a las dificultades que se les presentan diariamente, los aprendizajes relacionados con logros personales y la posibilidad de estudiar como “deseo” o “realización personal”.

Mientras tanto, los jóvenes se describen como los “expulsados del sistema educativo oficial”, y de allí deviene la importancia otorgada a su incorporación en la escuela. Desde la perspectiva de los propios jóvenes, el cambio a esta escuela se percibe con cierta continuidad en relación a la escolarización anterior, donde la modalidad de adultos o las características específicas del proyecto político-educativo aparecen secundarizados frente a otros factores que los llevan a elegir la escuela.

Frente al “compromiso” de los adultos se destaca de los jóvenes su “dispersión”, que dificulta el trabajo en las clases, y la ausencia de “responsabilidades” que pueden convertirse en obstáculos para el sostenimiento de la escuela. Sin embargo, estas comparaciones pueden encubrir algunas de las condiciones en que los jóvenes desenvuelven su escolaridad, ya que ellos también deben hacer frente a algunas de las responsabilidades que describen los adultos, como las tareas de cuidado en el seno de la familia, la maternidad y el trabajo.

También, suele destacarse que los jóvenes valoran la escuela en relación a proyecciones a futuro: se inscriben para obtener un título que les permita continuar los estudios y conseguir mejores trabajos. Por el contrario, en los adultos es, como mencioné, la experiencia presente lo que adquiere valor. Sin embargo, a partir de las entrevistas realizadas a estudiantes, es posible señalar que en el transcurso de la experiencia escolar se construyen, también, sentidos que resultan contrastantes. Así como algunas egresadas adultas elaboran expectativas de continuar los estudios y conseguir mejores trabajos al obtener las credenciales educativas, aun cuando esta no haya sido la motivación inicial, algunos jóvenes, por su parte, resignifican la experiencia escolar destacando aprendizajes que se proyectan a otras esferas de su vida presente y futura.

Finalmente, ¿cómo se desenvuelven las relaciones entre jóvenes y adultos? En la cotidianeidad escolar es posible observar momentos de tensión que pueden enfrentar a estudiantes jóvenes y adultos, pero también vínculos de cooperación y afecto. Es frecuente que colaboren para la realización de las tareas escolares, y aun ante temáticas que pueden despertar conflictos, como las ausencias reiteradas a la escuela, los adultos suelen preocuparse por sus compañeros más jóvenes, aconsejándolos y desplegando estrategias para que éstos retornen a la escuela.

Resulta interesante para continuar indagando, entonces, el modo en que la particular construcción de las edades y sus relaciones puede contribuir a fortalecer la experiencia educativa de jóvenes y adultos, especialmente en un contexto donde las condiciones de desigualdad en que desenvuelven su vida los sujetos dificultan significativamente la terminalidad escolar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Achilli, E. (2005). *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde Editor. Rosario.
- Achilli, E. (2016). *Relaciones intergeneracionales. Una aproximación*. Rosario.
- Ampudia, M. (2013). Educación y Autogestión. Estética Política y Autogestión. Estética política de los Bachilleratos Populares. En Elisalde; Dal Ri Neusa; Ampudia; Falero (comps) *Movimientos sociales, educación popular y trabajo autogestionado en el cono sur*. Buenos Libros. Buenos Aires.
- Caisso, L. (2014). *Una escuela como ésta. Experiencias educativas en un movimiento social de la ciudad de Córdoba (Argentina)*. [Tesis doctoral]. Inédita. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Carrillo, A. T. (2017). Prácticas educativas en movimientos sociales de América Latina.
- Cerletti, L., y Santillán, L. (2015). Lo “histórico” en la investigación etnográfica: las presencias de múltiples temporalidades, dificultades y desafíos, (9), 115–120.
- Coronel, A. G., y Cosolito, P. (2016). *EPJASF 2014: Situación de la Educación Permanente de Jóvenes y Adultos de la Provincia de Santa Fe*.
- Debonis, F., López Fittipaldi, M., y Saccone, M. (2018). Educación especial, de gestión social y técnico-profesional en el Proyecto de Ley de Educación provincial (Santa Fe, Argentina). En *IV Seminario-taller Red de Investigación en Antropología y Educación (RIAE)*.
- Elisalde, R. (2008) Movimientos sociales y educación: Bachilleratos Populares en empresas recuperadas y organizaciones sociales. Experiencias pedagógicas en el campo de la educación de jóvenes y adultos. En Ampudia, M. y Elisalde, R. (comp) *Movimientos sociales y educación. Teoría e historia de la Educación Popular en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Ed. Buenos Libros.
- García, J. (2011). *Aprendiendo a hacer escuelas. Las complejas y dinámicas relaciones entre Bachilleratos Populares y Estado*. [Tesis de Maestría]. Inédita. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- García, J. A. (2018). *La producción cultural del sujeto crítico : construcciones de conocimientos en “ Bachilleratos Populares ”*. Universidad de Buenos Aires.
- Lander, E. (2010). *Prácticas discursivas y dificultades en el hacer de estudiantes y docentes en un bachillerato popular . Tensiones y alcances en la producción de resistencia desde un dispositivo pedagógico*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -sede academica argentina-.
- López Fittipaldi, M. (2017). Derecho a la ciudad y una experiencia educativa popular. *Illuminuras*, 18(45), 350–368. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22456/1984-1191.79138>
- Menéndez, E. (2010) *La parte negada de la cultura*. Rosario, Prohistoria.
- Paoletta, H. (2014). “Jóvenes” y “adultos” en centros educativos de nivel secundario (cens): reflexiones desde un enfoque relacional. En *XI Congreso Argentino de Antropología Social* (pp. 1–19). Rosario.
- Padawer, A. (2008) “Definiendo las edades: una revisión conceptual de transiciones y etapas a la luz de las experiencias formativas de niños y jóvenes en la vida productiva y política”. IX Congreso Argentino de Antropología Social. FHyCS.

Pascual, L., y Fare, M. D. la. (2011). Investigaciones y estudios en torno a la Educación de Jóvenes y Adultos en Argentina: estado del conocimiento. Recuperado a partir de <http://repositorio.educacion.gov.ar:8080/dspace/handle/123456789/109732>

Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós. Buenos Aires.

Santillán, L. (2015). La demanda por educación en barrios populares del Gran Buenos Aires: acerca de la militancia política, el voluntariado social y la actuación colectiva de los pobladores (1985 y 2015). En *XI Reunión de Antropología del MERCOSUR*. Montevideo, Uruguay.

Sinisi, L., Montesinos, M. P., y Schoo, S. (2010). *Trayectorias socio-educativas de jóvenes y adultos y sus experiencias con la escuela media*. Área de Investigación y Evaluación de Programas. DiNIECE. Ministerio de Educación.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## AN ANCIENT INCA CIVILIZATION IN FRITZ LANG'S FICTION *THE SPIDERS*: TRANSIT OF CHARACTERS AND NARRATIVES BETWEEN MUSEUMS, HUMAN ZOOS AND CINEMA

*Marina Cavalcante Vieira*

Pós doutoranda<sup>1</sup>

Universidade do estado do Rio de Janeiro

### *Abstract*

The movie *The Spiders* is a travelog that carries the viewer through the United States, Mexico and Peru, to the encounter of a lost Inca civilization. Produced in the between-wars Germany, it was filmed in the zoological garden of one of the most prominent entrepreneur of the human zoos branch, Carl Hagenbeck, in the city of Hamburg. Human zoos were ethnographic displays of exotic peoples, which forged in colonial context, were at once forms of racial categorizations combining the functions of exhibition, performance, and education. The present research analyzes *The Spiders* (1919), directed by Fritz Lang, and the transits and influences of ethnographic collections and human zoos on this movie. The film was announced as using original objects from the Ethnographic Museum of Hamburg, and was produced by Hagenbeck's nephew, Heinrich Umlauff, who was also owner of an ethnographic museum and entrepreneur in the field of ethnographic collections and human zoos. This analysis exemplifies how occurred the transit of producers, performers, visual regimes and narratives, from the fields of human zoos and museums to the German cinema of the 1920s, a period when orientalist representations of so-called "exotic" peoples proliferated in the Weimar Cinema.

Keywords: *Spiders*, civilization, ethnographic, orientalist.

## UMA ANTIGA CIVILIZAÇÃO INCA NA FICÇÃO DE FRITZ LANG AS *ARANHAS*: TRÂNSITOS DE PERSONAGENS E NARRATIVAS ENTRE MUSEUS, ZOLÓGICOS HUMANOS E CINEMA

### *Resumo*

O filme *As Aranhas* é um *travelog* que carrega o telespectador pelos Estados Unidos, México e Peru, ao encontro de uma antiga e perdida civilização Inca. Produzido na Alemanha do entre-

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ), integrante do Grupo de Pesquisa Imagens, Narrativas e Práticas Culturais - INARRA/UERJ, Pesquisadora Visitante do Instituto de Estudos Culturais da Universidade de Humboldt, Berlim (04.2017/11.2017) e pesquisadora do N.A.d.A - UERJ, Núcleo de Antropologia da Arte.

guerras, foi filmado no jardim zoológico de um dos mais proeminentes empresários do ramo dos zoológicos humanos, Carl Hagenbeck, na cidade de Hamburgo. Os zoológicos humanos eram exposições etnográficas de povos ditos exóticos, que forjadas em contexto colonial, eram ao mesmo tempo formas de categorizações raciais que combinavam as funções de exibição, performance e educação. A presente pesquisa analisa o filme *As Aranhas* (1919), dirigido por Fritz Lang, e os trânsitos e influências de coleções etnográficas e zoológicos humanos sobre esta obra cinematográfica. O filme foi anunciado como uma obra que utilizava objetos originais do Museu Etnográfico de Hamburgo, além de ter sido produzido por Heinrich Umlauff, sobrinho de Hagenbeck e também dono de um museu etnográfico e empresário do ramo de coleções etnográficas e zoológicos humanos. Esta análise exemplifica como ocorreu o trânsito de empresários, performers, regimes de visualidade e narrativas, dos campos dos zoológicos humanos e museus para o cinema alemão da década de 1920, momento em que proliferavam representações orientalistas sobre povos ditos “exóticos” no cinema da República de Weimar.

## INTRODUÇÃO

O filme *As Aranhas* (1919) retrata a viagem de Kay Hoog dos Estados Unidos, passando pelo México e chegando ao Peru, onde descortina-se uma civilização Inca que “guarda tesouros inimagináveis”. Esta obra talvez tenha sido mais citada na história do cinema alemão não por sua importância em si mesma, mas justamente porque Lang, que irá se tornar um importante cineasta, rejeita a direção de *O Gabinete do Dr. Caligari* por estar envolvido em seu projeto de *As Aranhas*, concebido como uma aventura em série e executado em duas partes: a primeira intitulada *Die Spinnen: Der goldene See* ou *As Aranhas: O lago dourado*, lançada em 1919 e a segunda parte *Die Spinnen: Das Brillantenschiff* ou *As Aranhas: O navio do diamante*, lançada em fevereiro de 1920. Os roteiros escritos por Fritz Lang foram publicados semanalmente em jornais da época, ao estilo romance de folhetim, simultaneamente à produção e lançamento da obra cinematográfica. Teriam sido planejados mais dois filmes que completariam a série, mas que nunca foram realizados. O filme pode ser compreendido, portanto, como uma obra dupla: o roteiro folhetim que levou à publicação de um romance e o filme em si.

*As Aranhas* se enquadra no gênero aventura e travelogue, bastante em voga à época. A parte I da série teve grande sucesso, no entanto, ainda longe da originalidade que o diretor viria a desenvolver em obras como *Dr. Mabuse* (1922), *Metrópolis* (1927), *M: o vampiro de Düsseldorf* (1931) ou *O testamento do Dr. Mabuse* (1933).

O presente trabalho debruça-se sobre a Parte I da série *As Aranhas*, analisando as formas de representação sobre culturas indígenas pré-colombianas e suas relações com performances e narrativas de zoológicos humanos. Apesar de ser um filme ficcional, ele flerta com o discurso científico e com a noção de autêntico. Os créditos de abertura do filme atestam: “Cenários exóticos e designs do Museu Etnológico de Hamburgo, em cooperação com Heinrich Umlauff”. O sobrenome Umlauff era conhecido do público alemão da época através do Museu Umlauff, fundado em Hamburgo no ano de 1889 pelo

pai de Heinrich. Heinrich Umlauff passa a cuidar dos negócios da família ao lado de sua mãe, aos 21 anos de idade, quando da morte de seu pai, no mesmo ano de fundação do museu. Sobrinho de Carl Hagenbeck, famoso empresário de animais exóticos e zoológicos humanos, Heinrich Umlauff especializou-se no ramo de compra e venda de objetos etnográficos, promoção de zoológicos humanos e construção de manequins e dioramas para museus, trabalhou construindo cenários e habitats e empresariando zoológicos humanos no parque zoológico de seu tio. Em que medida a obra cinematográfica *As Aranhas* incorporou regimes de visualidade e narrativas que apelam para uma tradição museográfica e de performances de zoológicos humanos?

O artigo a seguir é fruto de pesquisa em andamento e apresenta algumas questões iniciais de análise do filme de Fritz Lang, que figura como um dos estudos de caso da minha pesquisa de doutoramento<sup>2</sup>. No tópico a seguir apresenta-se uma definição de zoológico humano enquanto conceito analítico, em seguida faz-se uma análise de pontos centrais do filme *As Aranhas*, para em seguida entrarmos no tópico *O zoológico cinematográfico*, que trata da repercussão em jornais alemães da época sobre a criação de um estúdio de cinema no parque zoológico de Carl Hagenbeck, em Hamburgo. O tópico seguinte trata da confusão cultural em torno do grupo retratado em *As Aranhas*, ora Astecas, ora Maias, ora Incas. Em seguida trata-se da construção de um zoológico humano durante as gravações da parte II de *As Aranhas*, para em seguida analisarmos a formação de um zoológico humano de índios Sioux, no jardim zoológico de Hagenbeck, no ano de 1910, com a participação de Heinrich Umlauff, o mesmo personagem que nove anos mais trataria de trabalhar na produção de *As Aranhas*, em conjunto com Fritz Lang.

## ZOOLOGICOS HUMANOS

Os zoológicos humanos eram formas de exibição de povos não-ocidentais tidos como “exóticos”, que se desenvolveram na Europa no último quartel do século XIX. Suas características principais eram a recriação de vilas, habitats e modos de vida, com a exibição de cenas pretensamente cotidianas, como danças, lutas e cantos. Zoológico humano é um termo que compreende uma revisão histórica dessas formas de exibições. Para os seus contemporâneos, elas seriam nomeadas como exibições antropológicas. Enquanto conceito histórico, zoológico humano define formas de exibições em contexto de consumo cultural de massa. Afinal, a exposição de pessoas não-ocidentais toma lugar na Europa desde a Roma Antiga, com a exposição de povos tidos como “bárbaros”, e

---

<sup>2</sup> A pesquisa de doutorado tem como título provisório *Museus, Zoológicos e Cinema: Zoológicos humanos e trânsitos de representações indígenas entre Brasil e Alemanha*, e tem sido supervisionada pelo Prof. Dr. Marcos Albuquerque (PPCIS/UERJ) e pela PhD. Britta Lange (Kulturwissenschaft Institut, Humboldt Universität Berlin).

prolifera-se desde o século XV, com as navegações e o modus operandi de carregar os navios com matérias-primas, animais e pessoas, levadas como souvenirs e expostas nas cortes européias. Mas o que difere estas formas de exposição daquelas praticadas no final do século XIX é justamente o seu caráter de entretenimento das massas, com desenvolvimento cenográfico e narrativo. Enquanto as primeiras eram privilégios restritos aos reis e suas cortes, os zoológicos humanos eram espetáculos acessíveis a todos, a um custo de cerca de cinquenta centavos.

Em 1874 Carl Hagenbeck, um alemão comerciante de animais resolve expor povos originários da Lapônia em meio a renas, atraindo grande sucesso nas cidades alemãs da época. Hagenbeck estabelece um novo padrão de espetáculo, com recriação de cenografias e rituais, sendo considerado um dos empresários de maior sucesso do ramo de zoológicos humanos, criando um novo gênero nesta forma de entretenimento, sendo seguido por outros empresários. Em 1907 Hagenbeck inaugura seu parque zoológico em Hamburgo, o Hagenbeck Tierpark, que ironicamente é considerado inovativo e moderno por ter um tratamento mais humano para com os animais, que são ambientados em habitats, expostos sem grades, com fossos e lagos separando-os de seus visitantes. “Um palco para os animais<sup>3</sup>”, com recriação de habitats de todas as partes do mundo. Neste palco foram expostos também homens, mulheres e crianças, que re-apresentavam seu cotidiano para os moradores e visitantes da cidade portuária de Hamburgo.

Ao final da I Guerra Mundial há o crescimento e consolidação do cinema como entretenimento de massa, coincidentemente com o declínio das exposições de zoológicos humanos. Thode-Arora (1989) argumenta que este declínio pode ter ocorrido em função da concorrência com o cinema, bem como por conta da crise e revisão do colonialismo. É certo que estas duas formas de entretenimento convivem lado a lado durante as primeiras décadas do século XX, sendo mutuamente influenciadas. A presente pesquisa identifica as influências dos zoológicos humanos sobre o cinema, em específico o filme *As Aranhas*. Este filme demonstra como o cinema alemão da República de Weimar utilizou elementos de museus etnográficos e zoológicos humanos em suas produções<sup>4</sup>.

No ano de 1919 o zoológico Hagenbeck assina contrato de exclusividade com a Decla, fazendo com que o filme *As Aranhas*, inicialmente planejado para ser filmado em Berlim, passasse a ter as cenas externas rodadas no zoológico Hagenbeck em Hamburgo, enquanto as cenas em estúdio foram feitas em Weißensee, Berlim. Em suas tomadas

<sup>3</sup> Propagandas do Hagenbeck Tierpark referiam-se ao jardim zoológico como “um palco para os animais”. Ver documentos do Arquivo do Hagenbeck Tierpark.

<sup>4</sup> Para maiores informações sobre as relações entre pioneiros do cinema e zoológicos humanos ver: Vieira (2016), *Primitivismo Artístico e Zoológicos Humanos na Pintura e Cinema Expressionista: Dos Gabinetes de Curiosidades ao Gabinete do Dr. Caligari*. Para uma compreensão das relações entre pintura expressionista, zoológicos humanos e coleções etnográficas, ver: Vieira, 2017. *Modernismo Primitivista: as influências de coleções etnográficas e zoológicos humanos sobre a estética expressionista*.

externas, Lang explora enquadramentos dos mais variados ângulos de paisagens exóticas. Mas as tomadas internas não são menos marcadas pelo exotismo.

## AS ARANHAS

Um velho com cabelos desgrenhados desce assustado por um tortuoso caminho de pedras, olhando sempre para trás, como se perseguido por alguém. De camisa e calças sociais, mas de pés descalços, caminha curvado e amedrontado, até que alcança o mar e levanta os braços para os céus, em redenção. Um índio de corpo semi-nu e cocar na cabeça está em seu encalço. O velho dobra um papel e o coloca em uma garrafa. Levanta-se e gira o braço para arremessar a garrafa ao mar, mas no momento em que a lança, o índio o acerta nas costas com uma flecha. Quisera o destino que a garrafa e sua mensagem fossem encontradas por Kay Hoog, um esportista e velejador estadunidense. Desta forma inicia-se a aventura cinematográfica *As Aranhas* (1919), dirigida por Fritz Lang.

O autor da mensagem na garrafa é Fred Johnson, professor da Universidade de Harvard, desaparecido há cerca de seis meses em uma expedição ao Peru. Ao ler a mensagem, o herói Kay Hoog parte em busca do tesouro, mas sua viagem é sorrateiramente acompanhada pela organização criminosa *As Aranhas*, que dá nome ao filme.

Tanto Kay Hoog quanto *As Aranhas* são colecionadores de obras de arte não-ocidentais. No momento em que Hoog prepara-se para sua viagem, ele tem sua casa invadida por membros das *Aranhas*, que roubam informações sobre a destinação do tesouro inca. A casa de Hoog desperta curiosidade por sua decoração e arquitetura: grandes estátuas hindus estão colocadas lado a lado de colunas orientais, estátuas ameríndias e budistas, além de máscaras, escudos e lanças africanas. A câmera passeia pela sala, dando ênfase aos objetos. Na sede das *Aranhas* há o destaque de um painel de inspiração oriental.

É importante frisar que a casa de Hoog e a sede das *Aranhas* estão localizadas em São Francisco, nos Estados Unidos, e que a partir daí o espectador será levado por uma viagem até o Peru imaginário, passando antes pelo México. Hoog percorre boa parte de sua viagem em cima de um balão, enquanto as *Aranhas* vão por trem e depois a cavalo. Pensar nos Estados Unidos para o público alemão, já era por si só empreender uma viagem. No trem vemos um empregado negro entregar uma carta e um menino também negro, empregado da ferrovia, comendo banana enquanto a música dá um tom cômico que lembra shows de menestréis. Em um certo momento há cenas ao melhor estilo faroeste, quando as *Aranhas* contratam caubóis e uma espécie de índio aculturado para acompanhá-los. O índio em questão tem um pequeno cocar e tranças, além de usar roupas de tecido listrado e colorido, típico de países andinos. No entanto ele não será

considerado um igual nem pelos ocidentais, nem pelos índios do Lago Dourado, que inclusive têm outros ornamentos. No roteiro ele é descrito como um mestiço ou *Halbbblut*.

Enquanto Hoog faz sua viagem de carona em um balão meteorológico, sempre acompanhado de seu diário de viagem, o índio contratado pelas Aranhas conta histórias ao redor de uma fogueira, sobre mitos de um mar nunca antes navegado, onde existe uma Sacerdotisa do Sol. Na locação que seria o México, vemos belas paisagens de areia branca e cactos, enquanto as Aranhas seguem viagem em mulas e cavalos. De repente somos surpreendidos pela visão das ruínas da antiga cidade inca, paisagem vista por Kay Hoog através da íris de uma luneta, de cima de um balão. Um feito cinematográfico interessante, capaz de surpreender o espectador dos dias de hoje, com sua arquitetura de pirâmides e escadarias construídas em maquete. Kay Hoog confirma então tratar-se da 75ª longitude e pula de paraquedas, aterrissando próximo ao local onde a sacerdotisa Naela desce as escadarias para tomar banho, em um lago circundado por grandes pedras, acompanhada ritualmente por cinco índios. Hoog aproxima-se por entre um pântano e vê Naela, desta vez sozinha, quase ser atacada por uma enorme cobra. O herói a salva, enquanto a sacerdotisa desmaia. Ao acordar, Naela manda Hoog fugir, avisando que nunca nenhum homem branco saiu vivo dali. Hoog desce uma escada precária, feita de cordas, que atravessa um túnel escavado na terra, levando-o até um cenário de grandes pedras arredondadas, sobre as quais estão colocadas várias estátuas de diversos tamanhos. Eis a mina de ouro, cujas velas sagradas não podem ser acesas porque trazem a morte.

Hoog caminha por entre a cidade de pedras geometricamente recortadas, com painéis e desenhos escavados nas fachadas. Lá o mocinho descobre que Lio Sha, a líder da expedição das Aranhas, foi feita prisioneira pelos índios e será executada dentro de três dias, em um ritual de adoração ao Sol, que segundo o sacerdote fará com que o seu povo volte a ser grande como antes. A bela Naela, interpretada por Lil Dagover, foi escolhida para executar o sacrifício de Lio Sha, interpretada por Ressel Orla, que além de criminosa, usa roupas masculinas: botas, calças, camisa longa e gravata. Naela parece hesitante, chegando a negar a tarefa, argumentando que poderia oferecer flores, mas não sangue humano.

Na próxima cena Naela encontra Hoog, que anda furtivamente pela cidade. Ela pede novamente para que ele fuja e diz que o irá salvar, como ele a salvou antes. Ela o esconde no santuário da Sacerdotisa, que fica debaixo de uma cachoeira. A música dá um tom romântico e ela pede para fugir com ele, para longe, mas todas as saídas da cidade estão fechadas. O casal prepara um artifício para a fuga, uma espécie de bola ou ninho feito de galhos e palha, para escapar pela cachoeira.

É chegado o dia do sacrifício, para o qual Naela foi treinada pelo velho sacerdote desde a sua infância. Ela implora, mas é levada até o espaço ritual, uma praça rodeada

de prédios, com vários índios presentes. Aos pés de uma grande estátua, de cerca de 4 metros de altura, está amarrada Lio Sha. Naela desce as escadarias, e ao seu redor homens com escudos e lanças, ao estilo romano, guardam as saídas. Há uma estratificação entre os presentes: em uma lateral, a partir de uma plataforma, três homens estão sentados, vestidos de túnicas que lembram a tradição Greco-Romana e adereços egípcios na cabeça, enquanto a maioria dos presentes são índios semi-nus com cocares de pena. Naela senta entre a estátua e Lio Sha, em pose artificial. A sacerdotisa usa roupas rituais diferentes das cenas anteriores e capacete dourado com penas, que lembra a tradição romana.

Eis que este ritual romano-egípcio-ameríndio, exótico e orientalista nos melhores termos do imaginado, é interrompido por um tiro de Kay Hoog, que é imediatamente ajudado pelos caubóis do grupo das Aranhas, que tentam resgatar Lio Sha. Naela é carregada nos braços pelo herói, enquanto a cidade é saqueada. As velas sagradas são acesas e a sacerdotisa pressente o perigo. Os homens das Aranhas começam a agarrar as estátuas como se enlouquecidos (talvez pelo poder ritual, talvez pelo poder comercial do ouro) e logo começam a brigar entre si. A cidade é tomada pela fumaça das velas e por uma inundação. Dela sobrevivem Lio Sha e seu capanga obcecado por uma estátua, avistados à beira de um rio e Kay Hoog e Naela, à deriva no mar em seu ninho de galhos, resgatados por um navio. Quando o intertítulo anuncia que estes são “os sobreviventes”, fica implícito o desaparecimento e morte dos incas do Lago Dourado, remetendo ao exótico em vias de extinção.

A salvos no navio, a bela índia de cabelos longos e trançados coloca a mão sobre o peito do mocinho, que a abraça. De volta a São Francisco, Kay Hoog recebe a visita da taciturna Lio Sha, de vestido e chapéu pretos, que pede para deixarem de ser inimigos, declara seu amor por ele, mas é rejeitada. Neste momento entra Naela, com roupas e cabelos ocidentais, presos à moda da época. Sha ameaça então Hoog, por tê-la desprezado. Um dia, quando Hoog retorna à casa e procura a sua amada, a encontra morta no jardim. Na cena do crime, o sinal do grupo criminoso responsável: uma aranha artificial deixada sobre o seu coração. Assim termina a primeira parte do filme *As Aranhas*. O *happy end* não estaria destinado a histórias de amor intercultural.

Apesar de os índios do filme não serem índios reais, mais sim atores alemães com a pele pintada, Naela é a única da tribo que não tem a pintura corporal. Muito provavelmente porque o papel interpretado pela estrela da época, Lil Dagover, foi assim designado para despertar empatia e desejo do público alemão. Símbolo da beleza e pureza indígena, essa Pocahontas moderna não pôde sobreviver por mais que duas cenas em meio à civilização.

## O ZOOLOGICO CINEMATOGRAFICO

A obra *As Aranhas* ressignifica a encenação do mundo natural e exótico criado por Carl Hagenbeck. Se o jardim zoológico já era uma forma de fruição corporal imersiva, Fritz Lang dá movimento e dita o ritmo da viagem. Seus enquadramentos, cortes e narrativas fazem com que o deslocamento entre as paisagens dos Estados Unidos, México e Peru pareçam mais longínquas e temerosas do que a simples passagem entre habitats de um zoológico, que permitiam a transição entre continentes em pequenas passadas.

O filme é marcado pela construção cenográfica do zoológico de Carl Hagenbeck.

Quando da assinatura do contrato entre a Decla e o zoológico Hagenbeck em 1919, o jornal *Der Film*<sup>5</sup> anunciou que o famoso parque zoológico estaria disponível para filmagens, juntamente com todo o seu acervo, através de um contrato de vários anos. A partir daí seria construído um moderno estúdio com todas as inovações tecnológicas, bem como uma cidade cinematográfica, em uma área de 60.000m<sup>2</sup>. A publicação *Lichtbild-Bühne*<sup>6</sup> enfatiza a possibilidade de filmagens em larga escala dos grandiosos motivos já encontrados no parque, com cenas montanhosas, rios e canais de água, além da possibilidade da construção de cidades. Assim como feito com o zoológico, o estúdio também havia fechado contrato exclusivo com o Museu Etnográfico I. F. G. Umlauff que disponibiliza a sua “rica e interessante coleção para os propósitos das gravações”, o que “autentica a produção de filmes cheios de riqueza e estilo”<sup>7</sup>. A mesma fonte afirma ainda que a expansão da Decla para o norte pretendia resolver os problemas com a contratação de figurantes para filmes, que em Hamburgo esta mão de obra seria mais barata do que em Berlim.

O pôster de *As Aranhas: o lago dourado anuncia*: “A aventura de Kay Hoog em mundos conhecidos e desconhecidos (...). Construções e cenografias exóticas cuidadas pelo Museu Etnográfico de Heinrich Umlauff, Hamburgo”. Filmes como *As Aranhas* parte I e *Harakiri* já haviam sido filmados no zoológico Hagenbeck antes da assinatura do referido contrato de exclusividade. A asseguaração do monopólio do uso do parque pelos estúdios Decla afirma o sucesso financeiro dessas produções.

A série de filmes *As Aranhas* foi anunciada como a primeira série cinematográfica alemã de aventura, projetada para fazer frente à concorrência de filmes norte-americanos do gênero *western*. A publicação *Lichtbild-Bühne* de 21 de junho de 1919 anuncia as gravações de sua parte I, enfatizando a “internacionalidade” do filme, que apesar de filmado em estúdio, muda constantemente de locais, entre São Francisco, Peru e às margens

<sup>5</sup> Ver o jornal *Der Film* n. 41, de 12/10/1919.

<sup>6</sup> Ver *Lichtbild-Bühne* n.41, de 11/10/1919.

<sup>7</sup> Op. cit.

do oceano<sup>8</sup>. O filme alcança sucesso quando do seu lançamento em outubro de 1919, sendo compreendido pela crítica como “uma das mais marcantes e valorizadas novidades do cinema”<sup>9</sup>, chamando a atenção em especial a cena de ação no balão meteorológico. O jornal *Der Kinematograph*<sup>10</sup> afirma que os investimentos de capitais que pretendiam colocar a indústria cinematográfica alemã em concorrência com a de filmes de *Wild-West*, a julgar pela primeira tentativa com *As Aranhas*, teriam alcançado sucesso. Este mesmo artigo elogia como no filme ressurgem lendários lugares dos tempos do Incas. Obras que teriam sido minuciosamente construídas por Heinrich Umlauff, que teria “autoridade na área etnográfica”, e sob cuja versada liderança originaram-se as construções e esculturas do período Inca. O artigo enfatiza ainda “o valor à autenticidade das roupas e costumes dos antigos Incas”, afirmando que “Deste modo, toda a apresentação recebe uma certa paisagem educacional, e deve-se admirar aqui também a arte do diretor, quando leva-se em consideração que todas as tomadas foram feitas na Alemanha”. A crítica aponta para a identificação de tipos raciais em *As Aranhas*, declarando que “os tipos dos dois velhos sacerdotes Incas foram esplêndidos, especialmente um deles, um verdadeiro nariz aquilino, cinzelado em perfil”.

A marca corporal que identificaria os índios americanos para o público alemão da época seria o nariz aquilino, construção explorada em zoológicos humanos e igualmente marcada no roteiro original do filme, que a todo momento refere-se aos índios como tendo um perfil de nariz aquilino ou *adlerscharfes Profil*. Décadas antes das filmagens de *As Aranhas*, entre os anos de 1885 e 1886, uma trupe de índios Bella-Coola da América do Norte, empresariada por Carl Hagenbeck, fez uma turnê pela Europa, deixando o público alemão incrédulo diante de índios sem o marcante nariz e sem bordados e brincos de pena, fazendo com que o público tomasse a trupe como um embuste, não os reconhecendo como índios (Thode-Arora, 1989).

## TERRA INCÓGNITA

Algumas reportagens da época confundem a quais culturas pré-colombianas o filme *As Aranhas* estaria se referindo. O jornal *Der Film*<sup>11</sup> refere-se ao local principal do filme como “as ruínas do templo de Yucatán”, que ficariam no México, “onde os descendentes dos antigos Incas e suas tradições sobreviveram”. Afirma que a estória seria uma espécie de “retorno à Karl May”, escritor alemão de livros infantis de aventuras que em sua

<sup>8</sup> Ver Lichtbild-Bühne n. 25, de 21/06/1919.

<sup>9</sup> Ver Lichtbild-Bühne n. 41, de 11/10/1919.

<sup>10</sup> Ver *Der Kinematograph* n. 666, publicado em 1919.

<sup>11</sup> Ver o jornal *Der Film* n. 41, de 12/10/1919.

maioria tratavam de índios das planícies norte-americanas. Em seguida o artigo declara que as antigas construções maias, seus costumes e vestimentas teriam sido reconstruídos sob a colaboração notável e erudita de uma autenticidade de que apenas os alemães seriam capazes. Aos olhos de hoje, pode parecer uma pobre ironia que o crítico que tenha confundido a cidade mexicana de Yucatán com as culturas Inca e Maia seja o mesmo que julga os alemães como o povo mais hábil em reconstruir “autenticamente” estas culturas. Mas o que esta afirmação coloca, é que, o público, seja ele o de cinema ou de zoológico humano, estava aberto a uma outra conceituação do que seria autenticidade e autêntico.

Várias outras reportagens de jornais cometem confusões geográficas e culturais, referindo-se muitas vezes ao México, ao Peru e às culturas Asteca, Maia e Inca. Enquanto que o filme, apesar de ter algumas cenas no México, trata especificamente de uma cultura Inca localizada no Peru. Esta miscelânea cultural poderia ter sido incentivada pela natureza do filme de *travelog*, no entanto, o próprio material de divulgação do filme<sup>12</sup> contém este tipo de equívoco, ora Astecas, ora Maias, ora Incas. E assim esta confusão permanece até hoje na análise de alguns acadêmicos<sup>13</sup> quando tratam de *As Aranhas*.

Em quais topografias imaginárias o filme teria se desenvolvido? Este equívoco e miscelânea de referências culturais está presente desde o roteiro escrito por Fritz Lang, que apesar de ter como pilar central da narrativa uma cultura Inca, muitas vezes afirma que os índios usam vestes Maias ou Astecas, dentre outras fabulações que demonstram que esta civilização perdida no tempo-espaço mais se aproxima da noção do continente americano como a *terra incógnita*, o continente desconhecido. No romance/roteiro escrito por Lang, a mensagem na garrafa relata que o professor estaria preso pelos descendentes dos Incas, em um local que guarda “tesouros do tempo de Montezuma”. Quando Kay Hoog compara as coordenadas enviadas na mensagem, ele o faz em um “mapa especial do México”. O herói refere-se em momentos diferentes como estando em busca de tesouros Incas e em outros do templo de Montezuma, que, na verdade, foi o mais famoso imperador Asteca. Quando da primeira visão de Naela e dos sacerdotes que a acompanham para banhar-se no lago, afirma Lang em seu roteiro: “sobre os degraus vêm, em passos gravitacionalmente medidos, três velhos índios, vestindo as fantásticas e antigas vestes dos sacerdotes toltecas”, fazendo referência à civilização Tolteca, cujo auge ocorreu no México pré-colombiano do século XII.

O índio, descrito como mestiço, que guia *As Aranhas*, ao contar lendas sobre o lago sagrado no livro roteiro, denomina-o como o El-Dorado. A película que existe hoje preservada tem os intertítulos na versão em inglês. Nela a sacerdotisa do Sol é denominada El-Dora, o que provavelmente foi um engano de tradução, considerando que na mesma

<sup>12</sup> Ver documentos referentes ao filme *As Aranhas* no arquivo da Cinemateca de Berlim, Deutsche Kinemathek.

<sup>13</sup> Hilke Thode-Arora (1997) refere-se a “diversas culturas mexicanas” e Britta Lange (2006) à “cultura Maia”.

versão em inglês ela se chama Naela. Os intertítulos do filme na versão original em alemão, que se encontram no arquivo da Cinemateca Alemã em Berlim suprimem a fala do índio, e portanto não temos como saber se na versão original do filme aparecem referências ao Eldorado, mas estas referências estão dadas no roteiro original.

O roteiro/romance escrito por Fritz Lang enfatiza algumas questões que o cinema não poderia dar conta, especialmente o cinema mudo, principalmente no que diz respeito às línguas faladas. Naela se comunica em inglês com o mocinho, o que o deixa imediatamente surpreso. Ainda assim o roteiro não explica como ela teria aprendido inglês. Quando Lio Sha é aprisionada, os índios falam espanhol com ela. Mas quando os índios falam entre si sobre a execução da prisioneira, Kay Hoog é capaz de compreender a “obscura língua dos nativos”, ouvindo-os às escondidas. Este fato também surpreende Naela, que em outro momento pergunta se Kay seria capaz de compreender a língua do seu povo, ao que ele responde que sim. Ela pergunta, então, se ele seria um sábio, e ele afirma que não seria para tanto, mas que ele conhece algo de todas as línguas do mundo. Questionado se ele já teria visto todo o mundo, ele replica que “não o mundo todo, mas sua maior parte”. As proezas linguísticas de Kay Hoog lembra-nos as alegadas por Karl May, que dizia compreender mais de 1.200 línguas e dialetos.

## ZOOLÓGICOS HUMANOS: NEGERDORF

Relatos de jornais da época chegam a se referir à montagem de um zoológico humano ou vila de negros (*Negerdorf*) para a filmagem da Parte II de *As Aranhas*, intitulado *As Aranhas: O Navio Diamante*, de 1920. A parte II do filme inicia-se em Londres, em cuja Chinatown trama-se o roubo de um diamante hindu. O filme percorre uma viagem de navio entre a Europa, Índia e América do Sul, onde estaria escondido o diamante. As cenas específicas em que uma trupe de zoológicos humanos teria atuado no filme não aparecem na edição final, mas foram descritas com detalhes por Margot Meyer, repórter do jornal *Der Film*<sup>14</sup>, em um artigo em que retrata um dia de filmagens no zoológico Hagenbeck:

“Cuidado! Animais selvagens! Perigo de Vida! Carl Hagenbeck”. O aviso encontra-se bem visível na entrada para o caminho que leva à cidade cinematográfica da Decla, em Hamburgo. O caminho distingue-se pelo fato de que, neste meio tempo, apesar das reclamações e presunções dos diretores, continua não pavimentado, e de vez em quando parece que tem sido extensivamente utilizado pelo gado.

Ao menos existem avisos de que se deve pular obstáculos. Mas eu não pulo sozinha. À minha frente saltitam em fila indiana uma meia dúzia de *waschechter*

<sup>14</sup> Ver *Der Film* n. 43, de 26 de outubro de 1919.

*Neger* [negros que verdadeiramente não desbotam]. Em melodia, os seus preciosos adornos ressoam debaixo de seus cobertores de lã acinzentados. O frio de outono parece não incomodar aos senhores. Eles conversam alegremente e conforme se aquecem, derretem o indestrutível silêncio [*Ballgeflüster*: hábito de falar baixo ou em murmúrio].

Os quase infindáveis pastos verdes com florestas ao fundo ilustram o vasto terreno que foi determinado pela Decla para sua cidade cenográfica e sem dúvidas oferece as melhores possibilidades técnicas. Aliás, oferece também suas amenidades como a cavalgada de Ressel Orla, com olhos rápidos em uma raposa, Albert Pommer confortavelmente bronzeando-se em uma enseada e Carl de Vogt, o aventureiro em um cavalo cinza.

À alguma distância aninha-se uma vila de Negros entre palmeiras e remanescentes de uma exuberante floresta. O batuque monótono dos instrumentos dos nativos revela a animação de seus habitantes. Sob a direção de Fritz Lang, preparam-se para invadir a vila adiante, uma difícil empreitada, mas que com a assistência do sol é bem sucedida, o estridente alarido dos negros e os belos tiros de revólver de Rudolf Lettinger são bem sucedidos. Uma ponte primitiva leva a uma vila diante de um riacho. Eu tomava como seguro invadir a cabana pelo outro lado. Mas água é água, e nós estamos em outubro. Certamente riem de mim, mas poderiam rir-se muito mais.

Os negros se sentem honestamente bem aqui fora. O enleio do ambiente nativo e a autenticidade de seus apetrechos providenciados por Heinrich Umlauff faz com que eles facilmente se adaptem.

É impossível ver tudo em um só dia, que aqui alcançam a sua perfeição. À primeira vista é arrebatador e eu já estou ansiosa pelo futuro dos filmes produzidos em Hamburgo-Stelling [*tradução livre*].

O artigo acima é um documento interessante do uso de trupes de *Völkerschauen* ou zoológicos humanos na produção de filmes. Antes de tratar-se de uma formulação abstrata sobre trânsito de formas de representação, regimes de visualidade e narrativas entre formas de entretenimento, os contemporâneos deste momento de passagem dos zoológicos humanos para o cinema identificaram esta interseção, tal como Margot Meyers, que ao descrever a rotina de filmagens de *As Aranhas II*, reconhece a óbvia participação de uma trupe e montagem de uma “vila negra”. Da mesma forma, no acervo de memórias da família Umlauff, as fotografias, recortes de jornais e documentos sobre o Museu Umlauff, zoológicos humanos e cinema se interpelam, em uma forma de colecionamento que não distingue estes campos, afetivamente guardados em uma velha mala de couro através de gerações, constituindo o acervo doado por Gisela Bührmann, neta de Heinrich Umlauff, ao Museu Etnológico de Hamburgo. É a partir deste acervo ainda não catalogado, que identifiquei uma foto da atriz Ressel Orla, nos dias ensolarados de filmagem descritos por Meyers, presa em uma rede, cativa de uma trupe, durante as filmagens de *As Aranhas* parte II. Ver ilustração 1.

Apesar do filme não conservar as cenas descritas tanto na imagem acima quanto no relato de Margot Meyers, pode-se compreender como o filme *As Aranhas* junta traços das narrativas de zoológicos humanos com o gênero aventura e melodrama cinematográfico.

Em seu relato, Meyers descreve a experiência imersiva e participativa que se aproxima mais daquela proporcionada pelos zoológicos humanos, do que necessariamente pelo cinema. O caminhar por trilhas, a pequena selva na qual negros se “sentem em casa” em meio às palmeiras, logo ali em Stelling, distrito da urbana Hamburgo, se assemelha a esta experiência do zoológico humano, que simula uma viagem, descrita por Thode-Arora como acessível ao público de Hamburgo ao custo de uma passagem de bonde e uma entrada à cinquenta centavos. Dada a própria natureza de Meyers, por não estar assistindo a um filme em si, mas à sua gravação, o que mais lhe chama a atenção é a trupe de negros e o zoológico em si.

Durante as gravações de *Harakiri* (1919) Meyers já estivera no zoológico e relatou a apreensão da equipe a espera do sol para iniciar as gravações. Dias assim custavam muito dinheiro e atrasos, mas enquanto todos olhavam para o céu inquietos, o único feliz e sorridente seria Heinrich Umlauff o criador de um ambiente japonês, descrito como “o Japão em Stelling”, disponível não apenas para o filme, mas para os olhos dos visitantes do parque. As tomadas internas seriam feitas em casas japonesas, especialmente construídas para as gravações, que seriam de uma “surpreendente autenticidade” ou “*verblüffende Echtheit*”<sup>15</sup>.

Em que medida as filmagens de *As Aranhas* em Hamburgo, inicialmente planejadas para serem feitas em Berlim, bem como a participação de Heinrich Umlauff teriam influenciado na concepção original da obra, tal como idealizada por Fritz Lang? Do ponto de vista material, o filme passa a utilizar diretamente de objetos de coleções etnográficas, bem como da ambientação e cenografia de zoológicos humanos. No plano discursivo, ele utiliza da autoridade museal para legitimar-se como “autêntico”, incorporando também as narrativas museais. No roteiro original de Fritz Lang não existe tanta ênfase às paisagens, se comparado à obra cinematográfica. A gruta sagrada da sacerdotisa do sol é um mundo subterrâneo, com blocos de ouro pendurados no teto e filões de ouro que atravessam as rochas. Ao longo das paredes foram colocados vasos de culto, ídolos e antigas armas, todos em ouro. O espaço faz com que o herói se sinta ofuscado pela imensa riqueza que o cercava.

Na construção cinematográfica há uma proliferação de objetos museais na gruta, dispostos à maneira que se assemelha ao primeiro olhar que jogamos aos objetos de um museu ao entrar em uma sala de exposição. Não existem vitrines, nem os objetos estão sob estantes, mas são concebidos cenograficamente como se assim estivessem. O cinema, como obra coletiva que é, conta aqui com esta construção estética de Heinrich Umlauff e de sua tradição e trajetória museográfica. O que no livro é descrito como um espaço quase

<sup>15</sup> Ver Film-Kurier, de 24 de setembro de 1919.

labiríntico, uma espécie de corredor com objetos e veios de ouro, é concebido no filme como um espaço circular, mais análogo a uma sala de museu do que a um corredor sob a terra. Ver ilustração 2, em que alguns objetos estão colocados no chão da gruta. Embora no chão, eles se encontram em um nível acima de onde está a sacerdotisa e o índio. Entre os objetos existem colares, esculturas, uma coroa dourada e ao menos dois crânios e um escalpo.



**Ilustração 1:** Ressel Orla e integrantes de trupe de Völkerschau. Fonte: Arquivos do Museu Etnológico de Hamburgo, Acervo Umlauff.



**Ilustração 2:** A gruta sagrada e alguns objetos museais. Fonte: Cinemateca Alemã, Berlim.



**Ilustração 3:** O bando da rede criminosa de As Aranhas invade a gruta sagrada. Fonte: Cinemateca Alemã, Berlim.



**Ilustração 4:** Cena de interrupção do sacrifício humano ao deus sol. Fonte: Cinemateca Alemã, Berlim.

A ilustração 3 mostra o momento em que os vilões de As Aranhas chegam à gruta sagrada e começam a saquear seus objetos. A referida imagem aponta para a característica circular e museal do espaço, com objetos expostos em diferentes níveis das rochas do zoológico Hagenbeck, que servem de vitrines para a exposição de uma inusitada coleção etnográfica, desta vez composta por grandes vasos e esculturas.

Durante a primeira vez que Kay Hoog caminha por entre a cidade inca, o roteiro descreve o espaço com largas colunas que se erguiam até o teto e grotescos relevos que cobriam as paredes das rochas. Ao fundo estaria a figura de “um antigo deus mexicano”. As tochas que iluminavam o espaço “atiravam uma sombra grotesca às estranhas esculturas”. Este é o mesmo espaço retratado na ilustração 4, que expõe o momento em que a execução de Lio Sha é interrompida. Percebe-se, mais uma vez, uma mudança entre a concepção e descrição espacial do roteiro original e a obra fílmica. As marcas principais do filme são justamente a arquitetura rochosa com relevos da cidade inca, cenografia construída por Umlauff e a utilização das formações rochosas do parque zoológico, que marcaram fortemente a formulação do parque desde a sua inauguração em 1907. Nas palavras de seu criador, o zoológico seria um panorama raro e deslumbrante, que ao primeiro olhar, desde a entrada e vista do restaurante, seria marcado pela formação das rochas e penhascos, colocados ao fundo da perspectiva deste “paraíso dos animais”<sup>16</sup>.

Os rochedos do zoológico Hagenbeck de fato maravilham ao primeiro olhar, quando vistos de longe. Concebidos por Urs Eggenschwyler, artista suíço, constituem até hoje em uma perspectiva deslumbrante, que impressiona e assusta, na medida em que destoa da geografia plana da cidade de Hamburgo. Entre uma vegetação hoje mais vasta que à época das filmagens de Fritz Lang, os rochedos convidam o visitante a se aproximar e investigar a natureza dessas rochas construídas de forma artificial, mas que têm uma semelhança impressionante com as formações naturais. Mas ao lá chegar, percebe-se que o apelo constitui-se em subir até o seu ponto mais alto e observar os lagos, vegetações, trilhas e habitats do parque. No filme de Fritz Lang este ambiente é visto apenas em proximidade, funcionando na diegese como um mundo subterrâneo, e por isso as tomadas em proximidade dão a impressão de serem um declive, e não um altiplano. Em outro momento estes rochedos funcionam como as cordilheiras do longo percurso cumprido pelo bando de As Aranhas.

## ÍNDIOS SIOUX NOS ROCHEDOS DE STELLINGEN

Mas esta não seria a primeira vez que índios estiveram nestes rochedos. Em 1910 houve uma exposição de índios Sioux norte-americanos neste habitat, originalmente construído para abrigar animais montanhesees. Considerada como uma das exposições de zoológicos humanos de maior sucesso promovida por Carl Hagenbeck, ela contou com a participação de seu sobrinho, Heinrich Umlauff. Uma propaganda veiculada no jornal *Altonear Nachrichten*, de 16 de abril de 1910, anuncia a abertura da exposição

<sup>16</sup> Ver livro auto-biográfico, de autoria de Carl Hagenbeck (1908), *Von Tieren und Menschen*.

do Völkerschau de Índios Sioux, com a participação de cowboys, 25 cavalos e mulas, além de danças, jogos de guerras, lançamento de laços, roubos de cavalos e um assalto a uma caserna.

As apresentações dariam “uma imagem das perigosas vidas dos agricultores e caçadores na época dos primeiros assentamentos no extremo oeste<sup>17</sup>”. A partir do que teria sido um “incidente real” ocorrido no Blackhills, no início da década de 1870, quando colonos e índios Sioux viviam em guerra.

Em uma fazenda apartada, surge um bando de índios que sonda pela oportunidade de realizar um roubo de cavalos. O ladrão é perseguido e capturado pelos cowboys, chamados até o local através dos tiros. Em vingança pela captura do preso, os índios atacam a diligência dos cowboys e a fazenda durante a noite, ateando fogo a uma caserna. Os criados queimam, mas a família consegue escapar junto com a diligência coagida para um forte próximo, mantendo-se em constante batalha com os pele vermelha<sup>18</sup> [tradução livre].

Descrição de uma batalha que se assemelha aos filmes de cowboys, bem como aos seus precursores, as apresentações de Buffalo Bill, formatos tipicamente norte-americanos de zoológicos humanos que também faziam sucesso na Alemanha e que tiveram grande influência sobre a criação do gênero *western* hollywoodiano.

O programa da exposição, intitulado *1910 Völkerschau Oglala-Sioux-Indianer*, compreende a apresentação e a experiência do show como uma encenação de um “fato real”. A descrição da performance assume tons narrativos, ao mesmo tempo em que relata de forma documental a vida na reserva indígena norte-americana, apontando dados sobre os seus costumes, bem como descrevendo a história dos processos de aldeamento e contextualizando o que seria “a questão indígena” ou as formas de sobrevivência culturais e perspectivas para o futuro. De acordo com esta publicação, o acampamento ficava ao pé dos famosos rochedos do zoológico Hagenbeck, e segundo o programa, daria “um exato retrato do cenário da reserva [indígena nos Estados Unidos]”. Em primeiro plano havia uma “loja de curiosidades”, na qual era possível ao visitante comprar bordados, enfeites de pena e outras recordações [*Andenken*].

A performance formulada por Hagenbeck incluía a tentativa de recriação dos ambientes naturais dos Sioux. Mesmo que o ambiente fosse muito distinto daquele da reserva indígena, a proposta do show é que o espectador o aceite como uma representação da realidade, que na diegese performática funciona como a realidade em si. Dessa forma rochedos, lagos, mulas, cavalos, cowboys e índios formam esse habitat animal, social e vegetal. Por isso mesmo Hagenbeck costumava chamar seus shows de zooantropológicos.

<sup>17</sup> Ver programa da exposição *Völkerschau Oglala-Sioux-Indianer*, 1910. Fonte: Arquivo do Parque Zoológico Hagenbeck.

<sup>18</sup> Op. cit.

Na narrativa fílmica de *As Aranhas* estes mesmos elementos geográficos, vegetais e animais estão presentes, ao lado do antropológico. Mulas, cobras e mesmo a gruta, as rochas e os penhascos desempenham papéis coadjuvantes. Na ilustração 5 vemos a importância dada ao relevo e à vegetação, durante a exposição do referido *Völkerschau* de índios Sioux. A vegetação é a exata moldura da cena, que abraça e enquadra os corpos. Os rochedos são o seu pano de fundo. Os rochedos funcionaram como palco principal para várias outras exposições de humanos no parque Hagenbeck.



**Ilustração 5:** Exposição de Sioux no zoológico Hagenbeck, 1910. Fonte: Arquivo do Museu Etnológico de Hamburgo, Acervo [Umlauff](#).

O programa da exposição Sioux de 1910 inclui algumas fotos tiradas nos rochedos do parque, que enfatizam a paisagem, fazem enquadramentos mais aproximados, mas se mantém sempre ao fundo esta aclimação ou ambiência “natural”, com rochas e vegetação.

## **ESTRESSANDO AS RELAÇÕES ENTRE ZOLÓGICOS HUMANOS, MUSEUS E CINEMA**

Caminhar entre as seções e vitrines de um museu, deslocar-se diante de celas e habitats de um zoológico é emular uma viagem. Com pequenos passos o espectador pode deslocar-se entre continentes. Deslocamento tanto metafórico (heurístico), quanto corpóreo que simula a noção do “estar lá” etnográfico.

Os museus e zoológicos podem ser entendidos como tecnologias que encurtam as relações tempo-espaço, aparatos de simulação de viagem em massa, em um momento anterior ao desenvolvimento do turismo de massa. Os zoológicos humanos conseguiam simular de forma *sui generis* esta experiência etnográfica do “estar lá”, de um encontro cultural antes possível para o grande público apenas através da imaginação incitada pelos relatos etnográficos e de viagens.

Griffiths (2002) argumenta que a experiência de caminhar entre grupos vivos, manequins típicos dos museus de finais do século XIX, se assemelha à transição entre seqüências dos primeiros filmes etnográficos. Levando em consideração a imobilidade do espectador de cinema, que é virtualmente transportado a um outro espaço e tempo, enquanto o espectador de museu carrega a si mesmo, nesta viagem por entre objetos, narrativas e grupos vivos que compõe o cenário de sua imaginação.

Quais as semelhanças entre o filme *As Aranhas* e as apresentações de zoológicos humanos? Há que se considerar, antes de tudo, algumas diferenças. No filme são alemães com a pele pintada de vermelho que interpretam índios. No cinema o espectador faz uma imersão voyeurística, enquanto que no espetáculo de zoológico humano há uma imersão do tipo “participação observante”. Para aprofundar de forma analítica as semelhanças e diferenças entre zoológicos humanos, cinema e museus, com o intuito de apontar como estas formas narrativas se coadunam no filme *As Aranhas*, há que se compreender as especificidades de cada meio, levando em consideração suas linguagens, formas de fruição e imersão.

Museus e zoológicos humanos podem ser entendidos como aparatos pré-cinematográficos, na medida em que constroem narrativas e visualidades mais tarde utilizadas pelo cinema, especialmente o cinema etnográfico e o travelogue.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armbruster, M. “Völkerschauen” um 1900 in Freiburg i. Br. - Kolonialer Exotismus im historischen Kontext. In: Freiburg-Postkolonial. [<http://www.freiburg-postkolonial.de/pdf/Armbruster-Voelkerschauen-in-Freiburg.pdf>]. 2011.
- Barbuy, H. O Brasil vai a Paris em 1889: um lugar na Exposição Universal. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. V. 4, p 221-261, 1996.
- Bennet, T. *The Birth of the Museum: History, theory, politics*. Londres: Routledge, 2009.
- Berger, John. *Why Look at Animals?* Londres: Penguin, 2009.
- Blanchard, P; Bancel, N.; Boëtsch, G; Deroo, E. e Lemaire, S. *Human Zoos: the Greatest Exotic Shows in the West*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- Clifford, J. “Sobre o Surrealismo Etnográfico”. In: *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no séc. XX*. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

- Dreesbach, A. *Gezähmte Wilde*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2005.
- Eisner, L. *A Tela Demoníaca*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- Elsaesser, T. *Weimar Cinema and After*. London: Routledge, 2009.
- Geertz, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- Gonçalves, J. R. *A Retórica da Perda*. Rio de Janeiro: UFRJ/Iphan, 2002.
- Griffiths, A. *Wondrous Difference: Cinema Anthropology and turn-of-the-century visual culture*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Shivers Down Your Spine: Cinema, Museums and the Immersive View*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2008.
- Hagenbeck, C. *Von Tieren und Menschen: Erlebnisse und Erfahrungen*. Berlin: Vita Deutsches Verlagshaus, 1908.
- Lange, B. *Echt. Unecht. Lebensecht. Menschenbilder im Umlauf*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2006.
- Lawrence, M e Lury, K. "Introduction: Images of exhibition and encounter". In: Lawrence, M. e Lury, K. *The Zoo and Screen Media*. Nova Iorque: Palgrave Macmillian, 2016.
- Kabatek, W. *Imagerie des Anderen im Weimarer Kino*. Bielefeld: Transcript, 2003.
- Kracauer, S. *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O Ornamento da Massa*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- Oksiloff, A. *Picturing the Primitive: Visual Culture, Ethnography and Early German Cinema*. Nova Iorque: Palgrave, 2001.
- Peixoto, C. Antropologia e Filme Etnográfico: Um Travelling no Cenário Literário da Antropologia Visual. BIB. N 48, 1999.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## EVALUATION PRACTICES IN ARACAJU'S BEACH BARS: COEXISTING ECONOMIC RATIONALITIES

*Marina de Souza Sartore*<sup>1</sup>

Universidade Federal de Sergipe

### *Abstract*

Aracaju is a coastal town in the Brazilian Northeast Region, which attracts tourists seeking for Sun, Sea and Sand destinations. The city has 48 beach bars distributed along almost 20 kilometres of the Inácio Barbosa Road that are known as “Bares da Sarney”. They are built on the sand dunes and together are an important touristic coastal market in Aracaju for beachgoers that want to eat, drink and enjoy the amenities provided by beach bars. This communication presents the results of 16 in depth interviews undertaken with beach bar owners in 2017, concerning their knowledge and ability to promote and evaluate their business by using online review apps such as *TripAdvisor*. Our findings show that there are three different practices related to the promotion and evaluation of their business: the most important is the *word of mouth* (when owners hear feedbacks directly from their loyal customers who also indicate the place for others to visit); the *expert* (when owners rely on information provided to and from travel agencies) and the *online consumer review* (when owners should deal with information provided by independent travellers published online). These three existing practices create a framework through which is possible to understand the economic rationalities behind the worldviews presented in this beach tourism market.

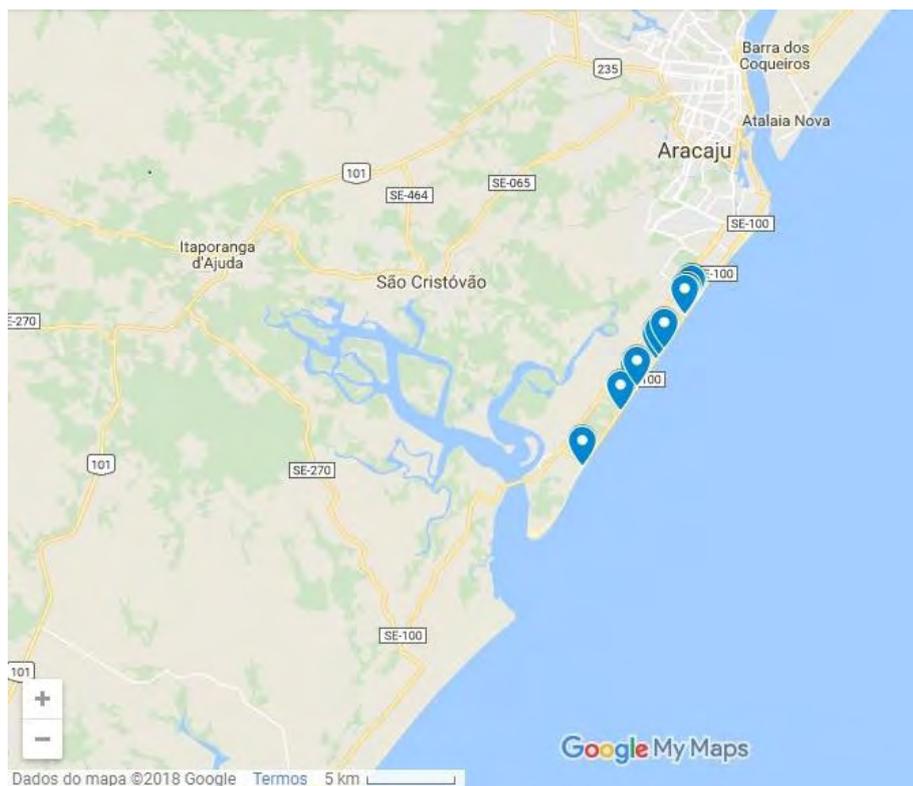
Keywords: Evaluation practices; Tourism Market; Beach Bars; Economic Rationalities; Regional Tourism Market

### INTRODUCTION

Aracaju is a coastal town where the beach is one of the main touristic attractions. If one goes south along the more or less 15 kilometres of the *Inácio Barbosa* Highway, one can find at about 50 beach bars where local people and tourists go for drinking iced beverages (especially beers), eating seafood (especially local crabs), getting a tan, relaxing, swimming and practicing sports. Figure 01 shows where these beach bars are located in Aracaju.

---

<sup>1</sup> Marina de Souza Sartore is Adjunct Professor III of Sociology at the Federal University of Sergipe.



Source: Google maps

Beach bars can be found in several locations along the Brazilian North-eastern Coast. They consist of much more than a place for buying food and drinks as they also nourish the cultural imagery that having a good vacation in the Brazilian Northeast means “swimming in the warm sea on a hot, sunny day”, “drinking a caipirinha, the famous Brazilian drink” and “eating fried fish wearing swimming suits and flip flops”. Beach bars are a unique market since they exist on the edge between the sea and the inland<sup>2</sup>. This article is about these beach bars, their sun and sand tourism market<sup>3</sup> located in the southern coast of Aracaju and its coexisting economic rationalities. The two main questions that drive this article are: (1) How do beach bar owners evaluate their businesses? (2) How do people choose restaurants when traveling? The answers to both questions are intertwined.

These two questions came to light in 2017 during a trip to Paris, one of the most popular touristic destination in France. There, it isn't hard to notice several certificates displaying restaurants evaluation scores covering almost entirely the entrance glass door as shown in Figure 02.

<sup>2</sup> Beach bars are spread out globally as shown in the CNN ranking concerning the best 50 beach bars in the world. Information available at < <https://edition.cnn.com/travel/article/worlds-best-beach-bars/index.html> > Accessed on Mai 25, 2018.

<sup>3</sup> Citing the survey “Consumer habits in Brazilian tourism” undertaken between 2007-2009, Castro and Souto (2010) show that since the seventies, the Brazilian Northeast has become the most important sun and sand tourism destination in the country.



Source: Personal Archives

What attracts the attention isn't the fact that French restaurants are indeed evaluated since, *Michelin Stars*, the most acclaimed evaluation system in France, was created in 1926 by experts who can now rate restaurants up to three stars<sup>4</sup> (KARPICK,2000). What really attracts the attention is the number of evaluation certificates struggling for some place on the entrance glass door, especially those concerning online evaluation platforms and their certificates of Excellence, such as TripAdvisor<sup>5</sup>.

The Michelin stars are representative of an evaluation logic based on expert's reviews while, on the other hand, online evaluation platforms are representative of an evaluation logic based on independent reviews, since anyone who goes to a restaurant can rate it. French scholars have already started to approach this latter phenomenon at least in three dimensions: first, the role of TripAdvisor in producing new data to social science research on tourism market (COUSIN et al, 2014). Second, its performative role in changing the ways owners manage their restaurants (BEUSCART; MELLET e TRESPEUCH, 2016) and hotels (CARDON, 2015). Third, its role in changing the mechanisms of trust in modern society (JEACLE e CARTER, 2011).

Back to Aracaju, the beach as well as beach bars, are part of the tourism market. We undertook 16 in-depth interviews<sup>6</sup> with beach bar owners. We asked three questions

<sup>4</sup> In 2017, France accounted for 616 starred Michelin restaurants. (Information available at < <https://www.eater.com/2017/2/9/14559254/france-michelin-stars-2017-paris>> Accessed on July 10th 2018.

<sup>5</sup> In this article, I consider TripAdvisor the representative of the Online Evaluation Platforms related to traveling and restaurants. TripAdvisor is considered the world's largest travel site with 455 million average monthly unique visitors. Data available at < <https://tripadvisor.mediaroom.com/us-about-us>> Accessed on July 26, 2018.

<sup>6</sup> I would like to thank the UFS students Bruno Silva, Victor Maia, Raiane Santos and Yerushalaym Santana for undertaking interviews and helping with their transcription. We asked 17 questions to 16 beach bar owners.

related to the topic of this article: (1) Do you access social media? (2) Do you know TripAdvisor? (3) Do you have any strategy to evaluate your service? (If yes, which one?) In the attempt to understand beach bar owners' daily evaluation practices, we found out that the most spread evaluation practice is mainly the *word-of-mouth*, modestly followed by the *expertise recommendation* and, the less present one is the *online independent evaluations*. Thus, we can conclude that the logic behind the permanence of these beach bars as well as the tourism market is the word-of-mouth. This fact raises two conclusions: first, the international trends related to TripAdvisor reach Aracaju beach bars in a slow pace and second, these owner's private and professional daily lives are overlapped when it comes to the management of these beach bars.

The first part of this article presents a literature review dedicated to bring the discussions about evaluation economic rationalities into the realm of economic sociology. The second part presents the main characteristics of interviewed beach bar owners. The third part presents the three daily coexisting rationalities that were revealed during the interviews. At last, I point out the potentials and limits of this study in my final remarks.

This analysis is worthwhile because it brings a sociological approach to understand the formation of coastal markets, particularly the one that combines beach with food and beverages, commonly found in the Northeast of Brazil. Also, it can highlight how (and if) new market tourism trends are being incorporated in a local/regional tourism market giving it a particular shape while unveiling different economic rationalities that are the basis of different forms of social stratification.

## 1 EVALUATION ECONOMIC RATIONALITIES

When we look at the beach bars in Aracaju, all we can see is a bunch of bars that differs by their names, location and the way they are decorated. Each beach bar has its own identity and design but they are all part of the Aracaju tourism market.

In Aracaju, there are three ways to enjoy the beach: the first, "no money transactions", means having free access to the beach while enjoying it by contemplating and by doing a picnic. The second, "optional money transactions", presupposes a free access way, having the option to buy drinks and beverages from independent vendors. The third, "required money transactions" portrays a restricted and payable way to enjoy the beach while paying to get meals/beverages/infrastructure. The third way, "required money transactions" represents the association between two hostiles worlds (ZELIZER, 2009):

---

Among these 17 questions, 3 were directly concerned to evaluation practices, therefore, related to the topic of this article. Along with interviews, in loco visits were made, as well as research in these beach bars online websites and written touristic documents.

*markets* where social relations are intermediated by money and *the beach environment* where social relations aren't supposed to be intermediated by money as the Brazilian National Code of Coastal Management claims that Brazilian beaches are of common use which means that Brazilians have free access to the beach and to the sea in any direction and in any way (BRASIL, 1988).

When money comes into the beach, the market world touches the environmental world and one can assume to find beach bar owners behaving as business men, as *Homos Economicus*, human beings portrayed by the mainstream economics as separated<sup>7</sup>, self-interested, rational, unchanging and unreflective. (TOMER, 2001). However, this assumed natural, rational and a-historical characteristics that sustain the *Homos Economicus* is, in fact, the result of a well succeeded social construction that started centuries ago (DOUGLAS and NEY, 1998). *Homo Economicus* is not only socially created but it also represents the dominant economic *habitus* that one should acquire or adjust in order to succeed in the economic field (BOURDIEU, 2002). Thus, in this paper, the *Homos Economicus* is considered a dominant social construction related to the idea of a free market.

However, if we consider the medieval Maghribi traders (Morocco) from the east who associate social reputation and economic exchanges (GRIEF, 1989) or the contemporary strawberry producers from Fontaine-en-Sologne (France) who depends on social relations to maintain a perfect auction market (GARCIA-PARPET, 2003), we can argue, following economic sociology literature, that economic rationality in business is intertwined with social relations (see, for example, the classic study of Macaulay, 1963).

Even financial markets which seems to be the place where the *Homos Economicus* materialize is, in fact, a bazaar of rationalities that are the shaped by its social actors' lives trajectories (GODECHOT, 2000; 2016; MÜLLER, 2002). The idea of bazaar of rationalities means that markets can be seen as heterarchies (STARK, 2009), places that are formed by different types of economic rationalities that coexist with each other.

Each kind of rationality is the result of legitimate social agreements that were classified by Boltanski and Thevenot (1991) in 6 *orders of worth*: civic, inspired, domestic, fame, market and industrial. Each order of worth has a set of general justifications that orient, respectively, different kinds of rationalities. Among these 6 orders of worth, two are important to this paper: the domestic and the industrial. The domestic order has the tradition, the family ties and hierarchies as the drivers that sustain economic rationality. The industrial order is characterized by values such as scientific premises and efficacy which means that economic rationality is justified with actions based on scientific theories specially those from economics regarding efficiency. After 8 years, Boltanski and Chiapello (1999) added another *order of worth* to the framework: the project order that is based on the ideas of projects, networks, autonomy. These three

---

<sup>7</sup> "Separated" means to be distinct from other cultures and human beings.

orders of worth appeared in our search to understand the different forms of rationality in the Aracaju beach bar market: the domestic order is related to the word-of-mouth rationality; the industrial order to the expert recommendation and last, the project order to the online evaluation reviews.

## 2 CHARACTERIZATION OF BEACH BAR OWNERS

The 16 beach bars from our sample<sup>8</sup> are located in the Aracaju Expansion Zone. Godechot (2000) argues that different rationalities in the financial market correspond to different life trajectories. In the attempt to understand if there is a connexion between life trajectory and forms of rationality, it's important to unveil some of beach bar owners' main social characteristics.

Regarding their age Aracaju beach bar owners are mostly experienced adults since only 4 of them are less than 35 years old<sup>9</sup> and among the remaining 12 owners, 8 are more than 50 years old. Most of them are running their businesses for at least 5 years (only 3 have their business for less than 5 years). Out of the remaining ones (13), 7 have been there for more than 20 years. This data shows that these are long lasting owners since their businesses are family-run and some were already passed down to the next generation (11 out of 16 are the first generation in charge while 5 are the second generation in charge).

Most of them are males (only 4 beach bars are run by women) and locals (12 out of 16 were born in Aracaju, 3 in other Brazilian states and 2 were born in other countries).

At last, about education 9 out of 16 have completed high school and only 5 out of 16 have a university degree.

## THREE COEXISTING ECONOMIC EVALUATION RATIONALITIES

### Word-of-mouth

When asked about the way they get feedback from customers, word-of-mouth was mentioned 14 times with only one mention to a suggestion box that is not in use anymore. This logic of evaluation reveals a rationality that portraits beach bars as spaces made of personal contacts "I chat with costumers directly. I'm always trying to find if everything is

---

<sup>8</sup> During the first semester of 2017 we tried to interview the beach bar owners. The final sample is made of those who accepted to be interviewed (16 out of 50 beach bars). We started interviewing a beach bar owner that owns a small and traditional beach bar, after that, we contacted those whose beach bars had different sizes, locations and designs hoping to have a small representation of this market in our sample.

<sup>9</sup> All these three owners are the second generation in charge which means that they inherited the beach bar from their parents.

all right. [To know] if costumers are enjoying. Personally, I don't use any other means to measure my costumers' satisfactions" (Beach bar owner E01).

This personal contact is seen as something important to the beach bar owners "we go from table to table asking if everything is ok, if they have already been served, if there is any complaint, suggestion. Certainly, the word-of-mouth is the most important" (Beach bar owner E05) / "I do it word-of-mouth. I also come most weekends, I approach the people around the table, ask for their reviews, and how is the food, lunch, I do this a lot". (Beach bar owner E12).

Besides the personal contact, the idea of friendship comes to light:

"It's like I say every day: I have no costumers, I have friends. Everyone who comes here becomes my friend, everyone is like, partnership, everyone is partner, then it's over, and so when they leave I say if you do not come back, the party won't go on, you have to be always here, so the party can go on" (Beach bar owner E02)

When asked how he measures costumer's satisfaction, this owner responded: "It's the word-of-mouth ... customers who comes here spread to word to others by saying that s(h)e liked the bar, I'm always happy with everyone, I have a great friendship with people". (Beach bar owner E06).

The word-of-mouth rationality can be linked to the domestic polity (BOLTANSKI E THEVENOT, 1991) where people justify their economic actions based on the personal e family relations. This isn't a surprise seeing that all beach bars are family-run business. This mixture of professional and personal life is a characteristic of small businesses in which the owner is at the same time an economic man, searching for economic results, a family man, searching to offer job opportunities to his heirs and a political man, searching for sources of power (LEONE, 1999). The prevalence of this rationality that brings together costumers and owners in a way that owners as well as customers personally evaluate the business can be explained by the facts that (1) most of the owners that have this rationality are experienced adults (more than 40 years) and were born or are in Aracaju for a long time, they didn't attend universities so this informal way is the only way they had learned about how to run their business (2) the survival of their business depends mainly on local and regional costumers coming mostly from Bahia, the next state.

## The Expert Recommendation

Among the bars of this research sample, there is one that traditionally receives the major share of tourists due mostly to its partnership with travel agencies. This beach bar in particular is run through another rationality:

the Bar 11 is a company having human resources department, finance, with the production from the kitchen, with the purchase of meat, with everything right? It is a small business (...) Bar 11 is not a beach bar, Bar 11 is a company. First it's a company, then it's a beach bar. Do you understand? (Beach Bar owner E011)

This beach bar owner bases his evaluation actions on the premises of efficiency which is one of the values pursued in the industrial polity (BOLTANSKI AND THÉVENOT, 1991). His partnership with travel agencies puts the business into the realm of the certificate experts (tourism guides, hotels receptionists, etc) who recommend it to tourists.

There isn't an official system of evaluation regarding beach bars. In fact, those who doesn't participate in the expert's network systems are quite invisible to their recommendations. In general, these beach bars are quite invisible since they don't appear either in the official touristic maps neither in official tourism magazine's websites. One of the most cited dissatisfaction in the interviews is the lack of institutional support to give them some visibility.

The owner of the B11 is representative of the logic of the "expert" not only because he works with travel agencies, but also because his economic rationality was formed by having a master degree in business in a European university where he could learn the mainstream economic rationality showing how to run a business properly. Also, the owner of the B11 is one of the most engaged in collective action being the one to host the beach bar association meetings as well as being the president of the gastronomic pole from Sergipe launched in 2017.

The rationality of the industrial order that connects efficiency with the idea of the following experts' advices is related to the growth of the mass market. The appearance of the CVC, a Brazilian travel agency in the seventies reinvented<sup>10</sup> the Brazilian tourism market expanding and including popular and middle class in the tourism market. It started by selling vacation packages to metallurgical workers and became the most profitable touristic agency in Brazil. It has got the pejorative reputation of being "The 'Bahia House'<sup>11</sup> of tourism". (PACHECO, 2010).

Besides travel agencies and all the expert institutions connected to them, there are also travel guides who contribute to the spread of the idea of the expert. Karpick (2000) demonstrated the evolution of Michelin guide from being a route guide for those traveling by car until it became the realm and the source of expert's recommendations. The same happened in Brazil with the "Guia 4 Rodas" (SILVA, 2015) but there wasn't any Guia 4 Rodas certificate in any of the visited beach bars.

<sup>10</sup> About the importance of CVC for the Brazilian touristic Market see MARQUES, Fabrício. "O rei do turismo é o fundador da CVC" [The tourism king is the CVC's founder]. Exame business magazine. May 3, 2012.

<sup>11</sup> "Bahia House" is the English translation to "Casas Bahia" a furniture department store with an aggressive price policy that attracts mostly popular and middle classes.

## The online Evaluation

We asked beach bar owners if they access social media: 12 out of 16 have access to a smartphone and social media, mainly Facebook. When asked if they knew the existence of the TripAdvisor online evaluation system, 9 simply answered “no”; 4 have heard about it but didn’t know how to use it and 3 knew and use it.

The beach bars that are run by younger people who are the second generation in charge are starting to use digital media such as Facebook and Instagram to promote their business. There are some beach bars such as B10 and B15 that have the first generation in charge and the work of turning the bar visible in social networks is left to their sons or daughters. One of these beach bar owners that has 26 years old and is the second generation in charge, still maintain his focus on personal relations with regular consumers but he is also adding the WhatsApp to improve the communication process

Yes, we have the Instagram that is [mention the link], we have Facebook too, there is the webpage of the bar and WhatsApp too, I put the WhatsApp number in the menu and if the client wants to order, it does through WhatsApp and the order is delivered to the table, it’s something pretty cool. (Beach bar owner E07).

The interviews interpretations suggest that the entering of the beach bar into the virtual space of websites and social media is a matter of generational change and is growing as the second generation, made of millennials, take charge of the business.

TripAdvisor is an online platform created in February 2000 to enable and disseminate independent travellers’ reviews, including the restaurants they visited. Currently, TripAdvisor operates in 47 countries and in 28 languages and has an average of 350 million unique visitors per month. Following a specific set of categories, each evaluated establishment is ranked based on these independent travellers’ reviews.

The literature that I could find about TripAdvisor focuses mostly on the relationship between technology and its users, mostly tourists. For example, Jeacle and Carter (2011) explain TripAdvisor’s ability to produce and re-establish trust in contemporary society: TripAdvisor transfers the confidence given to the travel agent as well as recognized printed guides to independent people willing to share their travel experiences online. The work of Cousin et. al. (2014) demonstrates that TripAdvisor can also be used as a source for researching the profiles of the individuals who use it (and how they use it), systematizing data such as age, gender, location of travellers provided by TripAdvisor to understand, for example, which region gets more comments and what type of traveller goes there. Finally, Vázquez’s work (2010) elucidates some patterns of complaints on TripAdvisor. The works of Jeacle and Carter (2011), Cousin et. al. (2014) and Vázquez (2010) focus on the tool itself and its relationship with tourists.

However, the focus here is not on tourists, but rather Aracaju's beach bar proprietors. Scott and Orlikowski (2012) presented the case study of an English rural hotel's manager that modified his way of managing the hotel after TripAdvisor's arrival. In this sense, TripAdvisor is performative, since it ends up changing realities that, a priori, it should only describe (MERTON, 1948; ESPEALAND & SAUDER, 2007)

Considering restaurant online evaluations as a new international trend, it's not a surprise that 2 out of the 3 beach bars that make use of it are owned by foreigners. The owner of the beach bar 11, cited in the session "Expert Recommendation" makes use of TripAdvisor but also criticizes it. "I don't think it's good [TripAdvisor]. Because written words are little cold, right? I prefer to talk to the client to understand the reason, when s(h)e was there..." (Beach Bar owner E011).

The beach bar that affirms to make wide use of TripAdvisor is foreign-owned and run by a manager. Here, the justification about the evaluation is much more connected to the idea of innovation, being more linked with the project order of worth (Boltanski and Chiapello, 1999) in which innovation and constant changes are the inner values:

So, yeah, I believe that this question about not knowing these social medias, in the case, TripAdvisor, Instagram ... I think it starts there, if you want to maintain your business, if you want to be the best, be a little bigger, want to grow, you have to look for it too (...) [there are those owners] there for a long time, has thirty years of beach, only worked during these thirty, didn't think they have to improve, that have to look for new things (Beach bar manager E013).

What caught attention was the time the manager from the beach bar n.13 spent speaking about the bar experience with TripAdvisor by saying that the TripAdvisor is already part of the daily management since, after a day's work, he checks on the new written reviews. During the interview made with other owners, the TripAdvisor topic changed rapidly to other matters. The beach bar n.13 is owned by a foreigner who designed the infrastructure and the menu of the bar inspired by European beach bars and nowadays, it occupies the 19<sup>th</sup> place<sup>12</sup> in the TripAdvisor ranking (out of 1.420 Aracaju bars and restaurants listed on the platform), but, it's the first regarding the 50 beach bars of the region.

The TripAdvisor reviews (but also, all others from online consumer review platforms) means that another rationality is reaching the realm of business management, without excluding the two previous ones. This new economic rationality deals with a faster, fluid and impersonal way to evaluate businesses changing managers' daily-practices (ORLIKOWSKI, SCOTT, 2014) putting them in the middle of coexisting evaluation rationalities. In the case of beach bar n.13, the manager explained that after reading

---

<sup>12</sup> Data from 26 July, 2018.

the reviews and after evaluating who was the person who wrote it and seeing if s(h)e “understands about restaurant, travels a lot”, some actions are put into place in the attempt to reverse the bad review or at least, to give the reviewer a suitable explanation.

Even though the beach bar n.13 is one that showed to make the widest use of the platform, it's important to notice that the use of TripAdvisor also evokes some critique because no one can control what is going to be written and, as the manager puts it “there are those who make fake reviews aiming to do harm to the bar image. Thus, online consumer reviews bring a new set of cognitive tools that coexists with other forms of businesses evaluations.

## FINAL REMARKS

After this set of 16 interviews, three logics of evaluation rationalities were highlighted: the word-of-mouth, the expert recommendation and the online evaluations which doesn't necessarily substitutes each other. The beach bar n.13 which is representative of the online evaluation rationality also deals with the word-of-mouth rationality. The beach bar n.11 which is representative of the expert recommendation also faces the word-of-mouth rationality. There are beach bars that are rated in TripAdvisor with no effect on beach bar owners seeing that aren't aware they are listed on the online platform.

The tourism market depends on people who come and go, who travel to one place to another which can easily prompt impersonal and fragile social relations in a market. But, as the interviews show, the word-of-mouth is the rationality presented across all these beach bars coexisting with the much less used “expert recommendation” and “online evaluation”. The word-of-mouth depends on grounded social ties that are made with regular customers from Aracaju and its surroundings. The Aracaju touristic market of beach bars, that receives many costumers during the high season, survives the entire year mainly on the everyday social relations which brings the word-of-mouth as a main form of rationality. As beach bar owners are around 45 years old, locals, with a long time in the business, they overlap their touristic profession with their daily routine.

The major limits of this paper are twofold: first, more data is needed about the profile of beach bar owners in Brazil and abroad, which could give more ground to profile comparisons discussing the impacts of generations, gender etc on the evaluation rationality; second, the whole interview content is much richer with questions regarding how they see their job, the future of their bar and how they started being beach bar owners. The analysis of these broader data is still in progress and will surely enrich the argument presented in this paper.

But still, the contribution of this paper in highlighting the coexistence of these three rationalities show how the rationalities are evolving in beach bar market at Aracaju, giving us some initial data to a later comparative research to other beach bar markets in Brazil and abroad.

## REFERENCES

- BEUSCART, J-S; MELLET, K; TRESPEUCH, M. Reactivity without legitimacy? Online consumer reviews in the restaurant industry. *Journal of Cultural Economy*. V.09, n. 05, p. 458-475, 2016.
- BOLTANSKI L., THÉVENOT L. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999.
- BOURDIEU, P. *Las Estructuras Sociales de la Economía*. Buenos Aires: Editora Manantial, 2002.
- BRASIL, LEI Nº 7.661 DE 16 DE MAIO DE 1988. *Institui o Plano Nacional de Gerenciamento Costeiro e dá outras providências*. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L7661.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7661.htm) Acesso em 26 de Junho de 2018.
- CARDON, V. Les guerres des étoiles. La réputation hôtelière à l'épreuve du web contributif. *Revue d'anthropologie des connaissances*. V.09, n. 01, p. 39-61, 2015.
- COUSIN, S; CHAREYRON, G; DA-RUGNA, J; JACQUOT, S. Étudier TripAdvisor. Ou comment Trip-patouiller les cartes de nos vacances. *EspacesTemps.net* 29 de Ago. 2014 Disponível em <http://www.espacestemp.net/articles/etudier-tripadvisor/> Acesso em 12 de fev. 2016.
- DOUGLAS, Mary; NEY, Steven. *Missing Persons. A critique of the personhood in the social sciences*. Wildavisky Series Forum, 1998.
- ESPEALAND, W.N; SAUDER, M. Rankings and Reactivity: How public measures recriates social world. *American Journal of Sociology*. v.113, n.1, p. 1-40, 2007.
- GARCIA- PARPET, Marie France. A construção social de um mercado perfeito: o caso de Fontaine-en-Sologne. *Estudos Sociedade e Agricultura*. 20 de Abril de 2003, P. 5-44.
- GODECHOT, Olivier. Le bazar de la rationalité. Vers une sociologie des formes concrètes de raisonnement. *Politix*, n.52, p. 17-56, 2000.
- GODECHOT, Olivier. Back in the bazaar: taking Pierre Bourdieu to a trading room. *Journal of Cultural Economy*, Routledge, 2016, 9 (4), pp.410-429
- GRIEF, Avner. Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders. *The Journal of Economic History*. V. 49, n. 04, p. 857-852, 1989.
- JEACLE I, CARTER C. In TripAdvisor we trust: rankings, calculative regimes and abstract systems. *Acc. Organ. Soc*. V. 36, p. 293-309, 2011.
- KARPICK, L. Le guide rouge michelin. *Sociologie du travail*. V. 42, n.3. p. 369-389, 2000.
- LEONE, N. M. As especificidades das pequenas e médias empresas. *Revista de Administração*. São Paulo. V 34, N2 pp 91-94 Abril/Junho 1999.

MACAULAY, S. Non-contractual relations in Business: a preliminary study. *American Sociological Review*, vol 28, n. 01, p.55-67, 1963.

MERTON, R. K. The self fulfilling profecy. *The Antioch review*. v.8, n.2, p.193-210, 1948.

MÜLLER, Lúcia Helena Alves. Economicus & Ludens: Lógicas de pensar e agir humanos no universo do mercado de capitais. *Sociedade em debate*, v. 08, n. 2, p. 3-44, 2002.

ORLIKOWSKI, Wanda J. and SCOTT, Susan V. (2014) What happens when evaluation goes online?: exploring apparatuses of valuation in the travel sector. *Organization Science*, v.25, n.3, pp. 868-891

PACHECO, Paula. Falam que somos as Casas Bahia do Turismo. *O Estado de São Paulo*. 16 de Janeiro de 2010. Available at: < <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,falam-que-somos-as-casas-bahia-do-turismo,496911>> Accessed on July 26, 2018.

SCOTT, S. V; ORLIKOWSKI, W.J. Reconfiguring relations of accountability: materialization of social media in the travel sector. *Accounting, Organizations and Society*, v.37, p. 26-40, 2012.

SILVA, Débora Costa e. Muito antes da internet, Guia 4 rodas foi a bíblia de viajantes brasileiros. *Viagem UOL*. June 03, 2015. Available at: < <https://viagem.uol.com.br/noticias/2015/06/03/muito-antes-da-internet-guia-4-rodas-foi-biblia-de-viajantes-brasileiros.htm?next=0001H223U48N>> Accessed on 26 July, 2018.

STARK, David. *The sense of dissonance: accounts of worth in economic life*. Princeton University Press, 2009.

TOMER, John F. Economic man vs. heterodox men: the concepts of human nature in schools of economic thought. *Journal of Socio-Economics*, n.30, p. 281-293, 2001.

VÁSQUEZ, C. Complaints online: the case of TripAdvisor. *Journal of Pragmatics*, 43, p.1707-1717, 2011.

ZELIZER, Viviana. Dualidades Perigosas. *Revista Mana*, v.15, n. 1, p. 237-256, 2009.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS DA UHE FOZ DO CHAPECÓ: ATORES SOCIAIS ENVOLVIDOS E DISCUSSÃO DO RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL (RIMA)

*Marina Reche Felipe*

Universidade Federal de Santa Catarina

### *Abstract*

The article aims to identify the social actors involved and their actions in the installation of the Foz do Chapecó Hydroelectric Power Plant (SC / RS) and to analyze the Environmental Impact Report (RIMA). In this way, the socio-historical context of the region was characterized and the main components of the social field related to the process of installation of the work were identified and its main strategies developed during this process. It is observed that this social field has shown to be a “social field of conflicts” and, in the political game of defense of its interests, some of these actors had greater power to impose their positions and interests, such as the consortium responsible for the dam and governmental instances responsible for licensing. It was pointed out that local populations affected by the socio-environmental effects of the plant had little chance to reorient decisions taken by businessmen and government agents, despite some gains obtained through pressures and negotiations, assisted by different mediators linked to civil society. With respect to the RIMA, it was found that this one presents divergences in relation to the one established by the Term of Reference, besides imprecisions and contradictions in the presented data, incomplete information and omissions of data on the local context, that its effects on the populations of the region and the compensatory measures in relation to those effects must be underestimated.

Keywords: Hydroelectric Power Plants; socio-environmental effects; Environmental Impact Report (RIMA); compulsory delocation.

### 1 INTRODUÇÃO

O presente texto<sup>1</sup> busca identificar parte dos principais atores sociais envolvidos no processo de instalação da Usina Hidroelétrica (UHE) Foz do Chapecó, na Bacia do Rio Uruguai (ELETROSUL/CNEC, 1979), bem como discutir o conteúdo do “Relatório

---

<sup>1</sup> Trata-se de uma versão sintetizada e em parte atualizada do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da autora, realizado em 2012, para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

de Impacto Ambiental – (RIMA)<sup>2</sup>, elaborado para a instalação desta Usina, tendo como contraponto o “Termo de Referência” para a sua elaboração (IBAMA, 1999), e avaliações de seu conteúdo por parte de diferentes atores sociais envolvidos com esta problemática<sup>3</sup>.

Em linhas gerais é possível afirmar, de acordo com Reis e Bloemer (2002), e com base na considerável literatura acadêmica sobre esta problemática, que a instalação de hidrelétricas desencadeia processos sociais de extrema complexidade, que dependem de grandes movimentações de capital e de mão-de-obra, envolvendo um número significativo de atores sociais. Dentre estes atores destacam-se as populações regionais e locais, ocupantes de áreas requisitadas para sua instalação e funcionamento; os órgãos públicos das três esferas governamentais; os consórcios formados por empresas privados e públicas, responsáveis pela execução de empreendimentos desta natureza; e mediadores que atuaram como assessores das referidas populações. São estas populações genericamente denominadas de *direta e indiretamente atingidas*<sup>4</sup> que têm sofrido consequências socioambientais nada desprezíveis, levando-se em conta a perda de seus territórios<sup>5</sup> tradicionalmente ocupados, ou o conseqüente reordenamento territorial necessário para a instalação e funcionamento dos empreendimentos em questão.

Como afirmam Reis e Bloemer (*idem*), esta perda e o respectivo reordenamento é decorrente da necessidade de formação de um reservatório ou lago artificial, resultando na inundação de vastas extensões territoriais, além da necessidade de ocupação de espaços destinados à construção e instalação de obras de infraestrutura tais como estradas, pontes, linhas de transmissão de energia elétrica, e o estabelecimento de vilas residenciais para o pessoal técnico e administrativo responsável pela construção e manutenção dessas usinas. Sendo assim, considerando que comumente os referidos espaços não são “espaços vazios”, torna-se necessário o deslocamento compulsório<sup>6</sup> das populações locais e a necessidade de

<sup>2</sup> A análise proposta é restrita ao RIMA, uma vez que não obtivemos acesso aos Estudos de Impacto Ambiental (EIA), cujo acesso também não foi liberado para a população da região afetada por esta UHE

<sup>3</sup> Para tanto foram realizadas quatro entrevistas: três com representantes do “Instituto de Pesquisa Goio-En”, uma instituição de pesquisa e de assessoria social vinculada à Fundação Universitária do Desenvolvimento do Oeste (FUNDESTE), que realizou estudos e prestou assessoria a parte dos atingidos pela instalação da UHE em pauta, e outra com um representante do “Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB)”, cuja atuação em relação ao Projeto Uruguai será especificada mais adiante.

<sup>4</sup> A literatura acadêmica, de acordo com Vainer (2008), tem discutido a noção de atingido, demonstrando as limitações desde conceito por parte do setor elétrico em relação às hidrelétricas implantadas no vale do Rio Uruguai – superadas à época, em parte, por pressões exercidas pelo MAB. Entretanto, os consórcios e os respectivos EIA/RIMAs, na maior parte das vezes têm considerado apenas os segmentos que devem migrar compulsoriamente como diretamente atingido, sendo somente estes que acabam tendo o direito de ressarcimento dos prejuízos decorrentes do processo em pauta. Os demais - comumente denominados de indiretamente atingidos – ainda que tenham, de um modo ou de outro, prejuízos devido a instalação de determinada hidrelétrica, via de regra não têm recebido nenhum tipo de compensação por estes prejuízos.

<sup>5</sup> Segundo Haesbaert, (2002, p. 131) “territórios são espaços que além de serem a base econômica e política de determinados grupos sociais são fontes de identificação cultural, referência simbólica que em um processo de desterritorialização perdem sentido e se transformam em um não lugar”.

<sup>6</sup> O conceito de deslocamento compulsório proposto pela Comissão Mundial de Barragens (apud VAINER, 2008, p. 50) engloba “tanto o ‘deslocamento físico’ quanto o ‘deslocamento dos modos de vida’. Em um sentido estrito, o deslocamento (...) ocorre não apenas pelo enchimento do reservatório, mas também pela instalação de outras obras de infraestrutura do projeto” Isto porque “(...) o alagamento de terras e a alteração do ecossistema dos rios – seja a jusante ou a montante da barragem – também afeta os recursos disponíveis nessas áreas – assim como atividades produtivas”.

reestruturação das atividades econômicas e sociais locais e regionais, envolvendo também, deste modo, a população que permanece nas áreas onde foram instaladas as UHEs.

Em síntese, levando-se em conta os referidos constrangimentos e efeitos socioambientais e a diversidade dos interesses dos múltiplos atores sociais envolvidos no processo de instalação de usinas hidrelétricas, como afirma Reis (2009), o que se constata é a ocorrência de um verdadeiro *campo social de conflitos*<sup>7</sup>, desencadeado a partir do encaminhamento de propostas e projetos com a finalidade de sua instalação.

Avanços na legislação no que diz respeito aos processos de licenciamento, e também nas fiscalizações por meio de órgãos públicos de defesa do meio ambiente ocorreram, por sua vez, apenas a partir da resolução de 23 de janeiro de 1986, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA). Nesta resolução foi legalmente instituída a obrigatoriedade dos EIA/RIMA, como procedimentos técnicos para a avaliação dos possíveis efeitos socioambientais e a obtenção dos licenciamentos para a instalação de obras de infraestrutura de um modo geral, dentre as quais usinas hidrelétricas<sup>8</sup>.

Na prática, contudo, uma vez que a partir da década de 1990 os EIA/RIMA passaram a ser elaborados e pagos pelo consórcio que é responsável pela usina hidrelétrica, tem sido constatado que esses consórcios privados, responsáveis pela elaboração dos EIA/RIMA contratam, geralmente, empresas terceirizadas para a realização desses estudos. Estas, na maioria das vezes, têm produzido documentos inconsistentes<sup>9</sup>, têm minimizado suas responsabilidades com os órgãos ambientais e, sobretudo, com os segmentos sociais regionais e locais que têm sofrido os efeitos da instalação das obras em questão.

## 2 CONTEXTUALIZAÇÃO DA UHE FOZ DO CHAPECÓ E A ATUAÇÃO DOS PRINCIPAIS ATORES ENVOLVIDOS COM A INSTALAÇÃO DESTA EMPREENDIMENTO

A instalação da UHE Foz do Chapecó, proposta no inventário da Bacia do Rio Uruguai (ELETROSUL/CNEC, 1979), elaborado em meados dos anos 70 e revisto

<sup>7</sup> De acordo com Ortiz (1983), Bourdieu define este campo “como um espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um quantum social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio”. Bourdieu denomina esse quantum “de ‘capital social’. A estrutura do campo pode ser apreendida tomando-se como referência dois polos opostos: o dos dominantes e dos dominados”. (ORTIZ, 1983, p.21).

<sup>8</sup> O Art. 6º, inciso I, da referida Resolução destaca os seguintes procedimentos que devem ser levados em consideração na elaboração dos EIA/RIMA: “Diagnóstico ambiental da área de influência do projeto; completa descrição e análise dos recursos ambientais e suas interações, tal como existem, de modo a caracterizar a situação ambiental da área, antes da implantação do projeto, considerando: c) o meio socioeconômico – o uso recuperação do solo, os usos da água e a socioeconomia, destacando os sítios e monumentos arqueológicos, históricos e culturais da comunidade, as relações de dependência entre a sociedade local, os recursos ambientais e a potencial utilização futura desses recursos”. (CONAMA, 1986).

<sup>9</sup> Críticas a este respeito foram expressas, entre vários outros autores, por Sigaud (1989), Santos (1992), Bloemer (2000), Sevá (2004); Vainer (2008) e Ribeiro (2008).

durante os anos de 1990, teve como responsável o “Consórcio Energético Foz do Chapecó”, posteriormente denominado de “Foz do Chapecó Energia”. Os municípios atingidos de um modo ou de outro pela construção da UHE Foz do Chapecó foram Chapecó, Águas de Chapecó, Caxambu do Sul, Guatambu, Paial e Itá, em Santa Catarina; e Rio dos Índios, Nonoai, Faxinalzinho, Erval Grande, Itatiba do Sul, Barra do Rio Azul, Aratiba, Alpestre, no Rio Grande do Sul.

Para dar conta da identificação da atuação dos principais atores anteriormente referidos, torna-se necessário re-enfatizar, de início, que o principal objeto de disputa foram os espaços físicos requeridos para a instalação da UHE e seu funcionamento, bem como os dados e projetos apresentados na documentação exigida pelo CONAMA.

Torna-se igualmente importante destacar que a composição do *campo social de conflitos* relativo à UHE em pauta abrange uma considerável gama de atores sociais, movidos por interesses divergentes, que utilizaram diversificadas estratégias para defendê-los, ao longo de todo o processo que resultou na efetiva instalação e funcionamento dessa obra.

Contudo, dada a complexidade e densidade desse campo, e os limites inerentes a um trabalho desta natureza, serão aqui destacados apenas aqueles segmentos e atores sociais referidos no item anterior. Ou seja, as populações regionais e locais, de um modo ou de outro, afetadas pela instalação da UHE Foz do Chapecó; os órgãos públicos; o consórcio vencedor da licitação para a instalação desta UHE - desde o processo de privatização de parte do setor elétrico brasileiro, composto por agentes públicos e privados; como também os principais mediadores e assessores técnicos e políticos, que colaboraram, entre outros aspectos, na organização, mobilização, repasse de informações e apoio aos atingidos.

## 2.1 Populações regionais e locais “atingidas”

Os segmentos populacionais dos citados municípios atingidos pela UHE Foz do Chapecó, submetidos à migração compulsória e a outros efeitos decorrentes da instalação da UHE em questão foram em sua maioria pequenos produtores rurais, ou seja, produtores familiares, e indígenas, que embora sem serem submetidos à migração compulsória, foram também, de outros modos, afetados pelo projeto em questão.

De fato, foram os referidos agricultores a maioria - ou seja, cerca de 90% - da população atingida localmente - que perderam suas terras em decorrência do alagamento da área do empreendimento e sua utilização para outros usos, parte delas vivendo em comunidades que associavam às suas práticas agrícolas, a pesca, realizada no rio Pelotas, formador do rio Uruguai, onde foi instalada a barragem da usina em questão. Parte que mesmo não sendo submetida ao deslocamento compulsório, foi economicamente prejudicada, em função do secamento parcial desses rios, à jusante, (MEDEIROS, 2008),

e que não foi enquadrada, de início, nos estudos de impacto ambiental entre aquelas “diretamente afetadas”, constituindo, assim, uma das parcelas de pessoas afetadas por essa usina que não teriam direito a medidas mitigadoras.

Quanto à população indígena, de acordo com o que consta no RIMA da UHE em questão, foram os índios Kaingang que sofreram os efeitos colaterais da construção da barragem desta usina. Em torno do espaço físico reservado ao empreendimento existem 11 Terras Indígenas<sup>10</sup>, além da Reserva Indígena Aldeia Condá que se localiza em Chapecó. Entretanto, somente os índios Kaingang da Aldeia Condá foram, como veremos mais adiante, indenizados em decorrência da construção da barragem do citado empreendimento.

## 2.2 Órgãos e instituições públicas

De acordo com as determinações legais do CONAMA (1986), são órgãos estatais que determinam, no Brasil, a demanda da construção de usinas hidrelétricas, bem como o modo como essas usinas são planejadas e coordenadas pelo Estado. São esses órgãos que lançam os leilões de licitações para tais empreendimentos, como também é de sua responsabilidade a fiscalização dos processos de licenciamento, das leis socioambientais envolvidas nestes casos e a convocação e coordenação das audiências públicas.

Em relação à atuação do Governo Federal pode-se dizer que o Brasil possui, há pelo menos três décadas, um plano de política energética que tem como meta o aumento da produção de energia. Para tanto, órgãos governamentais federais como o Ministério de Minas e Energia (MME), e a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), atuam e atuaram em vários aspectos relativos aos processos de instalação desses empreendimentos - entre eles o da UHE Foz do Chapecó - desde a proposta e elaboração de projetos até sua efetiva instalação.

O Governo Federal tem, também, através de várias instâncias e instituições, além de outros papéis especificados mais adiante, o de legislador e regulador do processo legal para a instalação de hidrelétricas, e foi, sobretudo, nesta condição que interferiu no caso específico da UHE Foz do Chapecó.

Assim é que órgãos governamentais como o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), e o Ministério Público tiveram como função a fiscalização do processo de licenciamento dos projetos. Quanto ao IBAMA, considerando que o rio onde foi instalada a UHE Foz do Chapecó é interestadual, foi ele

---

<sup>10</sup> As Terras Indígenas localizadas na região próxima a barragem são: T. I. Xapecó, T. I. Toldo Chimbanguê e T. I. Pinhal em Santa Catarina. No Rio Grande do Sul são T. I. Nonoai, T. I. Rio da Várzea, T. I. Rio dos Índios, T. I. Serrinha, T. I. Votouro, T. I. Guarani Votouro, T. I. Guarita, e T. I. Kaingang de Irai.

o órgão responsável pela fiscalização e emissão das Licenças para este empreendimento<sup>11</sup>. Ao Ministério Público coube a elaboração de uma Ação Civil Pública, partindo, conforme Rocha (2012), de uma denúncia da “Associação dos Amigos do Rio Uruguai e Afluentes (AARU)”, que viria a retardar a obtenção da Licença de Operação do empreendimento, prevista pelo Consórcio empreendedor, para agosto de 2010. Contudo, depois de muitas tratativas judiciais, coube ao Supremo Tribunal de Justiça autorizar o IBAMA a emitir a referida Licença de operação - expedida no mês e ano previstos pelo Consórcio - atendendo às reivindicações da ANEEL e da Advocacia Geral da União. Esta liberação teve como argumentos a inevitabilidade da obra, visto terem sido concedidas as licenças anteriores, e a sua necessidade de entrar em operação, diante da contribuição que daria ao “desenvolvimento regional”<sup>12</sup>.

A instância governamental federal tem agido, também, desde a privatização de parte do setor elétrico, como financiador dos consórcios privados que ganham os leilões de licitações para esses projetos, através do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). Trata-se, de um banco público que atua nesses casos no financiamento da maior parte do valor desses empreendimentos, ficando os consórcios responsáveis pelo desembolso de uma pequena parcela de seu valor total, e com a maior parte de seus rendimentos. Este financiamento, no caso específico da UHE da Foz do Chapecó significou a maior fatia de recursos da totalidade de R\$ 2.64 milhões, necessários para a instalação dessa obra.

Um dos entrevistados do Instituto Goio-En, assim se manifestou a respeito da relação do BNDES com o Consórcio responsável por essa usina, a quem não poupa críticas:

Fui a várias reuniões com o Consórcio e eles são muito ‘mão-de-vaca’. Primeiro, é como se o dinheiro fosse deles; a gente sabe que boa parte do dinheiro vem do BNDES; o que eles podem fazer para economizar eles fazem. Eles vêm, pintam, asfaltam e acham que estão trazendo o progresso... uma coisa cosmética. (Entrevistado, Goio-En, 2011).

Destaca-se, ainda, como órgão público federal a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) responsável, entre outras atribuições, pela intermediação das negociações entre as populações indígenas de algum modo atingidas pela instalação de hidrelétricas, e que atuou também, neste sentido, na UHE Foz do Chapecó. Neste caso, essa Instituição administrou os valores recebidos por parte dos índios Kaingang da Aldeia Condá, - que de acordo com a entrevistada do Instituto Goio-En foram utilizados, a critério da

<sup>11</sup> Neste caso foi possível constatar que a concessão dessas licenças ocorreu, por parte deste órgão, a despeito de uma série de inconsistências e omissões registrados no RIMA encaminhado pelo Consórcio, como veremos adiante, tanto em relação ao devido dimensionamento dos efeitos socioambientais, como sobre as medidas mitigadoras em relação a esses efeitos.

<sup>12</sup> Para maiores esclarecimentos a respeito da referida Ação, veja-se especialmente Rocha (2012).

FUNAI, para a compra, entre outros usos, de equipamentos agrícolas, carros e gado. Atuou, também, na retomada de terras para essas famílias que viviam na sede urbana de Chapecó, como compensação pelos danos causados pelo empreendimento em discussão.

De acordo com Nacke (2007), os Kaingang localizados na Aldeia Condá residiam a 15 km da sede municipal de Chapecó. Contudo, várias indefinições, de acordo com a autora, prejudicavam a organização do grupo. Por tratar-se de uma área que sofreria influência da hidrelétrica, houve um acordo entre o governo federal e o Consórcio por ela responsável que previa a compra de uma área de 1500 hectares para a formação da reserva indígena.

Por fim, de acordo com o entrevistado representante do MAB, o Governo Federal, na Foz do Chapecó, teria atuado como intermediário entre os movimentos sociais e o interesse privado, com o intuito de amenizar o conflito nesse campo social, e fazer com que a obra seguisse seu ritmo. Ainda segundo o entrevistado, o Governo se preparou no sentido de vir e querer construir a usina. Ou seja, teria sido intermediário entre os movimentos sociais e o interesse privado, com o intuito de amenizar os conflitos nesse campo social.

### **2.3 O Consórcio energético: uma junção do público e do privado**

O Consórcio “Foz do Chapecó Energia” teve sua participação acionária dividida entre a Companhia Paulista Força e Luz (CPFL), com 51% desta participação; Furnas Centrais Elétricas, com 40%; e Companhia Estadual de Geração e Transmissão de Energia Elétrica do RS (CEEE-GT), com 9%. A partir de 2006, o Consórcio passou por uma reestruturação societária e a participação da Vale do Rio Doce passou a pertencer a Furnas Centrais Elétricas. Em 2007, o Consórcio foi extinto e deu lugar a uma “Sociedade de Propósito Específico”. A nova empresa adquiriu, assim, o direito à concessão por 30 anos, passível de prorrogação.

No campo de conflitos em análise, o Consórcio se articulou de modo a acelerar a construção da barragem, e para tanto teria contado com o apoio do Governo Federal. Como meio de articular as demandas que possuíam condicionantes, o empreendedor contratou empresas de consultoria para resolver essas demandas.

De acordo com o entrevistado do MAB, o Consórcio teria montado sua estratégia de atuação na região em três campos, que tiveram como consequência a divisão da população: o campo político, com o discurso de progresso e desenvolvimento da região; o campo econômico, anunciando que todos iriam ganhar dinheiro com a barragem; e o campo cultural, buscando conhecer os modos de vidas das famílias para daí começar a expropriação das terras.

As denúncias contra os empreendedores são muitas, segundo o mesmo entrevistado e, conforme o *site* deste Movimento<sup>13</sup>, desde a sonegação de direitos de várias famílias atingidas, passando por despejos de famílias que ainda nem sequer haviam sido consultadas sobre suas indenizações, sob a justificativa da “utilidade pública” do empreendimento, até greves de trabalhadores no canteiro de obras da usina, devido a denúncias de maus tratos aos trabalhadores.

O setor elétrico atuava, por sua vez, de acordo com Vainer e Araújo (1990), antes do processo de privatização, através de três estratégias básicas em relação às famílias sujeitas ao deslocamento compulsório: a desinformação, a perspectiva territorial patrimonialista e a negociação individual. É indispensável destacar, entretanto, que estas estratégias continuam sendo utilizadas pelos consórcios, o que já foi atestado em vários casos, como também em relação à usina Foz do Chapecó. Exemplo disso, de acordo com o MAB, é a declaração dos empreendedores acerca das famílias que não eram proprietárias de terras e que estavam alojadas em um ginásio na cidade de Rios dos Índios (RS). Segundo o MAB, a Empresa afirmou que:

[...] não temos responsabilidade nenhuma. Eles não são proprietários de terra e nunca foram. Essas famílias não foram atingidas diretamente pelo reservatório da usina. Nenhuma das pessoas preenche qualquer um dos requisitos que foram estabelecidos. Elas são de fato problema social da região. Por isso não vamos assumir um problema social que não é nosso. (MAB, 2009)<sup>14</sup>.

Parece evidente pela declaração do Consórcio, que pelo menos em parte a estratégia territorial patrimonialista continuava a ser utilizada. A utilização da referida estratégia é em decorrência da necessidade de se criarem “vazios demográficos necessários à instalação de barragens” (VAINER; ARAÚJO, 1990, p.21).

No que diz respeito à desinformação, teria havido repasse de informações à população regional, embora tenha sido afirmado pela pesquisadora entrevistada vinculada ao Instituto Goio-En que esse repasse deixou muito a desejar, uma vez que muitas das questões não foram respondidas nas audiências públicas destinadas, entre outros fins, a sanar dúvidas através da participação da população envolvida com o projeto da UHE em questão.

Esta mesma informante afirma em relação aos índios que “eles foram noticiados do que ia acontecer na barragem; mas o fato já estava consumado; não restavam alternativas aos índios, a não ser aceitar”. Mais adiante, o entrevistado acrescenta que “[...] de modo geral os índios não têm conhecimento. Eles não se apropriaram do que o EIA/RIMA previa. Não sabiam quais eram os projetos, os programas, nem o que ia acontecer a partir dessa relação”.

<sup>13</sup> <http://www.mabnacional.org.br>

<sup>14</sup> Site do MAB <<http://www.mabnacional.org.br>>. Acessado em agosto de 2012.

Quanto à estratégia de negociação individual, também é identificada no caso da UHE em questão, por parte do referido Consórcio, através da mesma entrevistada, a qual afirmou que as negociações foram sendo feitas de “forma individualizada, fragmentada”.

### **2.3 Assessores e mediadores não governamentais**

Dentre os assessores e mediadores que atuaram no processo de instalação e funcionamento da UHE Foz do Chapecó, destaca-se o “Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB)”. O Movimento iniciou sua atuação em relação à UHE Foz do Chapecó, segundo o entrevistado do MAB, no processo organizativo, em 1997, quando se iniciou o processo de construção da barragem, “realizando reuniões nas comunidades, nos municípios, organizando os grupos de base, levando as informações do que seria a hidrelétrica para a população”.

Quanto às propostas do MAB, este entrevistado afirma o seguinte:

[...] quando começou o processo de discussão da usina havia (...) primeiro a proposta de fazer a resistência contra a construção da barragem. (...) Essa posição contra foi alimentada até 2003, quando então a empresa e o governo começaram a aparecer na região. (...) O Movimento alimentou essa posição até o momento que a correlação de forças ficou desfavorável (...) foi perdendo (...) algumas forças políticas em função de enxergar no discurso da empresa que poderiam tirar proveito com a construção da barragem. Essa é uma das estratégias que a empresa utiliza. Com o discurso de geração de emprego, de desenvolvimento da região e turismo (...) muita gente acaba ficando a favor da construção (...) engolido pelos próprios interesses. (Entrevistado do MAB, 2011).

Mais adiante, o entrevistado detalha a iniciativa da realização de uma Assembleia, após o recuo em relação ao “não à barragem”. Ela ocorreu, segundo o informante do MAB, com cerca de duas mil pessoas, “tomando a posição de que a partir daquele momento seria de lutar pelos direitos dos atingidos, por construir um acordo”. Para tanto, “o Movimento fez todo um roteiro com as comunidades, entrevistas com as famílias. (...) se passava um questionário com várias perguntas para que os agricultores, professores, comerciantes, enfim, (...) para que eles mesmos discutissem em grupo a proposta”.

Construída a referida proposta, de acordo com o entrevistado do MAB, foi agendada uma audiência com representantes do Governo, a Empresa e o Movimento. Nesta audiência, que contou com mais de mil pessoas, “o Governo reconhecia 40% da proposta (...) mas o principal o Governo não aceitaria”. Porém, se dispunha a negociar. Já a Empresa disse não aceitar a proposta e se retirou da audiência. A partir de então, como informa o entrevistado, “a Empresa começa a articular um novo grupo. Ela criou uma comissão por fora – com advogados, vereadores, prefeitos, alguns bancários, funcionários públicos”, e acabou criando um “Fórum de Negociação” que gerou um “Termo de Acordo

do Fórum”, considerado pelo entrevistado “muito inferior ao de Itá dos anos 80, sobretudo na redução de direitos<sup>15</sup>; foi um retrocesso do ponto de vista das conquistas do MAB”.

Assim, apesar de destacar alguns pontos os quais o MAB não conseguiu fazer valer, o entrevistado destaca alguns ganhos, como um programa de geração de renda para as famílias que ficaram sem terra e para as comunidades isoladas, mas de modo especial em relação aos pescadores. A eles foi concedida uma indenização, “a partir de muita luta”, o que, na opinião do entrevistado, foi uma das maiores conquistas do MAB em relação à UHE de Foz do Chapecó. A indenização foi na forma de um “Programa de Apoio a Pesca”. De acordo com o entrevistado do MAB,

Nós conseguimos o reconhecimento mas, na indenização o governo e empresas tinham um acordo fechado. Então foi conquistado um Programa de Apoio a Pesca onde parte dos pescadores optaram por construções de pontos de apoios (pavilhões com toda a infra necessária e a outra uma quantia em dinheiro (10.000,00 dez mil) para começar uma nova atividade. Foi isso que conseguimos. Falta muito ainda. (Ent. MAB, 2011).

O MAB também enviou um relatório ao “Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH)”, no qual constavam denúncias de violações de direitos humanos no processo de construção de barragens no Brasil. Esse Conselho investigou sete<sup>16</sup> barragens que estavam em construção no Brasil, dentre elas a UHE Foz do Chapecó. Dentre outros aspectos constatados no “Relatório Final do Conselho” sobre as denúncias, consta a conclusão que o padrão vigente de construção de barragens no país tem como consequências de maneira recorrente graves violações de direitos humanos.

Em síntese, como em todo campo social desta natureza, no embate entre representantes governamentais, o Consórcio e o MAB, foi claramente demonstrado o poder de tomar decisões dos dois primeiros, em detrimento de perdas por parte dos atingidos.

Quanto ao IPPUR<sup>17</sup>, sua principal colaboração foi a elaboração de um documento resultado da análise do Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) da UHE Foz do Chapecó, realizada pela equipe do “Projeto Setor Elétrico, Território, Meio Ambiente e Conflito Social”. Este parecer técnico do Instituto, que será sintetizado mais adiante, foi utilizado pelo MAB em uma das audiências públicas, como forma de subsidiar seus questionamentos e também como forma de denúncia das fraudes contidas no EIA/RIMA dessa usina.

<sup>15</sup> Trata-se, sobretudo, das soluções para o deslocamento dos atingidos da região.

<sup>16</sup> As barragens investigadas foram: UHE Canabrava, UHE Tucuruí, UHE Aimorés, UHE Foz do Chapecó, PCH Fumaça, PCH Emboque e Barragem de Acauã.

<sup>17</sup> O IPPUR é um instituto especializado que integra o Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Conta com a linha de pesquisa “Planejamento, Território e Desenvolvimento Regional”, que dentre outros projetos estuda a questão da apropriação territorial de áreas para a construção de usinas hidrelétricas, prestando serviços de consultoria, dentre outras empresas e organizações, para o Movimento dos Atingidos por Barragens.

Em relação a questão específica dos indígenas no processo de licenciamento da UHE Foz do Chapecó foi o Instituto Goio-En o responsável pelo monitoramento das populações indígenas da área. O Instituto Goio-En, é uma organização de estudos, pesquisa, desenvolvimento e serviços mantidos pela Fundeste. O Instituto Goio-En é composto por uma equipe de pesquisadores vinculados a UnoChapecó e que foi contratado pelo Consórcio Energético Foz do Chapecó, para o desenvolvimento do Programa de “Monitoramento das Interferências sobre as Populações Indígenas Kaingang e Guarani localizados na região” e que faz parte do conjunto de medidas de compensação que constam no RIMA desta usina

### **3 O RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL (RIMA) EM DISCUSSÃO: CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE DOCUMENTAL E DAS ENTREVISTAS**

A elaboração dos estudos e relatórios de impacto ambiental - EIA/RIMA- de acordo com a legislação ambiental brasileira deve ser baseada no “Termo de Referência” (IBAMA, 1999). Esse documento produzido pelo IBAMA, em termos gerais e no caso específico da usina hidrelétrica Foz de Chapecó, tem como finalidade, segundo o seu próprio Termo (*idem*, p.1), determinar a abrangência, os procedimentos e os critérios para a elaboração do EIA/RIMA, e tem como objetivo o licenciamento ambiental prévio do empreendimento.

Além da Introdução, contendo a afirmação acima, constam do referido Termo uma série de 12 itens, dos quais serão destacados, a seguir, os que têm vinculação direta com os aspectos socioeconômicos e culturais relativos à instalação da UHE Foz do Chapecó, que serão aqui confrontados com os dados apresentados no RIMA, e discutidos com base em questionamentos e informações contidas no documento elaborado pelo IPPUR (2002), nas atas das duas audiências públicas realizadas para discutir aspectos do processo de instalação da UHE Foz do Chapecó, e nas observações fornecidas pelos entrevistados.

De acordo com o Termo de Referência (*idem*, p. 1), o RIMA da usina hidrelétrica Foz do Chapecó deverá atender às seguintes regulamentações:

- A. Resoluções nº. 001/86, 006º87 e 237/97, 002/96 do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) e o devido Termo de Referência.
- B. Legislação estadual de meio ambiente dos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.
- C. Planos e programas governamentais propostos e em implantação na área de influência do empreendimento, considerando-se sua compatibilidade. (IBAMA, 1999, p. 1).

O RIMA deveria, assim, incluir uma série de itens, voltados para a caracterização da obra em questão, e outros que nos interessam mais de perto, quais sejam: a definição de

aspectos metodológicos, e um “Diagnóstico Ambiental”, do qual deve fazer parte um item rotulado de “Meio sócio-econômico”. No diagnóstico desse item devem constar “estudos na área de influência indireta” e por sua vez subdividida em “áreas rurais” e “áreas urbanas”. Serão discutidas, a seguir, as exigências a respeito do conteúdo a ser apresentado no EIA/RIMA, em cada um destes itens, em confronto com o conteúdo do RIMA da UHE Foz do Chapecó, mediado pelas demais informações e observações já referidas.

### 3.1 Aspectos metodológicos

Em linhas gerais, uma das primeiras determinações do Termo de Referência que chama a atenção, em seus aspectos metodológicos, expressa no “item B” deste tópico, é de que o estudo para produzir o RIMA deve ser baseado em uma “análise integrada, multi e interdisciplinar” (IBAMA, *idem*, p.3). Constata-se, entretanto, que este item não foi observado, uma vez que não é possível identificar a real integração dos dados apresentados, cuja apresentação é fragmentada e inconsistente, faltando, de modo similar ao caso estudado por Boeira *et. al* (1994), a multidisciplinaridade exigida por lei. Sobre este aspecto, assim se manifesta um dos entrevistados, pesquisador do Goio-En: “Eles contratam pessoas individualmente; não existe interdisciplinaridade. Não tem articulação mais densa dos profissionais na elaboração do EIA/RIMA”.

Um segundo ponto que merece destaque e constitui um ponto central em relação à problemática aqui estudada, é a determinação de que, antes do início da elaboração do EIA/RIMA, a equipe responsável pelos estudos deve definir os limites geográficos da área que compreende o empreendimento. Essa delimitação deve compreender as Áreas de Influência Direta e Indireta. (IBAMA, 1999, p. 3).

De acordo com este Termo, entende-se por “Área de Influência Direta”,

“(…) a área sujeita aos impactos diretos da implantação e operação do empreendimento. A sua delimitação deverá ser em função das características sociais, econômicas, físicas e biológicas dos sistemas a serem estudados e das particularidades do empreendimento.” (IBAMA, 1999, p. 3)

A “Área de Influência Indireta” é definida nos seguintes termos:

“(…) é aquela real ou potencialmente ameaçada pelos impactos indiretos da implantação e operação do empreendimento, abrangendo os ecossistemas e o sistema sócio-econômico que podem ser impactados por alterações ocorridas na Área de influência direta. (IBAMA, *idem, ibidem*).

Fica, contudo, evidente nestas definições a ambiguidade a respeito do que seja “direta” e “indiretamente atingida”, aspectos que deixam em aberto a definição dos critérios para inclusão/exclusão de segmentos sociais de acordo com a definição da área

em que se encontram. Ou seja, como sendo *direta* ou *indiretamente* atingidos. Ao mesmo tempo, e como decorrência desta imprecisão conceitual, incorre-se, também, na negação de direitos de mitigação/compensação pelos efeitos socioambientais decorrentes do empreendimento em análise.

Entretanto, esta categorização não foi aceita como satisfatória pelo MAB que após uma assembleia com os atingidos, conforme o entrevistado<sup>18</sup> a ele vinculado passou a discutir “os direitos dos atingidos, seja no conceito de atingido direto ou indireto (...) tentando dar conta de atender o que ia além desse conceito”. Do mesmo modo, vale reenfatar a longa e pertinente discussão sobre esse conceito, anteriormente referida, apresentada por Vainer (2008), destacando de modo especial o fato do “deslocamento” ser não apenas físico, mas também “deslocamento econômico”, e salientando a importância deste critério ser levado em conta na categorização empírica dos “atingidos”.

### 3.2 Meio sócio econômico – áreas rurais

Com base no critério, ainda que ambíguo estabelecido no Termo em análise é indispensável destacar que em relação à caracterização da Área de Influência Direta das áreas rurais, este Termo orienta que devem ser abordados os seguintes aspectos:

“1. Dimensionamento da população diretamente atingida; 2. Condições de habitação e assentamento, equipamentos existentes; 3. Características socioculturais da população; 4. Estrutura fundiária; 5. Dimensões das propriedades; 6. Regime de posse e uso da terra; 7. Nível tecnológico da exploração; 8. Construções, benfeitorias e equipamentos; 9. Estrutura da renda familiar; 10. Principais atividades desenvolvidas; 11. Infra-estrutura viária e de comunicação atingidas”. (IBAMA, 1999, p. 15).

Dentre os itens acima referidos, o RIMA da UHE Foz do Chapecó atende, ainda que parcialmente e com várias questões não devidamente esclarecidas, os itens 1, 3, 4, 5 e 10.

Quanto ao item 1, *Dimensionamento da população diretamente atingida*, - o terceiro ponto a ser discutido na avaliação do RIMA – pode-se constatar que este documento traz dados somente sobre o número de propriedades, afirmando que “serão atingidas 1700 propriedades, sendo que em 550 poderão ocorrer *deslocamento compulsório* das famílias residentes”. (DESENVIX, p. 58). Pelo menos três aspectos devem ser criticamente apontados sobre estas informações. Em primeiro lugar, que a afirmação de que no número indicado de 1700 famílias, apenas 550 poderiam ser deslocadas entra em contradição com o próprio critério assumido pelo Consórcio, ou seja, a admissão, na prática, de que só seriam considerados “diretamente atingidos” os futuros deslocados. Em segundo

<sup>18</sup> Na avaliação do próprio entrevistado, “a proposta de avançar na discussão do conceito de atingido que o Movimento tem é bastante ousada no sentido de ampliar o debate para se discutir com o Governo Federal”.

lugar, como aponta o Relatório do IPPUR, o RIMA traz discriminadamente apenas o número de propriedades a serem “atingidas”, confundindo, portanto este número com o de “famílias”. Em terceiro lugar, que no quadro onde são listados esses dados, em um município, o de Chapecó (SC), o cadastro encontrava-se em andamento. De acordo, ainda, com o RIMA, existiam “75 propriedades” ao longo do que viria a ser a área do reservatório, que não responderam ao cadastro socioeconômico, sem mencionar o motivo da recusa dos supostos proprietários em responder a esse cadastramento.

Há, contudo, informações desencontradas em relação ao último aspecto referido, levando-se em conta que, conforme o entrevistado do MAB, na época em que ele foi aplicado, em 1999,

[...]existia uma posição contrária a barragem, muita gente que ela (Empresa) sabia que era do Movimento ela acabou não cadastrando (...). Então muita gente que era ligada ao MAB acabou ficando de fora desse cadastro. (...) a Empresa chegou ao número de mil e tantas famílias apenas, que é um número muito longe... Ai o Movimento fez uma porção de denúncias desse cadastro fraudulento em função de ter ficado muita gente de fora. Então, o IBAMA acabou definindo que tinha que ser refeito esse recadastramento que ai chegou ao número de mais de 2 mil e tantas famílias e mesmo assim ainda algumas famílias ficaram fora. Se pegarem os dados vai se ver que foi aumentando. A Empresa dizia que tinham 1700 e o governo chegou a 2 mil, e nós do MAB dizíamos e afirmamos ate hoje que chegariam a mais de 3 mil famílias, como de fato chegou. (Ent.do MAB, 2011).

Por outro lado, um dos segmentos sociais não devidamente referido e classificado pelo RIMA, considerando que foram incluídos como “atingidos indiretos”, foi o dos pescadores. De acordo com o entrevistado do MAB, sua inclusão posterior de fato ocorreu, “mas não foi nenhum presente, nenhuma caridade da Empresa. Foi muita luta, muita mobilização, manifestação no canteiro de obras para poder reconhecer o direito dos pescadores”. Foi através dessa luta que conseguiram uma indenização na forma de um “Programa de Apoio a Pesca”, como exposto anteriormente, uma conquista contabilizada pelo Movimento como das maiores já conseguidas<sup>19</sup>. Contudo, tendo em vista a definição da Área de Influência direta, na qual a delimitação deveria ser em função das *características sociais e econômicas*, dentre outras, o RIMA se encontra em desacordo com o Termo de Referência, e com os demais instrumentos legais problematizados neste artigo, por não considerar esse determinado segmento social como *atingido diretamente* por conta dos referidos aspectos.

Mais especificamente, é necessário destacar que apesar de terem sido incluídos na definição do Termo de Referência não só efeitos decorrentes da reocupação dos

<sup>19</sup> Na opinião ainda desse entrevistado, a indenização não foi exatamente como o MAB desejava, mas foi um passo importante para que fossem reconhecidos os direitos desse grupo social, para o qual até então no Brasil não tinha nenhuma política definida em relação à instalação de hidrelétricas.

espaços regionais para a instalação das obras em questão, não está aí especificado que seja incluída, também, a perda dos espaços e das atividades exercidas à jusante da barragem. Disto resulta a exclusão dos pescadores como *diretamente atingidos*, aspecto que também foi questionamento pelo MAB, na primeira Audiência Pública para a discussão sobre os efeitos e encaminhamentos referentes à hidrelétrica em questão.

Percebe-se, portanto, que o RIMA se utiliza do mesmo critério referido no item anterior, para classificar a categoria dos *atingidos diretos*, ou seja, com base na condição de futuros deslocados, tendo em vista a perda de suas terras; que o diagnóstico socioambiental foi entregue ao IBAMA sem ter sido terminado o cadastro socioeconômico; e que sem ele fica incompleta a real estimativa, de extrema importância, sobre famílias que seriam deslocadas pelo enchimento do reservatório, como também pelos outros itens que não foram especificados no RIMA, para que se pudesse fazer “compensações econômicas e sociais justas”, compatíveis com a realidade social e econômica das famílias atingidas.

Em relação a este último aspecto, além de reiteradas manifestações do MAB que redundaram em negociações com o Consórcio, como referido anteriormente, é importante destacar as observações críticas contidas tanto no Relatório do IPPUR e na Ata da primeira Audiência Pública, quanto na entrevista realizada com a pesquisadora do Goio-En.

De acordo com o Relatório do IPPUR, o RIMA não faz qualquer menção aos postos de trabalho que serão extintos, limitando-se a apresentar à estimativa dos postos de trabalho que seriam criados, reiterando assim, o discurso de ‘progresso econômico’ que a usina traria para a região. Também não propõe um programa de identificação e remanejamento das pessoas que ficariam desempregadas com o fim das obras. Destaca ainda que o reassentamento/indenização dos proprietários não asseguraria um remanejamento dos arrendatários, parceiros e bóias-fria. De modo similar, a pesquisadora do Goio-En afirma:

O RIMA é falho e insuficiente, pois não contempla parte dos impactos ambientais que eram previsíveis desde a época dos estudos ambientais, como o comprometimento da atividade pesqueira, (...) a indenização de famílias cujas terras não foram diretamente atingidas, mas que perderam a condição de agricultoras e/ou pescadoras em razão das alterações ambientais e socioeconômicas na comunidade (ficaram isoladas). (Pesq. do Goio-En, 2011)

### 3.3 Área de influência indireta

No tópico do Termo de Referência que trata da “Área de Influência Indireta”, no item “Dinâmica populacional”, o documento determina que deve ser feito um estudo sobre o histórico de ocupação da região. Entretanto, no RIMA, ao descrever a história dos municípios que serão atingidos, o texto se resume a dizer que

[...] a população da região foi formada por levas de imigrantes, poloneses, alemães, italianos, austríacos, franceses e russos. Todavia, apesar das distintas origens, boa parte possuía uma tradição rural, marcada pela produção em pequenos estabelecimentos. (DESENVIX, p. 40.)

Percebe-se, neste item, a total desconsideração com as populações que ocuparam a região, tal qual foi apresentado anteriormente, de modo especial as populações indígenas, e os caboclos<sup>20</sup>. De modo similar, no caso dos atingidos pela UHE de Itá, conforme relata Reis (1998), a desconsideração das referidas diferenciações trouxe problemas para o estabelecimento de unidades familiares em reassentamentos rurais decorrentes da instalação desta UHE de Itá.

Sobre o mesmo tópico, o Termo de Referência expedido pelo IBAMA ainda diz que deve ser feito um “Levantamento da população economicamente ativa, urbana, rural e total por municípios”. Os dados apresentados no RIMA (p. 41) em relação ao levantamento populacional são provenientes do censo demográfico do IBGE – 1980/1991. Ou seja, não há evidências de que foram coletados pela equipe multidisciplinar os dados populacionais do Censo 1991-2000 (IBGE, 2000), anteriores à data em que foi feito o RIMA, em 2001.

Em relação à expectativa da população, o RIMA (2001, p. 55) diz somente que “as expectativas são geradas principalmente em função da possibilidade de mudanças que o empreendimento pode representar para as famílias residentes nas áreas próximas ao barramento”. Percebe-se, portanto, que o documento em pauta é muito sucinto e parcialmente inverídico ao descrever a expectativa da população somente em relação às famílias próximas ao barramento, pois os efeitos do mesmo seriam sentidos pela população de todos os municípios em menor ou maior grau. Estas expectativas, além de outras situações de tentativas de negociações, de conflito e de confronto em busca de reconhecimento de direitos, foram devidamente apresentadas pela população, ao serem levantados diferentes questionamentos nas duas Audiências Públicas realizadas. Dentre esses aspectos, foram discutidos os dados referentes à identificação dos “atingidos”; à perda de postos de trabalho, como é o caso de professores cujas escolas seriam extintas; às soluções sobre o deslocamento; à compra acordada das terras indígenas; e um conjunto de outros questionamentos e expectativas de solução, sobre localidades e segmentos sociais específicos.

Alguns outros pontos que o RIMA aponta (p.55) como impactos socioeconômicos na região, além dos indicados de acordo com as determinações do Termo de Referência, são:

- Mudança no comportamento sociocultural da população diante do empreendimento, em decorrência do aumento significativo de pessoas com costumes e renda diferenciados da população local.

<sup>20</sup> De acordo com Seyferth (1993, p. 38), “o substantivo caboclo é registrado nos dicionários de língua portuguesa como indicativo de mestiço de branco com índio, de cor acobreada e cabelos lisos, tendo como sinônimo ‘mameluco, sertanejo, caipira’. (...) Na literatura antropológica e sociológica tem mais ou menos o mesmo sentido”.

- Desestruturação da unidade de produção familiar. Essa desestruturação pode acontecer pela possibilidade de parte da mão de obra das pequenas propriedades agrícolas começarem a trabalhar nas obras do empreendimento.
- Alteração no mercado de trabalho, devido às vagas de trabalho na construção do empreendimento.
- Perdas de áreas de produção agropecuária e o deslocamento compulsório da população. O documento ainda aponta que o deslocamento da população é um dos principais aspectos do empreendimento, e representa um fator de grande ansiedade para a população.
- Interferência com a infraestrutura social, em decorrência da perda de elementos da infraestrutura social como escolas, capelas e cemitérios.

Ao listar estes tópicos, parte dos quais deveriam constar de itens anteriores, fica evidente, para além do que foi explicitado anteriormente, a inconsistência, incorreção e incongruências constantes do RIMA em questão. Reafirmam-se, assim, as constatações sobre outros documentos deste tipo, tais como as apontadas por inúmeros autores, dentre os quais os anteriormente citados.

Para terminar, parece igualmente pertinente e oportuno levar em consideração as observações da pesquisadora do Goio-En, abaixo transcritas, sobre a distância temporal, que já foi aqui anteriormente apontada, entre a realização dos EIA/RIMAs e a finalização da obra neles tratada. Mas torna-se necessário relativizar a discutível condição de incompletude dos RIMAs de um modo geral, em relação às condições socioambientais do presente em que está sendo feita a pesquisa, e que só pode ser justificada, ainda em parte, em relação às projeções para o futuro. A seu ver,

[...] qualquer EIA/RIMA será sempre incompleto por tratar-se de um estudo prévio. Entre a elaboração do estudo e do respectivo relatório há um lapso temporal significativo. Por mais minucioso que sejam os estudos, surgirão novos fatos e fatores que demandarão a atualização do Plano Básico Ambiental. A equipe multidisciplinar deveria acompanhar o desenvolvimento do projeto para avaliar informações novas, interpretar movimentos e ações dos sujeitos envolvidos (mediadores, comunidade, empreendedores, governo). O ambiente (em suas dimensões natural, artificial, cultural e do trabalho) é dinâmico e não permanece inalterado durante os anos (mais de 10) que decorreram entre a apresentação pública do RIMA e a finalização da obra. (Pesq. do Goio-En, 2011).

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que fica evidente através da identificação das principais estratégias de atuação de diferentes atores sociais que compuseram o campo social relativo ao processo de instalação

da UHE Foz do Chapecó, que como comumente tem ocorrido em casos similares de processos desta natureza, tal campo mostrou-se como um “campo social de conflitos”.

Ficou também evidenciado, em segundo lugar, que no jogo político de defesa de seus interesses específicos, alguns desses atores tiveram maior poder para fazer valer seus posicionamentos e interesses - neste caso o Consórcio responsável pela obra e algumas instâncias governamentais responsáveis pelo licenciamento e fiscalização do modo em que seria encaminhado o processo em pauta. Em decorrência, as populações regionais e locais potencialmente atingidas pelos efeitos socioambientais da instalação da usina tiveram poucas possibilidades de reorientar as decisões tomadas pelos empreendedores e pelos agentes governamentais, apesar de algumas conquistas obtidas através de pressões e negociações, assessoradas por diferentes mediadores vinculados a instituições de pesquisa e a movimentos sociais.

Conclui-se, assim, em terceiro lugar, a partir destas constatações e da bibliografia referenciada sobre a temática estudada, o quanto é importante a organização e mobilização dos segmentos locais e regionais potencialmente atingidos por processos similares. Do mesmo modo, ficou evidenciada a importância de diferentes agentes na intermediação das negociações e da busca de soluções adequadas em relação aos efeitos socioambientais, que no processo da instalação da UHE Foz do Chapecó foi feita pelo Movimento dos Atingidos pelas Barragens, que voltou sua atenção especialmente para os agricultores familiares, e pelo Instituto Goio-En, que prestou assessoria aos indígenas.

Por outro lado, em quarto lugar, repetindo, também, o que vem acontecendo em outros processos de instalações de obras de infra-estrutura, entre as quais as hidrelétricas, foi constatado ainda em relação ao poder de decisão de alguns atores sociais, a concessão dos licenciamentos para a instalação da UHE de Foz do Chapecó, pelo IBAMA, a despeito de uma série de deficiências do Relatório de Impacto Ambiental relativo a essa hidrelétrica, em flagrante descumprimento do que exigia o Termo de Referência a ela destinado, expedido por esse órgão. Evidenciou-se, portanto, a falta de comprometimento desse órgão federal na análise do RIMA e no conseqüente apoio às famílias atingidas em suas demandas socioambientais.

O RIMA está em muito desacordo com o citado Termo, principalmente nos aspectos que dizem respeito à delimitação das populações direta e indiretamente atingidas. Mostrou-se também superficial e incompleto quanto a outros aspectos socioeconômicos da região afetada. Foi constatada, assim, que a forma como foi realizado o cadastro socioeconômico pela equipe da empresa de consultoria contratada pelo Consórcio responsável pelo empreendimento não contemplou todas as famílias afetadas sem, contudo, demonstrar os motivos pelo qual nem todas elas foram visitadas para este cadastramento, incidindo na determinação de condicionantes por parte dos órgãos do Governo Federal para a

obtenção das licenças para o empreendimento. Nesse aspecto, tornaram-se evidentes as falhas na compreensão e delimitação do conceito de “atingido”, mais um problema que é recorrente nos referidos estudos socioambientais.

No que diz respeito a esta delimitação, ficou evidenciado, de modo especial, o enquadramento inadequado de produtores familiares dedicados à pesca além das atividades agrícolas, que foram desconsiderados como “diretamente atingidos”, apesar de terem parcialmente inviabilizadas suas atividades pesqueiras por conta de alterações no regime dos rios influenciados pela instalação da barragem no rio Uruguai, no município de Foz do Chapecó. Da mesma maneira, também foram omitidas as interferências em terras Indígenas, em flagrante desrespeito à legislação específica sobre esses segmentos sociais.

Quanto aos pescadores, graças à atuação do Movimento dos Atingidos por Barragens, tiveram uma grande vitória na demanda de compensação e mitigação dos prejuízos que viriam a sofrer quando da instalação definitiva da barragem. Através das muitas lutas reivindicativas do MAB ao longo do processo da UHE Foz do Chapecó, pela primeira vez esse segmento social foi reconhecido como sendo “atingido” por suas perdas.

Em relação às Terras Indígenas que seriam afetadas e que efetivamente o foram, depois de encerrado propriamente dito o processo de instalação da obra em questão, o RIMA se mostrou da mesma forma, ou seja, omissivo e impreciso.

Em síntese, de acordo com a análise aqui apresentada sobre o processo da instalação da UHE Foz do Chapecó, foi possível trazer mais um exemplo para reforçar uma série de constatações feitas em estudos anteriores sobre processos deste tipo.

Por último, importa destacar que de acordo com o entrevistado do MAB, toda a energia que está sendo produzida pela UHE Foz do Chapecó já foi vendida. No primeiro leilão que aconteceu em 2002 foram vendidos 173 MW, o equivalente a 40% da energia, para os próprios donos do empreendimento. O segundo leilão que ocorreu em 2007, os 60 % restantes foram adquiridos por um grupo de 32 empresas. Em relação aos *royalties* da obra a serem repassados para os municípios, o mesmo entrevistado afirmou que a eles será repassado cerca de 6% do custo da obra, o equivalente a R\$ 14,2 milhões de reais anuais, que serão divididos pela composição de 10% para a União, 45% para os Estados RS e SC, e 45% para os municípios, ou seja, um valor de R\$ 5,7 milhões de reais anuais para serem divididos entre os municípios atingidos.

Este é o retorno, em termos financeiros, para a região - pequeno, sem dúvida - se comparado com o lucro auferido pelos empreendedores e com os prejuízos sofridos pelas populações locais e regionais (ZANCANARO, 2009), com a instalação da UHE Foz de Chapecó. Caberia aqui colocar o questionamento, entre tantos outros, que o MAB, segundo Reis (1998, p. 52) fazia e divulgava nos primeiros anos de sua existência: “energia para o que e para quem?”

## REFERÊNCIAS

- BOEIRA, Sérgio Luís. *EIA-RIMA: Instrumento de Proteção Ambiental ou de Homologação do Desenvolvimento Predatório?* (Em parceria com outros autores de áreas diversas). Geosul (UFSC), Florianópolis: Editora da UFSC, v. 9, n. 18, p. 40-59, 1994.
- BLOEMER, Neusa M. S. *A hidrelétrica de Campos Novos: camponeses, migração compulsória e atuação do setor elétrico*. In: REIS, M.J.; BLOEMER, N.M.S. *Hidrelétricas e populações locais* (Orgs.) Florianópolis: Cidade Futura, 2001.
- BRASIL. CONAMA. *Resoluções do Conama: resoluções vigentes publicadas entre julho de 1984 e novembro de 2008 – 2. ed./ Conselho Nacional do Meio Ambiente*. – Brasília: Conama, 2008. 928 p.
- FERNANDES, Ricardo Cid. *Kaingang Resistem e Lutam pela Terra*. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.), *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- ELETROSL/CNEC. *Bacia hidrográfica do Rio Uruguai – Estudo de Inventário Hidroenergético*. Florianópolis, 1979.
- HAESBAERT, Rogério. *Territórios alternativos*. Niterói: EduFF; São Paulo: Contexto, 2002.
- IBAMA. *Termo de Referência para a Elaboração do Estudo e do Relatório de Impacto Ambiental da Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó*, janeiro, 1999.
- IPPUR. *Parecer sobre o RIMA da UHE Foz do Chapecó*. Projeto Setor Elétrico, Território, Meio Ambiente e Conflito Social, desenvolvido no Laboratório Estado, Trabalho, Território e Natureza do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ETTERN/IPPUR/UFRJ).
- MEDEIROS, Rodrigo. *A barragem e a pesca artesanal: a vos dos povos atingidos*. Associação Nacional de Atingidos por Barragens, ANAB, 2008.
- NACKE, Aneliese. *Os Kaingang: passado e presente*. In: NACKE, A... {et al.}, *Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.
- ORTIZ, Renato (Org). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo. Ed: Atica, 1983.
- REIS, Maria José. *Espaços vividos: migração compulsória, identidade*. Os camponeses do Alto Uruguai e a Hidrelétrica de Itá. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Campinas. Campinas (SP): Unicamp, 1998.
- REIS, Maria José; BLOEMER, Neusa Maria Sens (Org.). *Hidrelétricas e populações locais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.
- RIMA. ENGEVIX/DESENVIX EMPREENDIMENTOS/Ltda. *Relatório de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Foz do Chapecó*, fevereiro de 2000.
- ROCHA, Humberto J. da. *Relações de poder na hidroeletricidade: a instalação da UHE Foz do Chapecó na Bacia do Rio Uruguai*. Tese de Doutorado (Programa de Doutorado em Ciências Sociais). Campinas (SP): UNICAMP, 2012.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Metodologia para o estudo de projetos de desenvolvimento e suas implicações políticas – o caso das hidrelétricas*. In: ARANTES, A. A. (Org.). *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas (SP): Unicamp, 1992.

SEYFERTH, Giralda. Identidade camponesa e identidade étnica: um estudo de caso. *Anuário Antropológico*, n. 91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

VAINER, Carlos B. Conceito de “atingido”: uma revisão do debate. In: ROTHMAN, Franklin (Org.). *Vidas Alagadas*. Viçosa: Ed. UFV, 2008.

\_\_\_\_\_: ARAÚJO, F.G.B. Implantação de grandes hidrelétricas: estratégias do setor elétrico, estratégias das populações atingidas. *Revista Travesia*, n. 6, jan.abr. 1990.

ZANCANARO, Rodrigo. *Estratégia da Indústria de Energia para o Enfraquecimento do Movimento Social Tubo de Ensaio do PAC: UHE Foz do Chapecó*. Trabalho de Conclusão de Curso do Curso de extensão/especialização Energia e sociedade no capitalismo contemporâneo, IPPUR/UFRJ, 2009.

**Sites consultados:**

<http://www.ibge.gov.br>

<http://www.mabnacional.org.br>

<http://www.fozdochapeco.com.br/usina.php>

<http://www.institutogoioen.org.br>

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **AIDED REPRODUCTION AND THE DELIBERATE BUILDING OF HYBRIDS IN AN ARCHITECTURE OF SCIENCE, TECHNOLOGY AND OF NORMALCY FOR BODIES AND INFERTILE GAMETES**

*Marlene Tamanini*<sup>1</sup>

### *Resumo*

Paper at hand presents an architecture of aided reproduction, which is a deliberate construction of hybrids of science, technology and of normalization of bodies and infertile gametes. With this end in mind, it dialogues with Latour, Foucault and with its own texts, beginning with sources of researches developed in different temporalities and that aimed at accomplishing distinct objectives. Such sources include papers' abstracts found in the *sites* of the Latin American (Redlara) clinics affiliated to the Latin American Network of Aided Reproduction for Brazil and other Latin American countries, in relation to analyses carried out in 2013, 2017 and part of 2018, and the videos containing the specialists' testimonials that were analyzed in 2015. The human reproduction in laboratory – which involves its interfaces with sciences, technologies, genetic researches, and other areas related to human reproduction and corporeal reproduction – is taken into consideration. It will also welcome the many possible heterogeneous crossings with the theme of reproduction technologies, be those related to the areas of knowledges, technologies and specialties, or those involving the issues related with infertilities and reproductive infecundity. This paper presents a part of this hybrid architecture involving clinics, expert teams, publications, interests in materials, medicines, researches, technologies, subjectivities and discourses about mothering in cultivation of fertile bodies.

Keywords: Aided reproduction; hybrids; technology; science.

## **REPRODUÇÃO ASSISTIDA E A CONSTRUÇÃO DELIBERADA DE HÍBRIDOS EM UMA ARQUITETURA DA CIÊNCIA, DA TECNOLOGIA E DA NORMALIDADE PARA CORPOS E GAMETAS INFÉRTEIS**

### *Resumo*

O artigo apresenta parte da arquitetura da reprodução assistida que é uma construção deliberada de híbridos de ciência, tecnologia, desejos e da normalização para corpos e gametas inférteis. Com este fim dialoga com Latour, Foucault, gênero e com meus próprios textos. O faz a partir de múltiplas fontes de pesquisas desenvolvidas em temporalidades diferentes

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Humanas, professora do programa de pós em sociologia da UFPR/BR, Coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR, vice-coordenadora do programa de pós em sociologia da UFPR.

e que visavam atender a objetivos distintos. Tais fontes são: resumos de artigos buscados nos *sites* das clínicas Latino-Americanas filiadas à Rede Latino Americana de Reprodução Assistida (REDLARA) para Brasil e para os demais países da América Latina. Estes resumos de artigos são de fontes coletadas e analisadas em 2013, 2017 e 2018. Também são utilizados vídeos contendo depoimentos de especialistas que foram analisados em 2015. Na análise considera-se a reprodução humana em laboratório envolvendo interfaces com a ciência, tecnologias, pesquisa genética, especialidades, interdisciplinaridade, valores e outras áreas relacionadas às questões da infertilidade, da reprodução e da infecundidade. Apresenta-se elementos de uma arquitetura híbrida de clínicas, equipes de especialistas, publicações, interesses por materiais, medicamentos, pesquisas, tecnologias, subjetividades e discursos sobre a família com filhos e o maternar no que chamamos neste texto de cultivo dos corpos férteis.

## INTRODUÇÃO

O arquitetar da reprodução assistida é hoje um campo de atores híbridos de humanos e não humanos, no sentido latouriano. A rede de humanos e de não humanos se evidencia na atuação dos actantes<sup>2</sup> da rede de materiais reprodutivos e de tecnologias, tais como: óvulos, sêmen, útero, embriões, microscópios, pesquisas, testes, embrioscópios, hormônios, tubos de nitrogênio, protocolos, prognósticos, laudos, discursos, equipes, imagens, publicidade, informação, congressos, mercado, legislações e argumentos. Trata-se de uma rede sociotécnica e ela não se esgota nesta descrição. Volta-se também para a indústria farmacêutica, para os aspectos legislativos, para os preços dos procedimentos, para as relações com os custos e os benefícios, para a moralidade implícita nos modos deste fazer e deste atuar das clínicas de reprodução assistida e dos laboratórios. Vice versa, volta-se para os sentidos de cuidado, frente a infertilidade e a fecundidade que estas redes desenvolvem e envolvem, no que tange aos arranjos para famílias e para pessoas solteiras.

Ao longo dos últimos 15 anos, muitas materialidades de conectaram nesta rede.

Houve investimento crescente em pesquisas envolvendo: medicalização, hormônios, testes genéticos, tecnologias e diagnósticos preimplantacionais, bem como, controles sanitários. Fez-se desenvolvimento tecnológico para tratar a infertilidade masculina, extensiva prática de doação e de recepção de gametas e úteros, inclusive em arranjos e acordos internacionalizados, bem como, grande investimento em preservação da fertilidade e pesquisas em oncofertilidade.

Tais processos no que tange a ciência e a tecnologia e aos novos arranjos reprodutivos de casais e mulheres são extremamente dinâmicos, e formam nexos com redes complexas.

Seguir esses actantes humanos e não humanos e ouvir o que eles têm para contar,

---

<sup>2</sup> Actantes: termo utilizado como uma forma neutra de se referir a atores tanto humanos como não humanos, já que seus principais autores consideram que a palavra “ator” tem uma carga simbólica ligada ao “ser pessoas”. Neste sentido, o não humano pode ser chamado de mediador, à medida que estabelece a interação humana em todos os níveis sociais entre humanos e media a relação destes com outros não humanos.

como propõe Latour (2000) é tornar visível uma rede sociotécnica cujas conexões se definem por meio do lugar que ocupa cada actante na rede, do quão ativo, repercussivo é, e quanto efeito produz. Portanto, pode-se dizer que pessoas e valores a respeito de filiação, parentesco, maternidade, laboratórios, órgãos humanos, aminoácidos, hormônios, pipetas, microscópios, indústria farmacêutica, legislação, representam interligações em práticas, argumentos e valores. Estes são lugares onde os actantes estão intermediando e produzindo materialidades sobre e para corpos, gametas e embriões. A respeito de formas de ser em família e de práticas relativas a fecundidade.

Há alguns anos, até 20 anos atrás, predominava a busca dessas tecnologias de reprodução assistida, para casais heterossexuais. Suas demandas eram realizadas como tratamento à infertilidade. Hoje a possibilidade de doação e de recepção de gametas, os úteros de substituição e as aberturas legislativas, ou as aberturas nas recomendações dos conselhos de medicina criaram outras entradas, tanto para casais heterossexuais, quanto homoafetivos. Trouxeram muitos outros arranjos de humanos e não humanos para dentro das conexões desta rede, como o é a gestação de substituição no Brasil<sup>3</sup>, ou a maternidade lésbica com doação de sêmen<sup>4</sup>, ou a paternidade homoafetiva com doação de óvulos e de útero.<sup>5</sup>

Neste espaço de tempo de 40 anos, desde o nascimento do primeiro bebê de proveta<sup>6</sup>, seguramente se produziu uma relação de mobilidade entre os atores humanos e não humanos que ocorreu na convergência dos novos meios sociotécnicos, legislativos, e de disposições humanas valorativas modificadas. Mesmos, se boa parte destes procedimentos, incidam diretamente sobre o corpo das mulheres, e se este fato não possa ser esquecido,

<sup>3</sup> No Brasil a resolução CFM nº 2.168/2017 estendeu a possibilidade de cessão temporária do útero para familiares em grau de parentesco consanguíneo descendente por exemplo. A Resolução CFM nº 2.121, publicada no DOU de 24 de setembro de 2015, anterior e revogada pela nº 2.168/2017, considerava esta possibilidade para parentesco de primeiro a quarto graus, somente mãe, avó, irmã, tia e prima poderiam participar do processo de gestação de substituição. Com a mudança na regra, filha e sobrinha também podem ceder temporariamente seus úteros. Pessoas solteiras também passam a ter direito a recorrer a cessão temporária de útero.

<sup>4</sup> A Resolução CFM nº 2.168/2017 assumiu a gestação compartilhada, opção já anteriormente contemplada para casos de união homoafetiva feminina. De acordo com o documento, considera-se que os casos que se enquadram nesta situação são aqueles em que o embrião obtido a partir da fecundação de oócito(s) de uma mulher é transferido para o útero de sua parceira, ainda que não exista diagnóstico de infertilidade.

<sup>5</sup> Assunto subentendido na resolução do CFM Nº 2168 de 21/09/2017, ao dizer: É permitido o uso das técnicas de RA para relacionamentos homoafetivos e pessoas solteiras, respeitado o direito a objeção de consciência por parte do médico.

<sup>6</sup> Louise Joy Brown nasceu em 25 de Julho de 1978, em Oldham, Inglaterra, Anna Paula Caldeira, no Brasil nasceu em 1984. Ela foi a primeira criança gerada por fertilização in vitro (FIV) na América Latina e nasceu seis anos depois de Louise Brow, primeiro caso no mundo. Hoje o uso das técnicas de reprodução assistida, regulamentadas pela Resolução CFM nº 2.168/2017, tem crescido muito. É o que mostra o 10º Relatório do Sistema Nacional de Produção de Embriões (SISEMBRIO), elaborado pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), que compila números dos procedimentos realizados ao longo de 2017. No período, foram realizados 33.790 ciclos, com a transferência de 67.292 embriões para o útero de pacientes ou voluntárias. Os dados foram coletados de 141 serviços cadastrados, em todas as regiões brasileiras, conhecidos também como clínicas de reprodução humana assistida. Disponível em: < [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27277:2017-11-09-13-30-41&catid=3](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27277:2017-11-09-13-30-41&catid=3)>. Acesso em: 28 maio 2018.

sob pena de tirar os sujeitos e sua agência destes processos. (TAMANINI, 2015).

De um lado são necessidades pessoais, individuais de mulheres e casais, de outro, são expressões da ordem simbólica subjacente quanto a valores a respeito da necessidade de ser mãe e da construção de uma dada representação de família que só ganha legitimidade se tiver filhos. De outro lado, ocorre um processo de decisões tardias a respeito da maternidade que é demarcado para todos os países da América Latina, o que impulsiona a reprodução assistida e a rede de doação/recepção de gametas, sobretudo óvulos, bem como a existência de maior número de embriões<sup>7</sup>.

Segundo dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2015, já se apontava que as mulheres estão sendo mães mais tarde. Os números evidenciam o aumento da representatividade de mães entre 30 e 39 anos (de 22,5%, em 2005, chegando a 30,8%, em 2015) e a redução dos registros de filhos de mães mais jovens. No grupo de mães de 15 a 19 anos, o percentual de nascimentos caiu de 20,3%, em 2005, para 17%, em 2015<sup>8</sup>. Isto incide na faixa etária média da busca por reprodução assistida, segundo o último relatório da Rede Latino America de Reprodução Assistida de 2014. Fica entre 35 a 39 anos, podendo se estender hoje, até 50 anos de idade, conforme, a Resolução CFM nº 2.168/2017 que atualiza a de nº 2.121/15 e a de 2013. Seu inciso § 1º diz: “a idade máxima das candidatas à gestação por técnicas de RA é de 50 anos”. Estes nexos de coletivos referentes a idade, se produzem nas representações essencializadas da mulher, da mãe, do corpo feminino, do ideal de feminilidade. Estão portanto, fora de sua politização e fora do reconhecimento de que a maternidade é tanto escolha pessoal, quanto cultural, simbólica, metafórica e afetiva.

Assim, a maternidade é neste contexto, assumida como o último grito de um desejo, que é buscado e subjetivado, por mulheres também, que se tornam coparticipantes e corresponsivas desses “grandes feitos”, bioclinicos, um filho, mas por meio de intervenções e de novas fabricações de humanos e não humanos, fora portanto, do domínio corporal de cada um. À ideia do grito do corpo agrega-se a invenção do relógio biológico que se inscreve no registro do “corpo útil”, em vez de um registro sobre o “corpo inteligível”, expressões *foucaultianas* que não são do mesmo aporte nem cumprem igual função

<sup>7</sup> Os dados do 10º Relatório do Sistema Nacional de Produção de Embriões (SISEMBRIO), elaborado pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), que compila números dos procedimentos realizados ao longo de 2017, informa a produção de 311, 042 oócitos, a transferência de 67.292 embriões, e o descarte de 55.381 embriões na produção de 311.042 oócitos. No ranking nacional, os estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul se destacam pela maior produtividade neste segmento.

Disponível em: < [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27277:2017-11-09-13-30-41&catid=3](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27277:2017-11-09-13-30-41&catid=3)>. Acesso em: 28 maio 2018.

<sup>8</sup> Além dos dados gerais, o Brasil comporta grandes diferenças regionais. Segundo o IBGE, em 2015, na Região Norte, as mulheres tiveram filhos mais novas, com 23,3% dos nascimentos entre mães de 15 a 19 anos, e 29,7% relativos a mães de 20 a 24 anos. Já os nascimentos relativos a grupo de mulheres com 30 a 34 anos concentraram-se no Sudeste (22,4%) e Sul (22%), bem como na faixa de 35 a 39 anos, com 12,3%, no Sudeste, e 11,7%, no Sul.

simbólica para o masculino e atuam na essencialização do feminino.

Nestas conexões têm-se conforme afirma Latour (2004) que um enunciado científico vai circular entre os lugares de interesses dos sujeitos (os laboratórios, por exemplo), e será modificado, refutado ou aceito segundo as crenças das pessoas envolvidas pelo enunciado. Esses nexos permitem também entender como os fatos vão ser aceitos ou rejeitados por uma comunidade de pesquisadores e pela sociedade com seus muitos actantes: mulheres, especialistas, comunidades, famílias, pessoas envolvidas nos nexos em seus arranjos reprodutivos e desejos, juristas frequentemente envolvidos, com esses fatices, (expressão latouriana),<sup>9</sup> da maternidade e da filiação. (LATOURE, 2001;2002).

Estes nexos de coletivos não passam necessariamente pela discussão política e tampouco, se constituem em denúncias a respeito dos abusos e riscos produzidos por estas práticas reprodutivas, aspectos que em muito marcaram as discussões feministas do passado<sup>10</sup>. Envolvem hoje, arranjos para buscar gametas e úteros, arranjos sobre o envelhecimento populacional, a modelagem dos materiais reprodutivos e dos novos seres que ao nascer já estão definidos dentro de critérios de saúde, de doença e de conhecimentos sobre suas cadeias de DNA.

Os enunciados científicos, as publicações, os argumentos, as pesquisas que aparecem na cultura das clínicas de reprodução assistida, dos laboratórios e das inseminações caseiras, ou na busca de doação de material genético compatível com as necessidades de cada processo de tratamento de infertilidade ou de preservação da fertilidade, são questões globalizadas.

As especificidades das práticas em cada país, o anonimato ou não, dessas práticas de doação e recepção de material genético, a circulação de sêmen (MACHIN, 2016), as barrigas de substituição, como as viagens internacionais para se obter úteros, quanto os conteúdos do chamado tratamento para a infertilidade ultrapassam em muito a rede interna a cada clínica ou doação e recepção de gametas em particular; o fazer clínico é só uma parte deste fazer.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> “Fe(i)tiche” e “fatische” devem ser entendidos como sinônimos e a diferença na ortografia entendida como um problema de tradução do francês para o português. Em francês, a grafia *fâitiche* é um neologismo criado como uma mistura de *fait* (feito, fato) e *fetiché* (fetiche). Em *A esperança de Pandora* (2001), os tradutores preferiram traduzir “fatische” (dando mais destaque ao sentido de “fato”). Em *Reflexões sobre o culto moderno* (2002), os tradutores preferiram “fe(i)tiche” (priorizando a ideia de “feito” e o participio passado). A palavra “fato” parece remeter à realidade exterior, a palavra “fetiché” às crenças absurdas do sujeito. [...] Ao juntar as duas fontes etimológicas, chamaremos fe(i)tiche a firme certeza que permite à prática passar à ação, sem jamais acreditar na diferença entre construção e compilação, imanência e transcendência. (LATOURE, 2002, p. 45-46).

<sup>10</sup> LABORIE,1992, 1993,1996,1999; TAMANINI,2004,2006.

<sup>11</sup> Por exemplo, em 2014, houve um nascimento após transplante de útero na Suécia que abriu uma nova possibilidade para mulheres que não poderiam gerar. A paciente tinha os ovários funcionais e se submeteu à FIV para criopreservação de embriões antes do transplante. Um ano depois, a receptora engravidou com a transferência de um único embrião e deu à luz um bebê saudável. No Brasil, em 2017, um grupo da Faculdade de Medicina da USP obteve o primeiro nascimento do mundo usando útero de cadáver. (AMARAL, 2018). Disponível em: [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27422:2018-02-05-](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27422:2018-02-05-)

Este fazer produz saberes, congressos, seminários, publicações, intervenções que se caracterizam tanto pela justificativa dos usos sob o argumento de que as mulheres estão postergando estruturalmente a maternidade. Quanto quando as questões parecem ser pontuais, como quando há sucessivas falhas nos procedimentos com gametas, embriões, nidações, ou falhas nas não respostas ovarianas. Esses últimos acontecimentos são sobremaneira atuantes na clínica, como actantes em pesquisas genéticas, que neste contexto, devem ser tomadas como é sua meta central, a reprodução física sem reproduzir maleficências.

Contudo, estes nexos da rede também carregam-se de elementos normativos a respeito do que é a mulher e seu corpo, do que deve ser a função da maternidade para a sociedade, do que é importante manter quanto a organização familiar. Aspecto que seguramente incide em temas da moralidade sobre a família, a reprodução, os direitos sexuais e reprodutivos .

O campo das especialidades, almeja escrutinar os aspectos mais finos, envolvidos com engenharia genética e que são capazes de corrigir as falhas na relação entre células, órgãos, hormônios, estímulos, gametas, vitrificações, transferências, nidações, ou os relativos a oncofertilidade, ao corpo e ao emocional, ao ambiente e as tecnologias. Tudo o que pode ser uma barreira à fertilidade e as taxas de sucesso dos procedimentos deve ser scaneado, descoberto, entendido e saneado pela clínica e por saberes em conexão.

Pensar ciência, tecnologias e pesquisas genéticas, diagnósticos, e outras áreas do conhecimento, que estejam voltadas à reprodução humana assistida é, portanto, considerar a gestão corporal e reprodutiva em diferentes âmbitos: o corpo, os diagnósticos e prognósticos, o emocional, o físico, o bioquímico, o sexual, o afetivo, o tecnológico, o ginecológico, o genético, dentre outros.

De nosso olhar, a gestão da reprodução humana, nestas redes de híbridos de humanos e não humanos é transversal as questões de gênero. Assim como o é, para os desafios impostos à clínica, à ciência e a tecnologia, aos diagnósticos, aos prognósticos, as questões ambientais, emocionais, afetivas, sexuais e à diversidade de especialidades, bem como a diversidade das demandas de casais hetero e da população LGBT.

No campo clínico, todas estas questões, envolvem também a manutenção e o gerenciamento das clínicas, dos bancos de gametas, e dos arranjos com úteros. São muitas as questões tomadas como necessárias a fim de que se chegue a bom termo com um óvulo, com os espermatozoides, com os embriões, com as nidações e com os diagnósticos preimplantacionais, para promover a gravidez e a concepção de família; heterossexual prioritariamente.

Longe se esta, portanto, de que este tema possa ser só da esfera privada ou íntima

---

12-19-59&catid=46:artigos&Itemid=18. Acesso em: 28 maio 2018.

como já se considerou em algum passado recente, ou só da escolha da mulher. O direito e a demanda a ter filhos é assumido por estes coletivos de humanos e não humanos em todos os seus nexos: tecnológicos, científicos, interventivos, valorativos, cultural e jurídicos; ainda se mantenham parâmetros de essencialização do feminino e da família.

A respeito deste lugar, já não cabem negações e tampouco só críticas. Eles nos desafiam à construção de novas epistemologias e a visibilização dos seus conteúdos. Nestes nexos da rede, na mesma medida em que se fazem materiais reprodutivos, que se articulam gametas e úteros para viabilizar gestações, se produz a junção de forças sociais e tecnológicas, que configuram uma nova matriz operacional rumo à nova era econômica, e que também se conecta a sexualidade, os materiais reprodutivos e os processos pessoais. Desse modo, corpo e técnica estão imbricados e nos desafiam a entender a articulação entre essas demandas, não para contestá-las aprioristicamente, mas para elucidá-las nas complexas interfaces de suas relações.

Este texto apresenta uma parte desta arquitetura híbrida que envolve clínicas, equipes de especialistas, publicações, interesses por materiais, medicamentos, pesquisas, tecnologias, subjetividades e discursos sobre o maternar no cultivo dos corpos férteis.

As possibilidades de tratar infertilidade, ou de dar solução à infecundidade se tornaram contemporaneamente, um valor supremo, um território do desejo e do investimento pessoal, clínico, laboratorial, legislativo, na relação com a reprodução humana.

## **A ARQUITETURA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA: DA ANORMALIDADE, ÓRGÃOS E GAMETAS**

Para estruturar esta reflexão considerou-se a rede sociotécnica de humanos e não humanos, que se produz nos sites das clínicas de reprodução assistida filiadas a Rede Latino Americana de Reprodução Assistida (REDLARA). Observo-se a rede das publicações do Brasil e da América Latina e seus diferentes coletivos, para perceber os seus conteúdos, a diversidade temática, os interesses, e o que é este coletado na rede; como são os fios que são tecidos por *actantes* da mesma. Esta rede é formada de textos publicados por especialistas no período de 2005 a 2012 que foram analisados em 2013, e textos que foram produzidos entre 2010 a 2016, analisados em 2017<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Para América Latina e Brasil, encontrou-se em 2017, um total de 353 artigos que foram analisados. Na América Latina dentre os 15 países filiados ao REDLARA, temos 115 clínicas, só em duas clínicas de dois países (Argentina e Chile), que mantêm fortes conexões internacionais foram encontrados artigos. Foram analisados 71 artigos destas duas clínicas, publicados em jornais internacionais, revistas internacionais, congressos, livros e manuais. Para Brasil, existem 62 clínicas que são filiadas a REDLARA e foram analisados 282 artigos presentes em 7 sites de 7 clínicas brasileiras nos quais havia material. Na análise de 2013, observou-se 485 resumos de artigos encontrados nos sites das clínicas Latino-Americanas filiadas à Rede Latino Americana de Reprodução Assistida (REDLARA) e publicados entre os anos de 2005 a 2012 para Brasil e demais países. À época foram encontrados 298 resumos em

Os elos entre humanos e não humanos dizem respeito a relação entre pipetas, microscópios, pessoas, placas *invitro*, seringas, luvas, proteínas, aminoácidos, nitrogênio, luz, calor, frio, ar, argumentos, a circulação e obtenção de gametas, protocolos, legislação, famílias, modelos de família, tudo o que faz parte de um lugar inteiro e que irá compor o esforço de criação de materialidades no laboratório.

Observar esta rede também permite perceber a dinamicidade do campo em relação ao que os especialistas têm em foco durante certos períodos e contextos tecnológicos, certos protocolos e sua capacidade para diagnósticos. Analisar como os focos se transmutam, seja, como as camadas se sobrepõe arqueologicamente. (FOUCAULT,1984). Observam-se muitas sobreposições e deslocamentos nos temas, aspectos, que tem a ver com a entrada de outras tecnologias para outras demandas.

Por exemplo, no caso dos grandes interesses dos profissionais que eram relativos a sêmen/esperma, e que ocupavam o segundo lugar em nossa análise a partir das publicações de 2013, ocorre uma mudança nas hierarquizações para as análises de 2017. Este elo da rede sêmen/esperma passa da primeira para a quarta posição em relevância, embora, isto não signifique que o interesse tenha se tornado menor, já que a infertilidade masculina aparece nesta rede como a terceira posição em ordem de relevância para Brasil. Destacando-se menos para a América Latina, em sexto lugar, depois de embrião que está em terceiro lugar, depois de diagnóstico preimplantacional que aparece em quarto lugar e depois de questões éticas que aparecem em quinto lugar. Na América Latina sêmen/esperma estão na mesma ordem, ou muito próximos do tema da infertilidade feminina e de ovário temas de interesse nas publicações.

Contudo, se olharmos que os estudos sobre infertilidade masculina, ocupam para o Brasil a relevância 3, observa-se que sêmen/esperma são muito importantes como interesses de pesquisa e protocolos de intervenção. Igualmente são temas conectados com doação de gametas, tratamentos de infertilidade masculina, com as pesquisas realizadas nos testículos e no sêmen e com os controles de importação de sêmen pela ANVISA. Este material reprodutivo esta no conjunto de nexos de uma rede importante de importação.

No período de 2011 a 2016, houve um aumento do quantitativo de importação de amostras seminais, da ordem de mais de dois mil por cento, exatamente, 2.625,0%, afirma a Anvisa (2018). As amostras em questão são provenientes de três bancos de sêmen norteamericanos privados com licença e registro para atuação e representação

---

somente quatro clínicas, latino americanas das 106 clínicas e dos centros dos países latino-americanos que eram filiados à REDLARA. Para Brasil foram encontrados 187 resumos em 58 clínicas, das 61 que eram cadastradas na REDLARA. Estas clínicas constituem só uma parte das 136 clínicas cadastradas na Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida.

no Brasil. Somente de 2014 a 2016 foram emitidas 1.011 anuências da Agência, sendo que 79% das amostras destinaram-se a bancos da região sudeste do Brasil.<sup>13</sup>

Já sabemos que este *actante* sêmen/esperma terá ou não relevância na rede de especialistas, a depender também da entrada de urologistas e dos andrologistas nos processos de tratamento da infertilidade masculina, e de quanto os especialistas se interessem por infertilidade masculina, mas estas intervenções vêm crescendo por causa da população de mulheres lésbicas também, e pelo reconhecimento da queda da fertilidade masculina.

Este aspecto, nesta última pesquisa, está profundamente conectado com a relevância do tema referido a estudo e pesquisa. Também denota um grande investimento dos especialistas em estudar e entender a infertilidade masculina, tanto no que é relativo a construção de tecnologia para intervenção, exemplificando com a injeção intracitoplasmática de espermatozoide, como com o *screen* genético, ou com estudos morfológicos e técnicas de vitrificação de tecido e de gametas.

Além do mais, diz respeito ao aspecto da superação de preconceitos conhecidos, e, que são construídos em relação aos problemas de infertilidade masculina, quando são ligados a incompetências quanto ao lugar que estes homens ocupam na masculinidade. Estes aspectos são portanto, interventores e fazedores dos coletivos envolvidos no engendrar filiação e para outros fins também. Estudo e pesquisa são de grande relevância para Brasil e América Latina, assim como as técnicas.

Há alta relevância de publicações também para pesquisas e preocupações com estudos e protocolos sobre os embriões na América Latina, em terceira posição nos percentuais, embora não estejam tão focados nas publicações brasileiras, nas quais aparece mais o tema dos hormônios como de relevância igual. Contudo, o nexo embrião ao aparecer na terceira relevância seguido de diagnóstico preimplantacional para América Latina; que é realizado sobre embriões torna o tema fundamental no campo. A que se dizer que ainda se o tema do embrião tenha mudado sua posição em relação a nossa primeira coleta para Brasil em 2013. Ele continua muito relevante nas pesquisas e nos diagnósticos. As questões éticas também aparecem em posição de importância na rede, vem em seguida ao diagnóstico preimplantacional, que está em quarta posição. Ocupam a quinta classificação em relevância para AL e também são expressivas para Brasil.

As questões vinculadas à infertilidade feminina estão na mesma relevância que sêmen e ovário para AL, e são quase iguais as discussões sobre óvulo para Brasil, contudo, se unidas com ovários, útero, ganham extrema relevância. O tema dos protocolos e

<sup>13</sup> Disponível em: [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27383:2018-01-16-18-41-02&catid=3:portal](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27383:2018-01-16-18-41-02&catid=3:portal). Acesso em: 28 maio 2018.

informação nestas publicações, só aparecem para América Latina, mas sabemos que podem estar misturados nos temas das pesquisas e não significa que não sejam um elo na rede para Brasil. O mesmo acontece para o elo feto presente no Brasil, mas ausente para América Latina. Em compensação o elo prematuridade dos bebês aparece para AL e não para Brasil. Talvez este aspecto, seja um indicativo de questões clínicas e de saúde pública, embora se saiba que existe uma taxa de prematuridade para bebês concebidos por reprodução assistida, mas é um tema em aberto.

Embora em termos expressivos seja pouco relevante, assim como é pouco relevante na rede da AL e do Brasil, a ação do tema famílias homoafetivas, cuidados na clínica. Este último nem aparece para Brasil. Em compensação o tema que vincula questões ambientais com infertilidade, assim como o dos riscos tem grande relevância na rede do Brasil, embora não esteja ausente para América Latina.

Formação de embriões por meio das técnicas de ICSI e FIV, desenvolvimento, controle e tecnologia de acompanhamento dos embriões e dos gametas, diagnósticos preimplantacionais, vitrificação, uso de determinados hormônios, diferentes protocolos de estimulação ovariana para diferentes situações. Estas redes denotam mudanças significativas para o olhar quando se trata da interdisciplinaridade do campo, de melhorias na qualidade dos laboratórios, de diferentes mudanças sobre protocolos de transferência, de maturação e preservação de embriões e de espermatozoides, também das tecnologias de criopreservação e vitrificação<sup>14</sup>.

Hoje, as tecnologias envolvem os processos de confecção de embriões fora dos corpos; dentro dos laboratórios e das incubadoras. Estas também já avançaram muito, contêm controles de imagens, de circulação de oxigênio para propiciar o desenvolvimento sem contaminações e sem a entrada de elementos estranhos ao meio da incubação<sup>15</sup>.

Podem-se observar os códigos e descrições do desenvolvimento embrionário com a simples leitura dos relatórios produzidos por incubadoras. Neste fazer se delibera a respeito de materiais reprodutivos e de ciclos de fertilização para mulheres. Confeccionam-

<sup>14</sup> Em um dos depoimentos de casais e mulheres encontramos que, uma mulher de 27 anos, deu a luz a um bebê após reimplantar o tecido ovariano que tinha criopreservado quando ela era adolescente, aos 13 anos de idade, antes de iniciar o tratamento para uma anemia. Este elo é de uma rede de práticas comuns no campo e envolve existência de material, com tecido ovariano, técnica de criopreservação, estratégias e usos de conhecimentos, especialidades (entenda-se saberes e pessoas), riscos, escolhas humanas e presença de vários atores não humanos para compor a rede deste processo.

<sup>15</sup> Ex: A chamada Embryoscope, na qual se observa o embrião para acompanhar e valorar sobre o seu desenvolvimento e divisão embrionária. É uma incubadora de embriões que possibilita o acompanhamento sem que seja necessário retirá-lo da máquina. É um ambiente que faz diagnóstico por imagem e permite a cultura do embrião com temperatura e ambiente corretos. Segundo depoimentos dos especialistas aumenta as taxas de gravidez porque melhora a seleção, o cultivo e a manipulação de embriões e possibilita um registro cinematográfico do material. Uma câmera grava tudo criando uma presencial conexão entre donos do material (chamados de pais de embriões). Eles podem ir na internet para observar os “filhos”. Também chamada de Embriomóvil para observar o desenvolvimento do embrião em tempo real a qualquer hora e em qualquer lugar, mesmo estando em países diferentes. Podem cuidar dos futuros filhos com suas características especiais diferentes em cada embrião. Sabe-se o que está acontecendo na incubadora em tempo real.

se embriões, transferem-se os mesmos para um útero, determina-se o seu destino e utiliza-se a medicação nos corpos femininos para estimulá-los, nidá-los/aninhá-los/nidificá-los e, para que se desenvolvam coloca-se até música dentro da vagina da mulher<sup>16</sup>. A interação é externa aos corpos tanto na maturação de gametas e embriões, quanto nos processos bioquímicos que se desenvolvem até a transferência de um embrião; aspecto que também conecta temporalidades muito diferentes.

A farmacologia embora, apareça com menor evidência é também um elo com muitas conexões. É possível associá-la as categorias útero, estimulação ovariana, controle de infecções, pesquisas com hormônios e fármacos e desenvolvimento de novos resultados com o uso de um tipo e não de outro medicamento, também permite o uso de novas técnicas para diagnósticos e controles.

A categoria diagnóstico/controle/protocolos também não tem grande evidência nas publicações, mas tem grande conexão com a clínica, indica o interesse constante para aperfeiçoar e criar sociomaterialidades que são as relações entre materialidades e valores socioculturais, intersubjetivos, políticos e de materiais humanos e não humanos. Fala-se, portanto, das relações que são expressões dos valores e dos desejos. Segundo Andrade e Tamanini (2016), "ao focar a tecnologia, é preciso tomá-la como vetor de materialização ou de conservação de corpos, células, embriões, mas também como intervenientes no campo dos desejos e das representações culturais.

As categorias experiências de pesquisa e pesquisa sobre células, corpo e órgãos assim como a maioria delas com medicamentos, estão diretamente relacionadas com as técnicas, e aparecem na segunda percentagem, tanto para Brasil como para América Latina. Pesquisa sobre células, corpo e órgãos, também pode estar associada com sêmen/esperma e embrião e com investigações no endométrio e no útero.

## HÍBRIDOS PARA A NORMALIDADES DE CORPOS FÉRTEIS.

A reprodução humana está enredada em uma rede sociotécnica, como combinação de coletivos de microscópios, pipetas, tubos, placas, enzimas, corantes, nitrogênio, aminoácidos, conhecimentos, protocolos, gametas, embriões, especialistas, casais, mulheres, desejos, noções de família, legislação, mercado, dinheiro, doadores, doadoras,

---

<sup>16</sup> Babypod o bebê interage no útero da mãe com a música que ela introduz em sua vagina para que ele escute. Estes experimentos partem do pressuposto que toda comunicação com o bebê no útero não é possível pelo toque ou voz externa, mas se estes elementos forem colocados dentro da mãe ele escuta e distingue. Existe segundo este vídeo, apresentado em congresso, grande influência da música no desenvolvimento embrionário e fetal. O feto escuta desde que ele tenha 11cm, mais ou menos 26 semanas, de tamanho. Afirma-se: "Acabou-se o mito de conversar com a própria barriga". Nos vídeos, o bebê abre a boca, mostra a língua de acordo com a estimulação da música. Segundo especialistas, o babypod facilita as ecografias. Querem estabelecer a diferença existente na comunicação entre a via vaginal e abdominal. Inicialmente era utilizado para o feto se movimentar e ficar em outras posições na ecografia 4d , 3d e 6d. Em 2014, mostra-se o resultado dessas técnicas falando de bebês que nasceram delas.

receptoras de gametas, imaginário sobre bebês e laboratórios.

As materialidades são híbridas e se compõe na junção do sêmen com o óvulo como é o caso do embrião. Expressam-se como híbridos de células, tecnologia, desejos, de diagnósticos realizados nos gametas e no próprio embrião, e de decisões construídas frente a muitos *actantes*. Os fatos que se mostram estão sempre em processo de construção como um conjunto, negando qualquer conhecimento *a priori* sobre um processo particular, dadas as características dos *actantes* no todo da rede. O sêmen, o óvulo, o embrião é sempre novo, exigindo constantes traduções dos ocorridos e dos elos que se enredam na rede, dinamicidade que garante qualquer recombinação entre os coletivos. Aspectos bem observáveis no desenvolvimento tecnológico para o campo da reprodução humana nos últimos anos. A cada novo saber, a cada entrada de novas tecnologias refazem-se *actantes* e redes e os interesses. As mulheres seguem fornecendo materiais, mas não são as únicas, a rede é muito mais complexa.

A difusão do estabelecido é o próprio objeto; no caso as publicações. Elas explicitam focos de protagonismos de fatos, de máquinas e fatiches; assim o são, porque os coletivos são compostos de crenças e de fatos.

Convém lembrar que coletivo é um conceito central em Latour tomado como “aquilo que nos coleta a todos”. (LATOURE, 2001, p. 340), conceito substituto de cultura, mas também de sociedade ou mesmo de natureza. Cada coletivo formado permite a combinação com anteriores e abre novos. A recombinação é livre e se dá por traduções em rede. Tradução é a capacidade de estabelecer relações (medida medidora). Segundo Latour (2000, 2001, 2004) o resultado do relativismo relativista em relação aos elementos da rede aponta para a constante e livre tradução das hierarquias, ainda se alguns elementos pareçam ter maior relevância como é o caso da tecnologia e da pesquisa nos temas das publicações coletadas em 2016 para análise em 2017.

Nas publicações analisadas em 2013, o tema de maior evidência girava ao redor do aperfeiçoamento das técnicas e dos protocolos, como por exemplo, as pesquisas para diminuir ao máximo a taxa de mortalidade dos espermatozoides após o descongelamento, testes com a criopreservação de óvulos para a fertilização após o tratamento do câncer, ou ovoduação e ovo recepção como tecnologia social.

Contudo, há grande fluxo de informações coletando pessoas, interesses, especialistas, países<sup>17</sup>, e que são coletivos de tecnologias laboratoriais e sociais, estão em redes de

<sup>17</sup> Considerados os 298 resumos da América Latina, recolhidos pelo então bolsista de iniciação Rodrigo Augusto Lopes Guimarães Pinafi foram identificados 1846 nomes de especialistas vinculados a 33 países, sendo 54% deles da Espanha, 14% do Chile e 5% dos Estados Unidos. Reino Unido aparecia em seguida, correspondendo a 2% do total. Austrália, Bélgica, Dinamarca, Holanda, Itália e Suécia apareciam com 1%. Brasil, Suíça, Grécia, Nova Zelândia, Índia, França, Portugal, Coreia do Sul, Japão, Áustria, Israel, Taiwan, Escócia, Turquia, México, Colômbia, Líbano, República Tcheca, Canadá, Egito e Finlândia possuíam, cada um, uma porcentagem que variava de 0 a

conexões que se compõe de decisões diversas, de áreas de conhecimento, disseminação e difusão de saberes e práticas.

A diferença dos contextos latino americanos de língua espanhola as clínicas brasileiras, filiadas à REDLARA, em sua totalidade, são autônomas em suas estruturas, tem equipes próprias, boa parte tem pesquisas ou se ligam internacionalmente a centros de pesquisa. Os especialistas brasileiros ocupam uma posição de destaque no compartilhamento e na internacionalização de tecnologias, pesquisas e formação e na visibilidade nos congressos. Contudo, no que tange à sua formação, pode-se demarcar relações com várias clínicas internacionais, como é de sua história.

Sabe-se por inserção no campo com casais e especialistas, realizada nos anos de 2001, 2002, 2004, que os primeiros especialistas em reprodução assistida fizeram sua formação no exterior e eram médicos ginecologistas. Em tempos mais recentes, com a relevância dos estudos sobre embriões, vieram os embriologistas, que tiveram sua origem nos profissionais oriundos da biologia, da biomedicina, da farmácia ou da veterinária, e aprenderam com a experiência dos clínicos já existentes, ou foram autodidatas.

Hoje aparecem incentivos que advêm das diferentes associações -- Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida (SBRA), Sociedade Brasileira de Reprodução Humana (SBRH), Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia (FEBRASGO), da Rede Latino-Americana, que congrega os centros da América Latina. Também da American Society of Reproductive Medicine (ASRM), que congrega os centros dos Estados Unidos, Havaí e Canadá, da European Society of Human Reproduction and Embriology (ESHRE), e que reúne os centros da Europa e do norte da África. Igualmente, de outras sociedades asiáticas, para estabelecer diálogos e, em muitos casos, para oferecer formação e capacitação, por meio de cursos, sistemas de acreditação, informações e controles.

Além destes, as próprias clínicas, por vezes, formam seus profissionais, utilizando-se inclusive de materiais, que em outra condição colocariam a questão do descarte<sup>18</sup>, como

---

0,99% do total de especialistas nas publicações que foram recolhidas entre 2005 a 2012. No que tange ao Brasil, faz-se ainda necessário ressaltar que existe importante desequilíbrio regional demonstrado na coleta de 2013, mas que segue hoje. Quando se trata do local em que se encontram os profissionais que publicaram os 198 resumos analisados, o sudeste é a região que concentra maior número de profissionais; eles estavam em 35% dos resumos, seguidos dos profissionais do Sul, com 28%, e do Centro Oeste, com 21%. O Nordeste do Brasil representava 6%; e os 10% das publicações ainda restantes foram realizadas com profissionais internacionais de diversas regiões. A relevância da dinâmica regional de publicações pode ser explicada também, pela concentração do número de clínicas cadastradas na Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida (SBRA), por região, e que estão assim distribuídas: 20 no Nordeste, 6 na região Norte, 8 no Centro-oeste, 75 no Sudeste e 29 no Sul, totalizando 136. A maior parte das publicações em 2013, 72%, se encontra impressa em periódicos especializados, 19% em anais de congressos e simpósios, 7% em livros e 2% em boletins e outros meios. As áreas de ginecologia e obstetrícia, biologia, ciências biológicas, bioestatística e bioanálise, embriologia e endocrinologia somavam, aproximadamente, 80% do número total de especialistas que publicaram, em conjunto com as clínicas cadastradas na REDLARA, nos anos de 2005 a 2012.

<sup>18</sup> A Resolução do CFM de nº 2168 de 21/09/2017, assim determina: “Os embriões criopreservados com três anos ou mais poderão ser descartados se esta for a vontade expressa dos pacientes. Os embriões criopreservados e abandonados por três anos ou mais poderão ser descartados. No seu parágrafo único diz: Embrião abandonado

por exemplo, embriões com problemas genéticos, ou gametas que não serão utilizados em processos de transferência embrionária. A formação também acontece nas trocas realizadas em congressos, nas publicações, nas conferências nacionais e internacionais.

A gendrificação por sexo, performata esta arquitetura híbrida com a participação de diferenças importantes entre as áreas e as especialidades, bem como, na formação das equipes das clínicas, tantos dos especialistas, quanto a equipe técnica e administrativa.

Dentre os profissionais que publicaram na coleta de Pinaffi analisada em 2013, têm-se que dos 1846 nomes identificados nos 298 resumos das clínicas da América Latina, 1107 eram do sexo masculino, o que correspondia a 59,97% do total, e 739 do sexo feminino, representando 40,03% do total de profissionais. Nos 187 resumos encontrados em 58 clínicas brasileiras, das 61 cadastradas na REDLARA, no mesmo período, apareciam 1.164 profissionais (39% eram mulheres e 61% eram homens). Esta descrição dá conta de mostrar a desigualdade de participação entre homens e mulheres nas publicações identificadas.

Denotava-se uma grande e estruturada divisão sexual do trabalho que era parte da importante clivagem entre quem faz o trabalho cotidiano e quem faz pesquisa, também encontrada nas universidades e nos centros especializados, ou entre quem é o dono da área, ou o médico chefe e quem são as outras áreas que ali atuam. Mesmo se em alguns espaços as mulheres estivessem em maior número, elas tinham claramente a menor voz nas publicações deste período para Brasil e para América Latina.

Este aspecto parece contudo se modificar na coleta de 2017 para Brasil, aparece maior número de mulheres publicando do que de homens nas áreas de embriologia, reprodução humana como especialidade, e nas ciências biológicas. Ginecologia e obstetrícia tem um gráfico bastante próximo entre homens e mulheres, indicando que a reprodução assistida esta se feminilizando em sua estrutura de clínicas e laboratórios também. Mas esta dinâmica da feminilização do campo não ocorre para os países de língua espanhola na América Latina de igual modo.

Nos resumos dos demais países da América Latina 54, 4% dentre os que publicam são homens e 46,8% são mulheres e esta dinâmica por especialidades também se repete. Algumas especialidades como a urologia e a bioquímica são sempre masculinas. Embora, observando a dinâmica interna a cada área de especialidade verifica-se importantes mudanças em relação a participação das mulheres. Neste campo, elas são hoje bem mais visíveis nas fotos, nas histórias das clínicas e nas equipes, algumas são elas próprias as donas dessas clínicas. Contudo, embora exerçam funções importantes nas conexões internacionais e na formação dos profissionais, o fato é que nas publicações elas nem

---

é aquele em que os responsáveis descumpriram o contrato pré-estabelecido e não foram localizados pela clínica.

sempre aparecem.

A divisão sexual do trabalho é bem evidente no modo como ainda se reproduzem interesses tradicionais como, por exemplo, a afirmação da responsabilidade da mulher em ter filhos e salvar o mundo<sup>19</sup>. Fala presente nos depoimentos dos especialistas ou, como o é, uma presença feminina muito maior na embriologia e nas ciências biológicas - especialidades que exigem trabalho repetitivo, concentração, cuidado, responsabilidade, delicadeza maior no laboratório. Enquanto outras especialidades como a urologia, por exemplo, são de predominância masculina, assim como a cirurgia (considerada de maior prestígio) e também de dominância masculina. Essas redes híbridas, ainda se joguem com nexos de articulação entre humanos e não humanos são conectores de desigualdades gendrificadas internas às áreas das especialidades.

Observou-se, em relação a Brasil e América Latina em geral, que houve novas inserções de especialidades no campo nos últimos anos, se comparadas com as realizadas em 2007 e 2009, assim como uma entrada maior de mulheres ou homens em certas áreas, quando comparamos com estudos anteriores.

Contudo, por mais que a quantidade de profissionais tenha aumentado, observa-se que categorias principais, tais como ginecologia e obstetrícia, cirurgia, reprodução humana, anestesiologia, urologia, andrologia têm maior quantidade de profissionais do sexo masculino, enquanto especialidades ligadas ao cuidado, ao detalhamento fino, como enfermagem, biologia, embriologia, profissionais de apoio a casal têm, em sua maioria, profissionais do sexo feminino; sendo essas profissões reconhecidas e observadas como áreas que demandam maiores cuidados e atenção redobrada nos procedimentos.

Estes aspectos quase descritivos, apontados acima, são parte de uma arquitetura híbrida porque envolvem muitos elementos: como o conhecimento, sua comunicação, suas redes e suas publicações.

Hoje as pesquisas com tecnologias conceptivas laboratoriais focam prioritariamente, gametas e embriões, e todo o investimento em pesquisas genéticas, bem como, em tecnologia de alta complexidade, o que gera grande incremento nos investimentos com células embrionárias e em técnicas genômicas. Também incrementa-se pesquisas com hormônios e toda uma gama de farmacologias, que exigem a entrada de novas especialidades, diversificando a interdisciplinaridade e o a configuração por sexo.

Estes aspectos são diferentes do que acontecia nas décadas de 80, 90 e no início dos anos 2000, quando as preocupações clínicas estavam centradas no corpo feminino e na sua infertilidade e as tecnologias de vitrificação, de diagnóstico preimplantacional de

---

<sup>19</sup> Esta afirmação foi coletada de uma entrevista com um especialista de uma clínica de reprodução assistida do Sul do Brasil, em pesquisa no ano de 2015. O mesmo ainda completava: “O que tem que acontecer nós já sabemos: As mulheres tem que acordar que elas tem que transformar a prole na prioridade da vida delas”.

acompanhamento dos embriões estavam pouco desenvolvidas.

Hoje, ressalta-se a pesquisa e a tecnologia demandando nexos e temporalidades tecnológicas, bem como, investimentos econômicos das clínicas. A tecnologia é uma motivação para os especialistas, assim como sua história pessoal se funde por meio de sua capacidade inventiva com a história da clínica.

Nos depoimentos contam como se formaram, quem faz parte da sua especialização. Como eles atuam e seus protocolos. Ressaltam fatores humanos como a necessidade de criar ambiente para que o casal se sinta acolhido pela clínica e pela equipe da clínica. Mostram como se analisa no microscópio de alta capacidade como se analisa as células. Mostra-se a equipe médica discutindo em reuniões interdisciplinares para entender e divulgar os casos de estudo. Falando de técnicas de *in vitro*.

Esses nexos também demarcam temporalidades diferentes para os processos de intervenção na clínica quando um casal ou mulher se queixa de infertilidade. Claro, nesta rede conectam-se outros elementos ligados ao contexto, a cultura, ao acesso a tecnologia, aos recursos para comprar aparelhos, as equipes e a sua formação, a sua capacidade de articulação em redes, as preocupações com a pesquisa e seu desenvolvimento. Além da presença ou ausência de legislação nos países, ou de sua presença impeditiva em relação a muitas práticas, como o é para gravidez de substituição na Argentina<sup>20</sup>.

De todo modo, posso afirmar que estas relações são bem diferentes também daquelas do contexto das discussões políticas, particularmente as feministas, que se voltavam para os direitos sexuais e reprodutivos no passado, e que consideravam sobretudo, a medicalização dos corpos das mulheres e os riscos para os bebês. (TAMANINI, 2004). Neste contexto anterior, tratava-se antes de tudo de compreender como formar, corrigir e reformar o corpo. (FOUCAULT, 2001). No atual faz-se isto sobre as células, os gametas e os embriões.

Hoje, organiza-se um intenso trabalho de imaginação e de prática clínica sobre os órgãos reprodutores (úteros e gametas), sobre hormônios e células embrionárias, o que é central na construção, não só da fertilidade, mas também das subjetividades contemporâneas relativas aos modos de se querer e de se fazer filhos; a temporalidade das decisões, as condições para fazê-lo e aos suportes externos à relação com o ato sexual.

---

<sup>20</sup> Gravidez de substituição se produz em uma rede com outro instituto no México. Quando o país não tem uma legislação positiva com a barriga de substituição, eles buscam redes com outros países para conseguir. Diz um especialista: “Aqui tem o médico da Argentina, do México, a mulher do óvulo, a mulher da barriga, a legislação dos dois países e a rede entre eles. O casal Argentino vai ao México, se faz o embrião no México. A equipe jurídica que opera no México tem um contrato assinado entre os casais. Isso gera assistências legais, até que se entregue a certidão de nascimento a favor dos pais biológicos. Implica em uma logística enorme, a equipe de fertilização dos dois países. Precisa ser um parto cesariano. Tudo isso passa por um comitê de ética, em cada caso de infertilidade ou não, e só é feito se o comitê aceita. É uma alegria ter conexões com países que não tem barreiras para fazer isso, nem de língua”. (PROCREARTE Argentina 2014, depoimento coletado em 2017).

Estas realidades são possibilidades de uma nova sociotécnica.

Ao considerar todos os *actantes* que estão envolvidos na própria circulação de representações, de imagens, de metáforas, de gametas, de embriões, dos úteros e dos processos de intervenção nos órgãos, nas células, nos sistemas endócrinos e reprodutivos e nos ciclos da vida dentro e fora do útero, bem como nos problemas genéticos e nas decisões e subjetividades das pessoas, nas condições de possibilidade de concretização do desejo por filhos, faz-se o acúmulo das informações provindas de um lugar inteiro, família, laboratório, clínicas, especialidades e pessoas em reprodução assistida. O lugar inteiro que coleta a todos e o desejo de cuidar da reprodução da vida, fazer embriões.

Para cada um destes elos da rede surgem outros, como os interesses coletivos vinculados a laboratórios, pesquisas, publicações, mercado, tecnologias, oferta de serviços, publicidade, publicações, expansionismos, estratégias de convencimentos, oferta de serviços, oferta de qualidade competitiva, vontade de dar solução para a ausência de filhos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Das análises observou-se primeiro que esta noção de um coletivo híbrido é demarcada pela conexão de elementos humanos e não humanos em uma rede sociotécnica conforme analisa Latour. Contudo, estas conexões não se traduzem para o Brasil, como o são para os demais países da América Latina, em um coletivo equilibrado. Existe um grande desequilíbrio geográfico regional, quando se trata da consideração do local em que se encontram os profissionais que publicaram os resumos analisados, ao mesmo tempo, certas centralidades regionalizadas no caso do Brasil. O maior número de publicações estão na região Sudeste, Sul e depois Centro Oeste do Brasil, contudo, existem redes de coautoria também na região nordeste. (ANDRADE, TAMANINI, 2016).

Este aspecto tem a ver com a noção de temporalidade relativa a fatores que envolvem a vida dos profissionais, tais como, o acesso a informação, a capacidade de se auto financiar para estar em congressos, a capacidade de articular redes de contato para publicações, os lugares de sua formação, o convencimento sobre as qualidades da clínica no país de origem, ou na região, as distâncias geográficas do acesso e a existência de equipes articuladas que tenham capacidade técnica e formativa também, e/ou o fato de estarem em grandes centros com alta demanda.

Estas dinâmicas desequilibradas quanto ao lugar de inserção no processo de globalização dos saberes, dos protocolos, das pesquisas e das intervenções por meio de alta tecnologia, se reproduzem também nos conteúdos dos vídeos que analisamos em janeiro de 2018, a partir de fontes referentes a depoimentos de especialistas. Os de Brasil e de Barcelona se encontravam em países com clínicas e investimentos articulados à ciência e

a tecnologia de alta complexidade. Falavam de embriões, de diagnósticos genéticos, de pesquisas, já os de países da América Latina, com menor inserção internacional, falavam muito mais de diagnósticos clínicos como endometriose, pólipos, estimulação ovariana, falhas ovarianas presentes nos corpos das mulheres, cujos conteúdos são de uma fase em que a reprodução assistida oferecia menos recursos tecnológicos para os tratamentos e na qual se exigia muito mais do olhar clínico.

Quando estes depoimentos são comparados com os de especialistas que se focam nas tecnologias de alta complexidade, nas pesquisas genéticas, nos processos de intervenção sobre embriões, os lugares da narrativa estão dispostos em tempos diferentes. Ao compará-los é como se os que se ligam as tecnologias de ponta estivessem temporalmente em outras dinâmicas e, em outras práticas, com poucas preocupações relativas aos problemas reprodutivos advindos do corpo, das relações com os fatores emocionais e afetivos, dos ovários, dos gametas ou do útero e das trompas.

Observa-se por estas fontes que os especialistas de clínicas com menores investimentos tecnológicos e de pesquisa, sem bancos de gametas, se revestem muito mais de argumentos clínicos e dos acompanhamentos caso a caso; baseados na escuta da história reprodutiva, no aconselhamento sobre exames, no uso de hormônios e no sexo cronometrado. (TAMANINI, 2003). Este fazer também tem consequências para o tempo da espera de uma mulher, para sua esperança e desgaste e para em quanto tempo ela vai obter ou não, uma gravidez.

Os especialistas possuidores de alta tecnologia são céleres na tomada de decisões, são mais agressivos, se referenciam nos avanços tecnológicos e científicos e das pesquisas, são parte de um corpo tecnológico e científico interventivo, com tecnologia genética menos protocolada por exames clínicos, e por conversas pessoais. Estão mais focados na apresentação das técnicas de fertilização *in vitro*, e na sua derivação a injeção intracitoplasmática de espermatozoide, propõem a vitrificação de gametas<sup>21</sup>, os diagnósticos preimplantacionais e os testes genéticos com tudo o que podem oferecer, e, quase de imediato.

Estas diferenças acabam por determinar nexos e barreiras importantes quanto ao acesso, as decisões e as temporalidades dos usos, para muitos países que mesmo fazendo estes procedimentos, não acompanham todas as chamadas inovações tecnológicas, ainda se este fato, não elimine o outro, de que estas tecnologias estejam globalizadas. O que ocorre é que não acompanham as dinâmicas de sua mercantilização e internacionalização

---

<sup>21</sup> No Brasil a Resolução do Conselho Federal de Medicina nº 2.168/2017 permite que pessoas sem problemas reprodutivos diagnosticados possam recorrer a técnicas disponíveis de reprodução assistida, como o congelamento de gametas, embriões e tecidos germinativos. Assim estas pessoas guardam seu material reprodutivo para protelar o nascimento de filhos /ou quando serão submetidas a tratamentos oncológicos, com comprometimento da fertilidade.

e, isto não deixa de produzir problemas também para mulheres e casais que as buscam.

Outro aspecto é que para a América Latina mostrar a história, o pioneirismo, a capacidade de dar solução à casos difíceis, o conhecimento que desenvolve por meio de suas pesquisas e quando absorve e compra tecnologia de ponta é parte de um discurso intenso, exceto para Brasil.

Este aspecto no Brasil estava muito ressaltado nos sites em coletas anteriores, mas já cedeu lugar para imagens publicitárias menos pesadas do ponto de vista da história das clínicas e de seus equipamentos, ou equipes. Hoje, nos sites brasileiros encontra-se mais informação a respeito dos procedimentos, das novas tecnologias, de sua capacidade interventiva, assim também o é, para os depoimentos colhidos das clínicas de Barcelona, depoimentos que se focam muito mais em pesquisas, tecnologias de alta complexidade e embrião, marcando uma mudança significativa na moralidade dos usos e na capacidade de dar respostas para os problemas da reprodução humana.

Trata-se de atores, humanos e não humanos ligados a uma rede social de elementos (materiais e imateriais). Neste sentido, o não humano pode ser chamado de mediador de possibilidades, à medida que estabelece a interação humana em todos os níveis sociais entre humanos e media a relação destes com outros não humanos. É preciso aqui distinguir o lugar do pesquisador (como lugar epistemológico) e o lugar dos coletivos entre humanos e não humanos na invenção dos fatos científicos. (como perspectiva de uma antropologia simétrica).

Essas relações encontradas nestas fontes marcam a simetria entre os fatos que são construídos pela associação entre atores humanos e não-humanos. (LATOURE, 2002). Deus, anjos e representantes dos anjos são frequentemente associados ao fato de terem encontrado o profissional, a clínica, o tratamento e a tecnologia, conforme material dos depoimentos dos casais. Os depoimentos dos casais, por exemplo, falam sobre o caminho da mulher, e do casal, desde uma clínica convencional de ginecologia, onde muitas vezes são desacreditados pelo especialista, ou encaminhados a clínicas de reprodução para que possam compreender melhor quais seriam os tratamentos mais indicados para cada caso, ao mesmo tempo em que são acionados imperativos do Divino. Do ponto de vista tecnológico e do conhecimento, sabemos, a partir das pesquisas feitas anteriormente, que os profissionais de uma clínica de reprodução assistida são uma rede sociotécnica, portanto, não são apenas médicos de reprodução que buscam as causas e os tratamentos para quem os procura, são biólogos, biomédicos, psicólogos, entre outros. Eles estão em constante comunicação para que sua área se expanda e seja tão bem aceita pela sociedade como qualquer outra área da medicina.

A circulação desses conhecimentos de suas representações, a crença no divino, permite o acúmulo das informações provindas de um lugar inteiro (LATOURE,1997). Então o desenvolvimento das técnicas, é também a inscrição de sentidos nas ações,

estratégias e nas construções científicas e interventivas. (TAMANINI, 2015).

Devido a grande interdisciplinariedade encontrada na área, observa-se também uma ampla difusão de conhecimentos que acaba por tornar a especialidade, suas técnicas e seus riscos de sucesso e insucesso mais conhecidos.

Percebemos os periódicos nacionais e internacionais como a forma mais utilizada de difusão de conhecimento por estes especialistas. É através destes meios que eles mais dialogam com profissionais de outras partes do mundo e criam conexões de interdisciplinaridades. Porém, ainda a respeito das interdisciplinaridades, encontramos nos Simpósios/Congressos nacionais a segunda forma mais buscada de difusão do conhecimento. Falamos desta vez dos Congressos Nacionais devido a massiva participação nos Congressos Brasileiros de Reprodução Assistida feitos pela SBRA – Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida. Em praticamente todas as clínicas pesquisadas encontramos uma ou mais publicações que tenham sido apresentadas neste congresso e mesmo que neste total apresentado a seguir estejam englobados outros congressos – porém poucos internacionais – este em especial deve ser colocado como mais que a maioria do total que computamos.

Estas questões que dizem respeito aos fatos da vida são instituidoras de engendramentos e de agenciamentos do eu, à medida que se articulam nelas, não apenas práticas tecnológicas e de saberes, mas também decisões reprodutivas em contextos clínicos e se fazem arranjos sobre os processos de dar e de fazer a vida.

Por meio desta reflexão tentei mostrar algumas manifestações do conhecimento interdisciplinar em relações complexas, em contextos interventivos, com áreas de saberes e intervenções diversas, para os fins de atender a vontade, desejos e modelos; ao mesmo tempo, ao fazer este caminho reflexivo, afinou-se a percepção da complexidade das relações e dos desafios enormes para entendê-las.

No caso da mulher, para este contexto, a maternidade segue definindo-a e sobre ela ocupa um lugar fundador da sua natureza, que só desta maneira tem uma identidade reconhecida no conjunto das razões que fazem essas biopolíticas e estas biomedicinas. Esta identidade também híbrida, se refere à ordem reprodutiva e, em reprodução assistida, é a maternidade que define uma mulher, ainda que as circunstâncias atuais dos estudos tenham marcado importantes mudanças em relação à família e à sua organização; e ainda que as relações vinculadas à conjugalidade e ao parentesco se encontrem mais inseridas nos valores democráticos da igualdade entre os sexos e, em muitas organizações sociais, políticas, econômicas, familiares, educacionais, de saúde, de direitos, estejam ligadas à coparticipação na cidadania.

Nos vídeos analisados em 2016, reativos a pesquisa de 2015, este é o principal argumento utilizado para a intervenção. Os discursos dos profissionais brasileiros, nestes vídeos, estão calcados no modelo familiar heteronormativo; mesmo se a reprodução assistida abre possibilidades para outros tipos de arranjos familiares, eles não foram citados uma única vez durante as entrevistas dos vídeos; mesmo quando havia necessidade de incluir exemplos nas explicações, o especialista sempre falava da ‘mulher casada/mulher solteira’, do ‘homem da relação’, do papel masculino e feminino na reprodução.

Esta representação frequentemente se reforçava nas perguntas tendenciosas dos jornalistas e no modelo de família em cena. A mulher é tomada como um problema para a sociedade e para a continuidade do mundo, se ela não tem filhos, e é frequentemente julgada como um equívoco, quando seu estilo de vida prioriza o trabalho ou o estudo. Na visão dos médicos, isso é extremamente errado e preocupante; para alguns deles, a mulher tem que ter em mente que a maternidade é algo pelo qual ela precisa passar para ser uma mulher de verdade e, se ela não pode fazer isso do jeito ‘tradicional’, ela pode recorrer a eles. Neste material, os homens quase não são focados, como o é em diversas fontes. Os comentários sobre gravidez tardia não ocupam um lugar explicativo, com fins de produzir esclarecimentos; são, outrossim, de ordem moral e estão sempre voltados a uma obrigação que a mulher tem de colocar os filhos antes do trabalho e do estudo.

Segundo os especialistas ouvidos nas entrevistas, as mulheres são as responsáveis pelas baixas taxas de natalidade e elas também são responsáveis por mudar isso, “repopoando o mundo”. O especialista é um médico, é quem ensina e quem faz diversas mediações entre os casais. Ele é médico, professor, pesquisador, psicólogo, confidente. Ele ensina didaticamente, desconstrói e reforça mitos, usa metáforas que as vezes dizem mais do que pode parecer *prima facie*.

Nesse aspecto, é possível também observar os outros temas como o da necessidade de ter filhos no “tempo certo”, pelos mesmos especialistas. Essas falas -- “As mulheres têm que acordar que elas têm que transformar a prole na prioridade delas”. “A mulher com essa conquista que ela teve de livre, estudada, trabalhando fora, não sendo mais dona de casa, ela tá um pouco perdida para encontrar o tempo exato de começar a ser mãe. E às vezes ela está postergando muito. E eu acho que é essa realidade que ela tem que pensar. Ela tem que fazer dos filhos uma prioridade e fazer com que a carreira ande junto.”<sup>22</sup> -- deixam claro que, mesmo tendo consciência da complexidade dos fatores que envolvem a infertilidade e do ritmo de vida das mulheres, atualmente, a maioria dos profissionais acaba por colocá-las como a causa e a solução da infertilidade/baixa natalidade.

Em relação ao *homem*, vimos um discurso voltado ao acolhimento, sempre buscando desmistificar certas máximas, como a vinculação da infertilidade à virilidade.

<sup>22</sup> Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=kLrGbIq3cMM>>. Acesso em: 14 jan 2018.

Os profissionais sempre buscam falar a respeito da infertilidade do *casal*; buscam desta forma incluir o homem e a masculinidade em suas exposições na grande mídia. Além da questão do casal infértil, também foi possível observar como o especialista se enxerga neste campo. Sua visão de si mesmo, como quem acolhe o homem na clínica, quem ensina e explica, quem apoia muitas vezes psicologicamente o casal, mas acima de tudo, como ele se vê como o possibilitador da concepção, o institucionalizador da maternidade. É ele quem traz o filho, quando a natureza falha. Entretanto, também é possível observar a responsabilidade destes médicos em diversas fases do tratamento, desde a dinâmica de acolhimento do casal até a manipulação dos gametas. Aqui também encontramos as dificuldades levantadas por eles, o que pensam a respeito das legislações vigentes, valores do tratamento, o amparo aos indivíduos com menos condições financeiras, a questão do SUS, entre outros. Muitos dizem investir o próprio dinheiro em pesquisa e expansão; as clínicas não são apenas um emprego, são o meio onde eles se inserem no campo, é onde eles se criam e se renovam na missão de fazer bebês.

## REFERENCIAS

ANDRADE, Maria Teresinha, TAMANINI, Marlene. As novas tecnologias da reprodução humana, aspectos do cenário brasileiro, na voz e nas redes dos especialistas. In: STRAW, Cecília, VARGAS, Eliane, CHERRO, Mariana Viera, TAMANINI, Marlene. *Reprodução assistida e relações de gênero na América Latina*. Curitiba: CRV, 2016.p. 81-112.

AMARAL, Adelino. *2017 marcou a história da reprodução assistida no Brasil*. Disponível em: [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27422:2018-02-05-12-19-59&catid=46:artigos&Itemid=18](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27422:2018-02-05-12-19-59&catid=46:artigos&Itemid=18). Acesso em: 28 maio 2018.

ANVISA. 1º Relatório de Amostras Seminais apresentado pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Disponível em: [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27383:2018-01-16-18-41-02&catid=3:portal](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27383:2018-01-16-18-41-02&catid=3:portal). Acesso em: 28 maio 2018.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução CFM, N. 1.957/10. Brasília – DF, 06 de janeiro de 2011. Disponível em: [http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1957\\_2010.htm](http://www.portalmédico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1957_2010.htm). Acesso em: 16 maio, 2017.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *RESOLUÇÃO CFM*, N. 2.013/13. Brasília-DF, 16 de abril de 2013. Disponível em: [http://portal.cfm.org.br/images/PDF/apresentacao\\_reproducao.pdf](http://portal.cfm.org.br/images/PDF/apresentacao_reproducao.pdf). Acesso em: 16 maio, 2017.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução CFM nº 2.168/2017. Brasília -DF, 21 de setembro de 2017. Disponível em: [http://portal.cfm.org.br/images/PDF/apresentacao\\_reproducao.pdf](http://portal.cfm.org.br/images/PDF/apresentacao_reproducao.pdf). Acesso em: 16 maio, 2017.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. REPRODUÇÃO ASSISTIDA: dados mostram avanço no uso de técnicas de fertilização *in vitro* no Brasil. Disponível em: < [http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27277:2017-11-09-13-30-41&catid=3](http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=27277:2017-11-09-13-30-41&catid=3) >. Acesso em: 28 maio 2018.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. Scientia sexualis; O Dispositivo da sexualidade. In: *História da sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, v. 1. 1993. p. 51-123.

LATOURE, Bruno. *Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia*. São Paulo/Bauru: EDUSC, 2004.

\_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34, 1994. [primeira edição 1991].

\_\_\_\_\_. *Ciência em ação*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses Fe(i)tiches*. São Paulo: EDUSC, 2002.

LABORIE, Françoise. La maternité à quel prix? *Cahiers du Feminisme*. Paris: Printemps, 1992. (Dossier, entretein).

\_\_\_\_\_. Novas tecnologias da reprodução: risco ou liberdade para as mulheres? Tradução de Vera P. ; Gisélia P. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UERJ, v. 1, n.2, p. 435-447, 1993.

\_\_\_\_\_. Procréation artificielle: Santé des Femmes et des Enfants. Paris: Louvain-la-Neuve, Academia- Bruylant/ L'Harmattan; CNRS/IRESO/ GEDISST, 1996. p. 477-500.

LABORIE, Françoise; AKRICH, Madeleine. De la contraception à l'enfantement. L'offre technologique en question. *Cahiers du Genre*. Paris: Editions L'Harmattan, n. 25, p. 5-16, 1999. Coordenado por Madeleine AKRICH et Françoise LABORIE.

MACHIN, Rosana. Tecnologias reprodutivas e material genético de terceiros. In: STRAW, Cecília, VARGAS, Eliane, CHERRO, Mariana Viera, TAMANINI, Marlene. *Reprodução assistida e relações de gênero na América Latina*. Curitiba: CRV, 2016. p. 31-54.

NASCIMENTO Pedro. Pagando o preço: Uma etnografia do acesso ao serviço público de reprodução assistida em Porto Alegre/RS. In: ALLEBRANDT, Débora; MACEDO, Juliana Lopes de. (orgs). *Fabricando a vida: implicações éticas, culturais e sociais sobre o uso de novas tecnologias reprodutivas*. Porto Alegre: Metrópole, 2007. p. 83-104.

PINAFI, Rodrigo.A.L.G.. Disseminação do conhecimento e dinâmica de inserção dos especialistas no campo da reprodução assistida na América Latina. (Relatório de Iniciação Científica/2014), Curitiba, PR, Universidade Federal do Paraná, 2014.

STRAW, Cecília, VARGAS, Eliane, CHERRO, Mariana Viera, TAMANINI, Marlene. *Reprodução assistida e relações de gênero na América Latina*. Curitiba: CRV, 2016. p. 81-112.

TAMANINI, Marlene. Novas Tecnologias Reprodutivas Conceptivas: o paradoxo da vida e da morte. *Revista Tecnologia e Sociedade*, n. 3, 211-249, 2006.

\_\_\_\_\_. Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: bioética e controvérsias. *Estudos Feministas*. Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, v. 12, n.1, p. 73 -107, de 2004.

\_\_\_\_\_. *Reprodução Assistida e gênero: o olhar das Ciências Humanas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

\_\_\_\_\_. Tecnologias reprodutivas conceptivas: Imperativo da maternidade? Ou outro lugar de fala? In: Rial, C., Pedro, J. M., Arend, S. M. F. *Diversidades: Dimensões de Gênero e Sexualidade*. Florianópolis, Editora Mulheres, 2010. p. 209-223.

\_\_\_\_\_. Gendricificação, ciência e ética em contextos de experiência reprodutiva. *Rev. Pistis Praxis*. Teologia Pastoral. Curitiba, PUC, v. 4, n. 1, p. 107-134, jan./jun, 2012. (ISSN 1984-3755 e 21751838).

\_\_\_\_\_. Maternidades são políticas: da fecundidade, dos especialistas, das mulheres, dos laboratórios, das tecnologias e Muito Mais. In: *Políticas de Gênero na América Latina: Aproximações, Diálogos e Desafios*. MARTINS Ana Paula Vosne; ARIAS GUEVARA, Maria de Los Ángeles (Org<sup>as</sup>). São Paulo: Paco Editorial. 2015. p. 171 -196.

\_\_\_\_\_. *Reprodução Assistida: Uma perspectiva de gênero e das ciências humanas*. Novas Edições Acadêmicas, 2016. (2<sup>a</sup> edição), ISBN- 1 3: 978-3-330-73758-7. Disponível em: <https://www.morebooks.de/pt/search?utf8=%E2%9C%93&q=tamanini>. Acesso em: 2 jul. 2018.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **INCESTO E REDE MATRIMONIAL ENTRE OS ARARA: UMA ABORDAGEM PRELIMINAR (KARIB, ESTADO OF PARÁ, BRASIL)**

*Márnio Teixeira-Pinto*

Universidade Federal de Santa Catarina

### *Resumo*

Com uma população pequena e relativamente isolada, os Arara (Karib, Pará) viveram durante décadas uma realidade de endogamia efetiva, com uma relativa incidência de casamentos incestuosos. Depois de uma descrição de alguns desses casamentos e incestuosas encontrados nos dados genealógicos, descrevo alguns aspectos da rede matrimonial Arara relacionados às práticas de incesto, e mostro alguns traços das teorias nativas que as sustentam. Ao fim, mostro a importância de submeter os novos dados genealógicos a um tratamento computacional que possa revelar propriedades da rede matrimonial que possam trazer novas luzes à análise destas relações incestuosas.

Palavras-chave: Etnologia amazônica, parentesco ameríndio, incesto, análise computacional do parentesco

## **INCEST AND MARRIAGE NETWORK AMONG THE ARARA: A PRELIMINARY APPROACH (KARIB, STATE OF PARÁ, BRAZIL)**

### *Abstract*

With a small and relatively isolated population, the Arara (Karib, Pará) have lived for decades a reality of effective endogamy, with a remarkable incidence of incestuous marriages. After a detailed description of some of these incestuous marriages found in genealogical data, I outline some aspects of the Arara matrimonial network related to such incest practices and show some elements of the native theories that support them. Finally, I show the importance of submitting the new genealogical data to a computational treatment that may reveal other properties of the matrimonial network that can bring new light into to the analysis of these incestuous relationships.

Keywords: Amazonian ethnology, Amerindian kinship, incest, kinship computational analysis

## INCESTO E ENDOGAMIA<sup>1</sup>

Na história recente dos Arara<sup>2</sup> há pelo menos duas situações em que relações matrimoniais foram entendidas como incestuosas. Com uma população pequena, e que se viu em crescente processo de isolamento causado pela ocupação invasiva da região em torno da Transamazônica entre o final dos anos de 1960 e início da década de 1980, os Arara viveram durante décadas uma realidade de endogamia efetiva.

Entretanto, como se sabe há algum tempo, um certo “estilo endogâmico” para muitos povos ameríndios é mais do que um efeito de tal ou qual condição histórica ou restrição demográfica, alcançando o estatuto mesmo de uma espécie de “filosofia da sociedade” que lida com o paradoxo que *“states the necessity of differences to social life in a world where the coming together of differences implies danger, while the conjoining of like things implies safety and non-society or anti-life”* (Overing Kaplan, 1981, p. 163).

Talvez não custe lembrar que esta forma ou ideal endogâmico em si mesmo não implica, nem lógica, nem empiricamente, em maior ou menor incidência de uniões matrimoniais consideradas incestuosas. De todo modo, se nos primórdios de nossa disciplina, e mesmo em tempos mais recentes e não menos fundamentais, exogamia e incesto caminham forçosamente em diferentes direções, não há como imaginar que a simples inversão de um destes termos forçaria sua convergência na direção do outro, ou que a negativa de um implicaria na simples afirmação do outro: se a proibição do incesto é a afirmação de alguma exogamia, nenhuma exogamia por certo não quererá dizer a afirmação do incesto, mesmo que valha por alguma endogamia. Fenômenos de ordens distintas, mesmo que entrelaçados num de seus planos de existência, a figura do incesto e, digamos, a topologia das normas sociais implicada nas noções de endogamia e exogamia devem se sujeitar sempre a tratamento analítico que os mantenha à parte.<sup>3</sup>

Endogamia e exogamia são decerto termos que carecem de múltiplos ajustes, e para isto nem sequer precisam reimaginar a reincidência da pequena mas importante distinção levistraussiana entre “endogamia verdadeira” e “endogamia funcional”<sup>4</sup> (*Idem*).

<sup>1</sup> Este texto incorpora umas poucas passagens de outros textos, rephraseadas, e lhes dá outra direção descritiva e outro horizonte teórico, que em nada negam o que havia anteriormente, mas pretendem propor outras dimensões comparativas e outros refinamentos analíticos. A elaboração do trabalho foi imensamente facilitada por um estágio pós-doutoral junto ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, cujos colegas me recebem com grande gentileza e profunda generosidade.

<sup>2</sup> Falantes de uma língua da família Caribe, aparentada do Ikpeng (P.I. Xingu, MT) e do Bakairi (MT), habitantes da margem esquerda do Rio Iriri, afluente do Rio Xingu, nas cercanias de Altamira, Pará, Brasil. Somam hoje pouco mais de 200 pessoas, vivendo em duas diferentes Terras Indígenas, Arara e Cachoeira Seca, com uma história tristemente comum de invasão, esbulho e assassinato de índios.

<sup>3</sup> Isto possivelmente é verdade não mais do que para nós antropólogos, pois para os biólogos e os geneticistas endogamia e incesto são virtualmente sinônimos, já que se valem de um jogo de substituição, que nem sempre se mostra produtiva, da ideia de casamento pela ideia de reprodução – que é o que parece estar implicado nas noções de “*inbreeding*” e “*outbreeding*” com que costumam tratar o par conceitual endogamia/exogamia (Wolf, 2005; Read, 2014)

<sup>4</sup> “Convém, portanto, distinguir dois tipos diferentes de endogamia: uma que é apenas o inverso de uma regra de exogamia e só se aplica em função desta; e a endogamia verdadeira, que não é um aspecto da exogamia, mas

Incesto, por sua vez é uma categoria de igual complexidade, se não ainda maior, que, por si mesma, bastaria para merecer um tratamento de maior envergadura do que o que se propõe aqui. Aqui, pretende-se apenas descrever e analisar parte do que se pode chamar de incesto entre os Arara, dando a isso a densidade e complexidade devidas.

## INCESTO, CASAMENTO: MODOS DE USAR

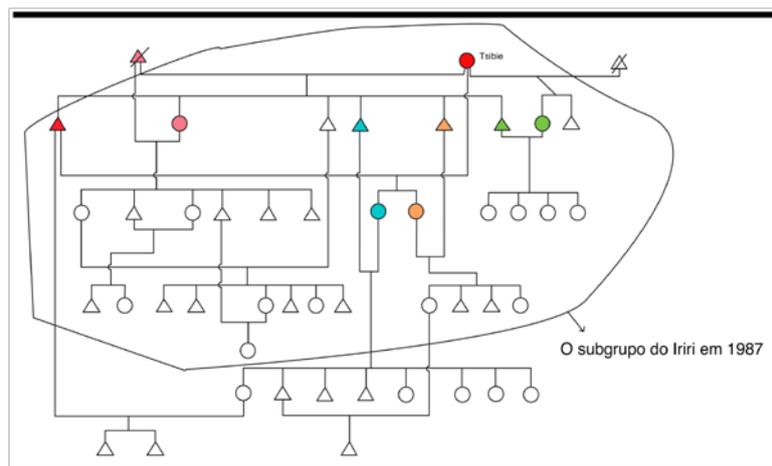
*Tchibie* já era uma velha senhora, franzina e circunspeta quando, em meados de 1987, sua pequena família foi finalmente encontrada por uma equipa de Atração da Funai. Incrivelmente debilitada, e andando com grande dificuldade, é somente a duras penas que consegue deixar as serras na região do Alto Rio Iriri, onde sua família já vivia escondida há algum tempo. Por décadas, ela e sua família tiveram que permanecer escondidas em áreas de difícil acesso. Há anos a equipe da Funai tentava por todos os meios fazer o contato com aqueles índios que, sorrateiros, faziam pequenas incursões a moradias de colonos – quase todos migrantes do Sul do Brasil, levados para a região da Transamazônica por projetos governamentais explícitos ou políticas implícitas de estímulo à ocupação daquela Amazônia. Após anos de perambulação sem rumo, Tchibie e sua família teriam encontrado, no topo das serras que acompanham o Alto Rio Iriri, um lugar para se esconder daqueles que os perseguiram. Mas somente em julho de 1987 são finalmente “contatados” definitivamente pela Funai. Sem qualquer chance de continuarem vivendo isolados, aceitaram as condições da Funai para deixarem seus precários abrigos e se mudarem para um novo lugar, onde o pessoal de Funai assegurava que estariam fisicamente melhor e mais seguros.

Ela é a pessoa a mais velha de sua família, e a única mulher do pequeno conjunto de anciãos sobreviventes da confusa e violenta história de atração que cercou o conjunto dos índios Arara entre o final dos anos de 1960 e a década de 1980 (Teixeira-Pinto, 1997, 2002). Toda a história deste pequeno povo é um rico amálgama de tragédia, estratégias de sobrevivência, e uma impressionante expressão de aspectos bastante significativos de seu modo de existência. A própria debilidade da saúde de Tchibie é como um sinal doloroso da desolada e miserável condição existencial de sua família, que replica de modo amplificado uma história comum a muitos subgrupos Arara. Em sua peculiar história, a velha Tchibie logo depois de sua segunda viuvez, com sua pequena família já vivendo na situação de isolamento, tornou-se a primeira esposa de seu filho mais velho. Mas, esta não era a primeira união incestuosa em seu grupo familiar: seu primeiro marido, já havia previamente desposado sua própria filha.

---

se encontra sempre dada conjuntamente com esta embora não na mesma relação e simplesmente em conexão. Toda sociedade, considerada deste último ponto de vista, e ao mesmo tempo exógama e endógama.” (Lévi-Strauss, 1982, p. 85-86)

De fato, esta história de relações incestuosas começara há alguns anos antes, quando Tchibie e seu primeiro marido foram banidos da convivência com os demais subgrupos Arara por acusações de feitiçaria (Teixeira-Pinto, 2004). Naquele tempo, tinham somente dois filhos meninos e uma menina. Pouco mais tarde, seu primeiro marido falece, deixando-a então com seis crianças. Tchibie teria também se casado com um outro homem, supostamente um indivíduo não-índio, que ninguém mais sabe (nem ela diz) quem era, nem como teriam se encontrado e iniciado uma vida comum. Com ele, teve outra filha e mais um filho, antes que também morresse na mata deixando-a viúva outra vez. Foi então que se transformou na primeira esposa de seu filho mais velho, e com ele teve duas filhas mais. Mais de vinte anos se passaram desde o começo desta história inusitada e invulgar. Escondidos nos altos das serras à margem esquerda do Iriri, somente foram localizados por equipes oficiais de atração nos finais dos anos 1980. O que a Funai encontra como o último subgrupo Arara remanescente é não mais do que uma simples família, com quase trinta pessoas, a maioria oriunda de uniões incestuosas, (ver diagrama abaixo).



**Figura 1** – O subgrupo do Iriri-Cachoeira Seca em 1987

Sua história foi surpreendente simples — um casal e seus filhos banidos de uma dada coletividade —, mas sua resposta foi espantosamente estranha — uma família conjugal reproduzindo-se sistematicamente de modo incestuoso por mais de uma década. Um destino: um peculiar subproduto das sanções contra aqueles que são suspeitos de feitiçaria, e finalmente condenados a deixarem suas comunidades e viverem no isolamento. Além disso, vivendo dentro de uma área sujeita às incontáveis invasões, maciças e muitas vezes violentas, a partir dos anos de 1970, com as obras da Transamazônica, eles também acabaram condenados a se esconder do contato com os intrusos e os importunos.

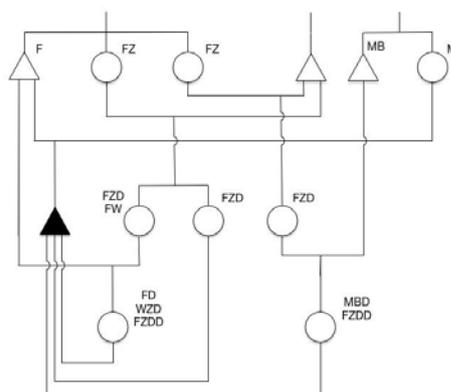
Em parte, porém, nada disso é produto simples e direto das condições impostas aos Araras pela invasão de seu território que se seguiu à construção da rodovia Transamazônica, no atrapalhado processo de colonização interna patrocinado pelos Governos Militares.

A autonomia política e a independência econômica estão na base da organização social tradicional Arara (Teixeira-Pinto, 1993, 1995a, 1995b). A existência de subgrupos pequenos, de aproximadamente 30-40 pessoas, vivendo dispersos por uma vasta área foi sempre o padrão da vida social nativa. Em termos gerais, era conservado até meados da primeira década deste século. Sua maior aldeia, junto ao Posto Indígena do Laranjal, inclui vários subgrupos diferentes e autônomos, cada um dos quais com suas próprias roças, seus trajetos da caça, e mesmo uma programação de momento particular para que seus membros se banhem no braço de rio que corre junto à aldeia ou visitem as instalações da FUNAI em busca dos cuidados básicos de saúde ali oferecidos, ou atrás de mantimentos, ferramentas ou bens industriais. Por outro lado, uma estreita rede de interação e colaboração entre os diferentes subgrupos ao mesmo tempo compensava e reafirmava a independência de cada um deles. A distinção entre uma independência formal e o isolamento real, que levou *Tchibie* e sua família às contínuas relações incestuosas, aponta de fato para a diferença entre um viver de acordo com um, digamos, “contrato social estabelecido” que sustenta o coletivo Arara como uma comunidade moral relativamente consensual e estável, e uma espécie de renúncia deste modo de existir. Não é esta, contudo, a única condição que dá origem a relações matrimoniais incestuosas. Há estratégias matrimoniais que podem seguidas por um homem que eventualmente podem incluir relações definidas como incestuosas, pelos próprios critérios locais e concepções nativas. Durante os anos de 1987 a 1994 cheguei a acompanhar algumas destas situações, cujos desdobramentos de fazem notar em dados censitários e demográficos atuais (ver abaixo).

## Os casamentos em outros subgrupos

*Toitsi* contava já com mais de quarenta anos quando conversava com seu pai, *Piput* – o velho e prestigioso líder de um dos grupos residenciais Arara que mais rapidamente aceitara o contato com os brancos lá pelos começos do anos de 1980 – sobre seu desejo de ter uma terceira esposa. Com pelo menos o dobro da idade de seu filho, *Piput* não estava ali como uma espécie qualquer de conselheiro a dar opiniões sobre vida conjugal, número ideal de esposas, ou sobre a oportunidade ou a importância de seu filho casar-se com a mulher pretendida. *Piput* era nada menos que o próprio pai da jovem mulher que seu próprio filho *Toitsi* pretendia ter como esposa! O encontro entre os dois era mais uma tentativa de acordo matrimonial do que uma serena conversa filial. Não importava sequer a grande diferença etária, uma vez que a jovem mulher pretendida era na verdade ainda uma pequena menina em torno de seus oito anos de idade, pois a poliginia Arara costumeiramente se vale de casamentos intergeracionais (Teixeira-Pinto, 1995a). Imagino que os casamentos intergeracionais aliviam inclusive o nó demográfico que surgiria caso a prática da poliginia se estabelecesse apenas entre membros de uma mesma geração. Mas

ali eram pai e filho tratando de um casamento que eu, já depois de várias visitas àquela aldeia, tomava até então por incestuoso e impossível. O casamento porém foi acertado e já no dia seguinte a pequena levava sua rede e seus poucos pertences para a casa de *Toisti*, onde conviveria não apenas com ele, mas também com suas duas outras esposas anteriores e seus filhos solteiros, alguns com idade muito próxima à da nova e jovem esposa.



**Figura 2** – Os casamentos de Toisti

Em que condições este casamento entre dois irmãos, meio-irmãos na verdade, acabou permitido? Qual seu verdadeiro estatuto para os Arara e quais as teorias nativas que o autoriza e o sustenta?

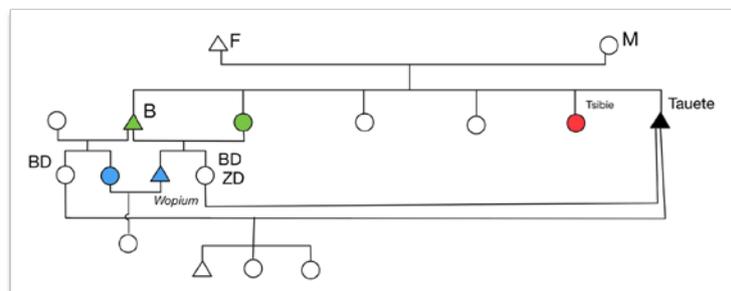
Em outros trabalhos (Teixeira-Pinto, 1993, 1995a, 1997), tratei de algumas das condições estruturais e classificatórias que caracterizavam os casamentos de *Toitsi*. Pouco mais havia para ser dito a este respeito, cheguei a pensar. Mas a crescente retomada dos estudos de parentesco que estamos assistindo recentemente, suas transformações e deslizamentos conceituais e analíticos, ao lado de algumas interessantes reconfigurações do próprio campo da antropologia em geral, me estimula a retomar o caso, seguindo outros planos de análise e com outros horizontes teóricos. Ao lado disso, o acesso a novos dados de nascimentos e casamentos entre eles até o ano de 2017 (via DSEI/Altamira/MS) trouxe também o interesse em retornar aos dados anteriores quanto a seus desdobramentos em termos da rede matrimonial que os caracterizaria. O que se segue então é um esboço nesta direção.

A bem da concisão, antecipo que o casamento de *Toitsi* com sua meia-irmã, filha de seu pai, é também uma forma fletida, curva, retorcida de um casamento bastante comum entre eles: aquele em que um homem desposa a filha de sua cunhada, irmã da sua esposa (WDZ). Ocorre que *Toisti* e seu pai, *Piput*, eram de fato casados com mulheres irmãs entre si, o que tornava seu pai um cunhado, mas também a mãe da jovem esposa de *Toisti* uma cunhada sua. Curioso caso em que a atenção à uma prática mais ou menos corriqueira,

como a de se casar, secundariamente, com a filha de uma cunhada, produz uma relação incestuosa impensada.

Mas, este não é um único caso; e esta não é a única situação em que práticas matrimoniais incestuosas ocorreram no passado Arara recente. Um outro subgrupo Arara, dentre contatados ainda lá pelo início dos anos de 1980, apresenta também casamentos curiosos.

À época do contato, o grupo de pessoas lideradas pelo velho *Ikoptsi* já formava um subgrupo pequeno, mas cuja história está longe de ser aquela de separação e isolamento do subgrupo do Iriri/Cachoeira Seca. Mas, ainda assim, há entre eles casamentos entre irmãos plenos, entre meio-irmãos e também casamento com BD ou ZD (a coincidência se deve ao casamento entre irmãos na geração anterior).



**Figura 3** – Casamentos no subgrupo do Ikoptsi

A recorrência desta possibilidade do casamento entre irmãos nos diferentes subgrupos Arara, coloca a questão de saber quais são enfim suas condições. Inicialmente, o que dizem as terminologias sobre as práticas matrimoniais: quem são efetivamente as mulheres mais comumente casáveis entre eles? Ou, dito de modo mais interessante para o caso, quem são as possíveis esposas de um homem para que entre elas possa figurar também uma irmã real?

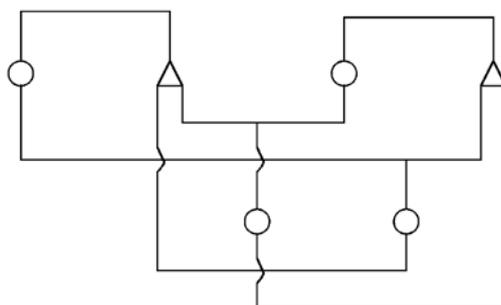
### Terminologias e padrões matrimoniais

De modo muito esquemático, as práticas matrimoniais Arara atendem a alguns princípios gerais e algumas soluções que são, no mínimo, engenhosas. Não há propriamente uma prescrição matrimonial entre eles. Há, porém, um padrão de elevada incidência estatística dos casamentos dentro de certas categorias de afinidade. A maioria dos termos de afinidade usados têm um valor claramente descritivo.

Posição	Categoria	Etimologia	Descrição
W	<i>ipit</i>	-	-
WF	<i>ipitimu</i>	<i>ipit + imu</i>	W + F
WM	<i>ipitse</i>	<i>ipit + ye</i>	W + M
WZ	<i>ipitpit</i>	<i>ipit + ipit</i>	W + Z (loc.fem.)
WB	<i>ipitpin</i>	<i>ipit + ipin</i>	W + B (loc. fem.)

As mulheres, por outro lado, possuem apenas dois termos de afinidade: *yedem* para marido e *ipai* para SW. Para as outras posições de afinidade real, as mulheres usam “termos de consanguíneos”: HF é *taumgo* (MF, FF e FB), HM é *engbi* (MM, FM e FZ), por exemplo. Veja-se que todos os termos de afinidade recebem o marcador /ip/ que, certamente, deriva da forma nominal para esposa — *ipit* — e da forma verbal genérica para casamento — *ipitmitpit*. Além dos termos mostrados acima, há outros termos de afinidade para os quais não foi possível determinar qualquer caráter descritivo: os termos *ipadum* e *ipari*. Para o primeiro deles os Arara dizem corresponder duas posições de afinidade: ZH e DH. Para o segundo, fazem uma descrição indireta: “chamo de *ipari* aquele que chama minha mãe de *engbi*” (FM, MM ou FZ, dada uma obliquidade típica do sistema classificatório ativo, cuja descrição e análise cobrariam um espaço de que não disponho aqui<sup>5</sup>).

Por um lado, a categoria *ipadum* (a que dizem corresponder o vocativo *koko* — usado para MB, mas também para FBS, dadas as particularidades das terminologias de parentesco Arara) aponta para um padrão de aliança em que dois homens parecem trocar irmãs e/ou filhas (para que alguém possa ser ZH e/ou DH), inclui uma figura matrimonial do tipo avuncular e, de quebra, nos faz recordar que os Arara são polígínicos.



**Figura 4** – O padrão matrimonial de *ipadum*

De qualquer forma, a troca de irmãs por filhas de ZH parece ampliar-se na definição de um campo matrimonial para o próprio filho de um homem. É como se, ao dar uma irmã em casamento a um outro homem, Ego tivesse como contrapartida todas as ZHD

<sup>5</sup> Pode-se ver a análise mais detalhada em outros trabalhos (Teixeira-Pinto, 1993, 1995a, 1997).

como mulheres casáveis, para si ou para seu filho. O interessante é que pai e filho, assim, acabam se tornando “competidores” pela mesmas mulheres ou, em outras palavras: ao estabelecer a troca de irmãs por filhas de ZH Ego abre o campo matrimonial para seu próprio filho, campo do qual o próprio Ego não estará jamais excluído (até porque, pela prática da poliginia, cada homem buscaria sempre ter mais de uma esposa).

*Toitsi* é um dos cinco homens que possuíam três esposas no tempo em que passei entre eles: no seu caso particular, parece que seus múltiplos casamentos respondiam a uma estratégia política de obter prestígio pela ampliação do universo de esposas. No entanto, o mais interessante é pensar a possibilidade de seu casamento com a filha de seu próprio pai não como uma estratégia *ad hoc*, manipulação conjuntural de regras para fins políticos, mas como uma resultante virtualmente possível de práticas matrimoniais autorizadas pelas próprias condições estruturais do regime nativo das alianças.

Dito de forma direta, nas questões matrimoniais Arara tudo se passa como se uma mulher casável que não se transforma em esposa de fato, passasse a “condição de casável” para sua própria filha. Deste modo, no regime matrimonial posto pela categoria *ipadum* (troca de irmãs por filhas de ZH), uma mulher que não se transforma em esposa passa a funcionar como se fosse uma irmã cedida, transferindo a condição de esposa potencial para sua filha. Ou, por outro lado, é como se ao “disputar” uma mesma mulher, dois homens transformam suas filhas em esposas potenciais um para o outro. O interessante, neste ponto, é que o mesmo regime parece vigorar não apenas quando a mulher em disputa é uma irmã (real ou classificatória) de um dos homens, mas também quando se “perde” uma mulher casável para um outro homem. E, mais interessante ainda, é que este mesmo regime parece se impor também entre pai e filho quando o filho “perde” uma mulher para o pai (como o caso de *Toitsi*, que teria “perdido” a irmã de sua mulher para seu pai), mas recebe, ou melhor, reivindica receber a filha dela como contrapartida – mesmo que ela seja também, como filha de seu pai, uma irmã. Um casamento com uma irmã real (desde que FD) pode então surgir como uma contraprestação pela perda de uma mulher casável. A condição que torna uma mulher casável por este mecanismo *sui-generis* é o fato de ser meia-irmã, filha de um mesmo pai. Do ponto de vista classificatório, é uma irmã; do ponto de vista da ontologia das relações possíveis é apenas filha de uma mulher afim e de um homem que a desposou, seja ele quem for.

Mas, e o caso da família de Tsibie? Qual o estatuto daquelas relações incestuosas que fizeram daquele subgrupo Arara, com sua história de divisão e isolamento, um caso de interesse até mesmo para os próprios geneticistas (ver, por exemplo, Ribeiro-dos-Santos et al., 2001) ?

## INCESTO, INCESTOS

As relações matrimoniais que inauguram o subgrupo Arara do Iriri incluem casamento entre mãe e filho, entre pai e filha, com a filha da irmã, com a irmã e algumas outras combinações ou variações disso. A diferença com o caso dos Arara do Laranjal é imensa: aqui foi uma possível esposa perdida que transmitiu a condição de afim à sua filha; ali, foi a perda de qualquer esposa possível que atribuiu à mãe e à filha a condição de desposável. Endogamia, incesto e “*inbreeding*” aqui de fato se confundem. Como já visto de modo sumário, as teorias nativas não contemplam explicitamente parcela importante das uniões reais no Iriri como uniões desejáveis, e certamente por isso não era pequeno o constrangimento de um homem ao tentar me explicar pessoalmente o fato de que alguns de seus filhos eram também filhos de sua própria mãe: *não havia mulheres!*, dizia enfático, com gesticulação intensa e nervosa, lá pelos idos de 1994.

Mães e irmãs e meia-irmãs por parte de mãe são para os Arara do Laranjal figuras-chave para todo o ciclo de vida de um homem: alimentando-se do leite no seio materno durante toda sua infância, ao crescer, casar e ir morar em outra casa, junto ao pai de sua esposa, um homem adulto dependerá de sua irmã (por parte de mãe), com quem conviveu em seu grupo natal até que, por casamento, tenha de se mudar para a casa de seu sogro, e passar a receber as apreciadas bebidas fermentadas que repõem suas capacidades vitais e reprodutivas das mulheres que deixou em seu grupo residencial de origem. Por isso, e para muitos efeitos, uma irmã por lado materno vale por uma mãe (ver, particularmente, Teixeira-Pinto, 1993), mesmo que uma irmã por lado paterno possa valer por uma esposa.

Por tudo isso, parece ser possível então concordar que ainda chamamos de “incesto” – talvez na falta de coisa melhor, malgrado o peso que a palavra traz para a história de constituição de várias disciplinas (ver, por exemplo, Ambrosio, 2005; Kuper, 2002) – está de fato muito longe de ser um fenômeno sociológico claro (Wolf, 2005 principalmente a Introdução de sua autoria; Needham, 1971). Num antigo texto, cuja compreensão detalhada eu muitas vezes duvido ter alcançado, Wagner (1972) propôs uma então desconcertante interpretação do modo como a antropologia tradicionalmente tratou de compreender o incesto como um efeito de procedimentos analíticos controversos em si mesmos. Disse ele:

“A ‘universal’ statement of an ‘incest taboo’ is possible only to the degree that genealogical glosses, such as ‘father’, ‘mother’, ‘sibling’, etc., are considered acceptable as substitutes for the kin relationships of all societies.” (*Idem*, p. 611)

Penso ser evidente que, entre os Arara, o termo “irmã”, por exemplo, usado indistintamente no Iriri e no Laranjal, e para o lado materno e o lado paterno, efetivamente leva a compreensões confusas sobre algumas das uniões matrimoniais

possíveis e, eventualmente, reais. Mas os Arara mesmo fazem, no plano classificatório, uma identificação nominal entre meias-irmãs, como fazem no plano das práticas uma equivalência substantiva entre uma irmã e uma mãe. Talvez, então, tudo se passe de fato como efeitos de uma dupla condição ou estatuto ontológico das mulheres – mães-irmãs ou esposas de um lado, e mães-irmãs e esposas de outro – revelando a natureza ambígua das práticas matrimoniais nas quais essas figuras se confundem ou por possibilidade lógica e estrutural, ou por necessidade histórica conjuntural. Será apenas através de um outro olhar sobre a natureza mesma destes vínculos – talvez fazendo de termos como irmãs, mães, etc. menos *posições* e mais *relações* – que possamos avançar na compreensão do que vai envolvido no que nos acostumamos a chamar de “incesto” e que os casos Arara ilustram em alguns de seus aspectos.

Estamos diante de dois casos completamente heterogêneos e que serviriam a duas teorias antagônicas? Não tenho isso claro: parece-me bem mais que ainda há, naquilo que mesmo uma noção frouxa de “incesto” recobre, mais do que conseguiríamos descrever sem a ideia de troca matrimonial (mesmo que por ausência), e também mais do que poderíamos explicar sem de fato considerar que a natureza das relações constituem a realidade dos seus próprios termos. Ora, mas não é exatamente isto o que Lévi-Strauss teria tido em mente quando operou a implosão da antiga tríade substancialista formada pelo totemismo, pelo incesto e pela exogamia, dando um novo rumo à disciplina?

De qualquer modo, mesmo com o abandono dos estudos de parentesco nas últimas décadas – hoje possível e felizmente, esperemos, superado – o “problema do incesto” permaneceu ativo como fonte de debate entre antropólogos, e ao mesmo tempo com grande interlocução com outras áreas (cf. Patterson, 2005). Nenhuma compreensão, no entanto, ainda se aproxima de um mínimo de consenso entre os interessados. Esta recente retomada dos estudos de parentesco, com seu renovado interesse pela dimensão relacional das formas de “substancialidade” e “mutualidade” (Parkin, 2013; Sahlins, 2013; Bloch, 2013) parecem ter potencial para dar novo alento à investigação e à reflexão sobre o já antigo, e ainda insolúvel, “problema do incesto”. Mas isso certamente terá de, mais uma vez, se dar ao lado de uma releitura dos grandes clássicos, como o velho e esculachado Westermarck que parece estar voltando à cena (por exemplo, Spain, 1987; Walter, 2000; Wolf, 1993), como do aproveitamento de alguns autores contemporâneos que, perdendo o objeto seu interesse no campo, tiveram seus trabalhos sobre parentesco pouco aproveitados (por exemplo, Héritier, 1989, 1994, 1994).

Se já se disse que “o parentesco é para a antropologia o que a lógica é para a filosofia ou o que o nu é para a arte” (Fox, 1990; Needham, 1971), não custaria ter a esperança de que algo do “problema do incesto”, isto é, das relações interditas que criam outras relações ou, para usar vocabulário mais apropriado ao tempo em que vivemos, as relações

disjuntivas voltassem a ocupar, nesta retomada do interesse no parentesco, seu lugar fundacional – mesmo que seja para redefinir boa parte dos seus termos! Talvez o caso Arara, revisitado com dados atualizados, possa ser estratégico nesta direção.

## O RETORNO AO CASO ARARA: APROXIMAÇÃO INICIAL

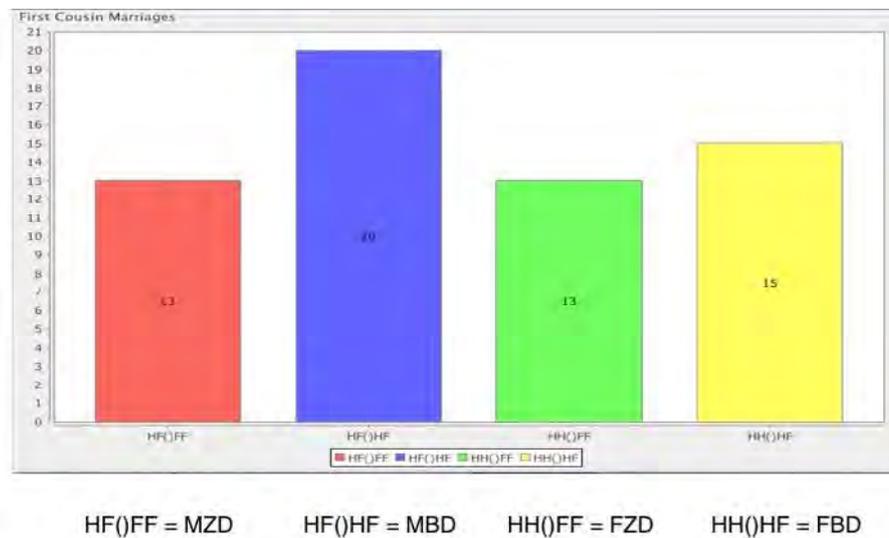
Dito isso tudo sobre o que se compreende a partir da experiência com os Arara até meados da década de 1990, as questões que importam neste momento dizem respeito aos efeitos que os casamentos incestuosos descritos têm/tiveram sobre toda a rede matrimonial nativa desde então. Com sua peculiar prática de uniões incestuosas e um padrão de troca matrimonial de troca de irmãs por filhas de cunhados – que ainda vigorava no passado muito recente, a rede de casamentos Arara é praticamente intratável em suas consequências, desdobramentos e virtualidades sem o auxílio de ferramentas computacionais.

Apesar de sua pequena população (mesmo com notável crescimento nas últimas décadas), os Arara têm uma rede de relações extremamente densa e complexa. Numa única aldeia, com dados genealógicos atualizados somente até o começo dos anos 2000, o tratamento computacional inicial feito pelos *softwares* MaqPar (<http://www.maqpar.zip.net>) e PUCK (<http://www.kintip.net>) indicou que, para pouco mais de uma centena de indivíduos, havia 60 casamentos (os homens no geral, são polígnicos), em torno de 200 relações de filiação e mais de 130.000 circuitos matrimoniais. Os dados conseguidos recentemente através do Distrito Sanitário Indígena de Altamira (DSEI/ATM), que compreendem até o ano de 2017 já mostram um total de 104 casamentos (somados aos casamentos que já constavam dos meus próprios censos e que, por falecimento dos cônjuges, já não constam mais dos dados levantados pelo DSEI).

Os dados genealógicos, demográficos e populacionais recentemente obtidos no DSEI/Altamira chegam até o ano de 2017, e incluem toda a população Arara assistida nos programas de saúde, recenseada por aldeia, por casa e por aquilo que o órgão chama de “família”. A ampliação do *corpus* genealógico já disponível é fundamental para esta retomada das questões sobre parentesco e organização social dos Arara, a quem acompanhei desde os primeiros anos da situação pós-contato. Tais dados são utilíssimos para a compreensão de todo o processo histórico mais recente a que foram submetidos os Arara, no que tange aos efeitos sobre seus modos tradicionais de se organizar, as mudanças já sabidas em seu regime residencial e em suas práticas matrimoniais por exemplo. Apenas o tratamento dos dados brutos obtidos para seu aproveitamento na análise (transformação em tabelas utilizáveis pelos softwares) já demandará um esforço notável. Ao lado de todo esse preparo, a releitura da bibliografia teórica desde o nascimento da antropologia sobre

o lugar do “incesto” nos fundamentos de nossas teorias e compreensão sobre a natureza do que compreendemos como “social” propriamente dito também ocupará um momento inicial importante.

A abordagem preliminar da rede matrimonial Arara já revelou alguns fenômenos notáveis, como a frequência de casamento entre primos.



**Figura 5** – Frequência casamento entre primos (PUCK)

Ao lado deste processamento inicial pelo PUCK, a MaqPar (um aplicativo criado a partir de macros do MS-ACCESS) traz enorme auxílio na varredura da rede de modo mais extensivo e compreensivo, produzindo inúmeras tabelas de dados sobre a rede Arara e seus circuitos matrimoniais que não aparecem (ao menos de modo claro, e nestas abordagens iniciais que pude realizar até agora) nos resultados mais evidentes do PUCK. Através das tabelas da MaqPar foi possível também simular o uso da terminologia de parentesco Arara estendendo seus termos a todas as posições e *kintypes* calculáveis pela MaqPar, associando a eles o modo concreto como cada um dos indivíduos estaria conectado a cada outro na rede Arara através de suas muitas e diferentes possibilidades relacionais dadas pelos percursos de conexões que os ligam. De todos os indivíduos conhecidos, a MaqPar gerou uma gigantesca tabela de 1.650.898 relações, a partir das quais foi possível determinar o uso previsto dos termos do sistema de classificação de parentesco. Neste momento, o que me interessa é apenas cotejar as estatísticas dos censos do PUCK com os dados gerados pela MaqPar. Quem são as mulheres que pelos sistemas de classificação ou pelos percursos de relações descritos pela MaqPar se enquadram nas maiores frequências de casamentos apontadas pelo PUCK? Os dados são muito sugestivos. Vejamos algumas propriedades associadas aos *kintypes* das maiores frequências matrimoniais.

Consg	SexEgo	Consg BZ	Barry	Barry BZ	SexAlter	Geração	Lateral	Cnx	ClassifHoriz	ClassifANDA	ClassifOblig
MFDD	m	MZD	HF(H)FF	HF()FF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	ienarut
MMDD	m	MZD	HF(F)FF	HF()FF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	ienarut
MFDDD	m	MZDD	HF(H)FFF	HF()FFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	etamuru
MMDDD	m	MZDD	HF(F)FFF	HF()FFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	etamuru
MFDDDD	m	MZDDD	HF(H)FFFF	HF()FFFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MFDDSD	m	MZDSD	HF(H)FFHF	HF()FFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MMDDDD	m	MZDDD	HF(F)FFF	HF()FFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MMDDSD	m	MZDSD	HF(F)FFHF	HF()FFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MFDDDDD	m	MZDDDD	HF(H)FFFFF	HF()FFFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MFDDSDSD	m	MZDSDSD	HF(H)FFHF	HF()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MFDDSSD	m	MZDSSD	HF(H)FFHF	HF()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MMDDDDD	m	MZDDDD	HF(F)FFFF	HF()FFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MMDDSDSD	m	MZDSDSD	HF(F)FFHF	HF()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MMDDSSD	m	MZDSSD	HF(F)FFHF	HF()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MFDDSSSD	m	MZDSSSD	HF(H)FFHF	HF()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru

Consg	SexEgo	Consg BZ	Barry	Barry BZ	SexAlter	Geração	Lateral	Cnx	ClassifHoriz	ClassifANDA	ClassifOblig
MFSD	m	MBD	HF(H)HF	HF()HF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	ipetsan
MMSD	m	MBD	HF(F)HF	HF()HF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	ipetsan
MFSDSD	m	MBDSD	HF(H)HFF	HF()HFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	etamuru
MMSDD	m	MBDD	HF(F)HFF	HF()HFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	etamuru
MFSDDDD	m	MBDDDD	HF(H)HFFF	HF()HFFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MFSDSDSD	m	MBDSDSD	HF(H)HFHF	HF()HFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MMSDDDD	m	MBDDDD	HF(F)HFFF	HF()HFFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MMSDSDSD	m	MBDSDSD	HF(F)HFHF	HF()HFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	etamuru
MFSDDDDD	m	MBDDDD	HF(H)HFFFF	HF()HFFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MFSDSDSDSD	m	MBDSDSDSD	HF(H)HFHF	HF()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MFSDSSDSD	m	MBDSSDSD	HF(H)HFHF	HF()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MFSDSSSD	m	MBDSSSD	HF(H)HFHF	HF()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MMSDDDDD	m	MBDDDD	HF(F)HFFFF	HF()HFFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MMSDSDSDSD	m	MBDSDSDSD	HF(F)HFHF	HF()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru
MMSDSSDSD	m	MBDSSDSD	HF(F)HFHF	HF()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	etamuru

Consg	SexEgo	Consg BZ	Barry	Barry BZ	SexAlter	Geração	Lateral	Cnx	ClassifHoriz	ClassifANDA	ClassifOblig
FFDD	m	FZD	HH(H)FF	HH()FF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	yemo
FMDD	m	FZD	HH(F)FF	HH()FF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	yeme
FFDDD	m	FZDD	HH(H)FFF	HH()FFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	ienarut
FMDDD	m	FZDD	HH(F)FFF	HH()FFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	ienarut
FFDDDD	m	FZDDD	HH(H)FFFF	HH()FFFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FMDDSD	m	FZDSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FFDDSD	m	FZDSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FMDDDDD	m	FZDDDD	HH(H)FFFFF	HH()FFFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FMDDSDSD	m	FZDSDSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FFDDSDSD	m	FZDSDSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FMDDSSD	m	FZDSSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FFDDSSD	m	FZDSSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FMDDSSSD	m	FZDSSSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FFDDSSSD	m	FZDSSSD	HH(H)FFHF	HH()FFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan

Consg	SexEgo	Consg BZ	Barry	Barry BZ	SexAlter	Geração	Lateral	Cnx	ClassifHoriz	ClassifANDA	ClassifOblig
FFSD	m	FBD	HH(H)HF	HH()HF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	yeme
FMSD	m	FBD	HH(F)HF	HH()HF	f	G0	2	4	ienarut	ienarut	yeme
FFSDSD	m	FBDD	HH(H)HFF	HH()HFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	ienarut
FMSDD	m	FBDD	HH(F)HFF	HH()HFF	f	G-1	2	5	ipetsan	ipetsan	ienarut
FFSDDDD	m	FBDDDD	HH(H)HFFF	HH()HFFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FFSDSDSD	m	FBDDSDSD	HH(H)HFHF	HH()HFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FMSDDDD	m	FBDDDD	HH(F)HFFF	HH()HFFF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FMSDSDSD	m	FBDDSDSD	HH(F)HFHF	HH()HFHF	f	G-2	2	6	etamuru	etamuru	ipetsan
FFSDDDDD	m	FBDDDD	HH(H)HFFFF	HH()HFFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FFSDSDSDSD	m	FBDDSDSDSD	HH(H)HFHF	HH()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FFSDSSDSD	m	FBDDSDSDSD	HH(H)HFHF	HH()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FMSDDDDD	m	FBDDDD	HH(F)HFFFF	HH()HFFFF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FMSDSDSDSD	m	FBDDSDSDSD	HH(F)HFHF	HH()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan
FMSDSSDSD	m	FBDDSDSDSD	HH(F)HFHF	HH()HFHF	f	G-3	2	7	etamuru	etamuru	ipetsan

Todas estas posições MZD, MBD, FZD e FBD podem ser equacionadas a *kintypes* que têm como categoria de parentesco o termo “ienarut” que é costumeiramente como os homens chamam justamente suas irmãs (FD ou MD não importa). Por uma propriedade

particular do sistema terminológico Arara, há alternativas classificatórias para parentes próximos e parentes distantes, que sofrem o efeito de certas regras de *skewing* que “eleva” uma geração os parentes paternos e “rebaixa” uma geração o MB. Os efeitos dessa regra são sistemáticos, afetando todos os descendentes dos parentes afetados, fazendo com que primas paternas possam acabar associadas ao termo “*yeme*” – cujo uso comum inclui a M (e a MZ). Curioso então que “irmãs” e “mães” possam justamente figurar como alternativas classificatórias num sistema que permite (ou, no limite, tolera) o casamento com irmãs efetivas e, também, ao menos num caso conhecido, com mães reais!

Há certamente muito mais a compreender aqui quanto a estas formas matrimoniais, mas também, e sobretudo, com relação aos efeitos destes casamentos reais na rede matrimonial Arara em termos efetivos.

Ao longo da pesquisa nos próximos anos, pretendo levar adiante o duplo exercício de descrever, com o auxílio de ferramentas computacionais a rede matrimonial Arara em seus contornos gerais e algumas de suas particularidades relacionadas às práticas de incesto – atualizando-a desde a ocorrência daqueles casamentos conhecidos nos anos de 1990, e chegando até o ano de 2017 – e, manipulando-a também por modelação computacional, simular o modo como ela se comportaria se dela fossem, de um lado, suprimidas, e de outro lado, aprofundadas em suas consequências as relações incestuosas conhecidas. Tais exercícios, mais do que registrar a busca de um simples algoritmo para um *divertissement* metodologicamente rico mas etnograficamente pouco interessante, talvez permita lançar outras luzes e reflexões sobre o fenômeno do incesto e, ao mesmo tempo, ajudar a demonstrar algumas potencialidades (e limites) que ferramentas computacionais podem introduzir na reflexão teórica sobre parentesco e casamento.

É evidente que a rede matrimonial Arara poderá mostrar-se em ainda em maior complexidade e revelar – através do trabalho de simulação, manipulação, modelamento e formulação de hipóteses descritivas que os programas atuais permitem (MaqPar, PUCK, PAJEK) – algumas possibilidades analíticas, não antevistas a olho nu, e que poderão dar nova compreensão aos problemas etnográficos que mencionamos acima. Ao lado disso, é possível imaginar que tais análises ajudem também a fundamentar um retorno às discussões teóricas em torno do incesto, que recentemente voltaram a povoar o imaginário teórico das ciências humanas.

## REFERÊNCIAS CITADAS

AMBROSIO, G. 2005. *On Incest: Psychoanalytic Perspectives*. London: Karnac Books.

BLOCH, M. 2013. “What Kind of ” is” is Sahlins” is”?” . *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 2, pp. 253-257.

- FOX, R. 1990. *La Roja Lampara Del Incesto: Investigación De Los orígenes De La Mente Y La Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HÉRITIER, F. 1989. "Incesto" . *Enciclopédia Einaudi Vol 20: Parentesco*, v. n. pp. 95-124.
- 1994. *Les Deux Sœurs Et Leur Mère : Anthropologie De L'Inceste*. Paris: Editions Odile Jacob.
- HÉRITIER, F.; CYRULNIK, B.; NAOURI, A. 1994. *De L'Inceste*. Paris: Editions Odile Jacob.
- KUPER, A. 2002. "Incest, Cousin Marriage, and the Origin of the Human Sciences in Nineteenth-Century England" . *Past and Present*, v. n. pp. 158-183.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1982. *As Estruturas Elementares Do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- NEEDHAM, R. 1971. "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage". In: Needham; Rodney (eds.), *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Routledge.
- OVERING KAPLAN, J. 1981. "Amazonian Anthropology" . *Journal of Latin American Studies*, v. 13, n. 1, pp. 151-165.
- PARKIN, R. 2013. "What Kinship is—and is Not By Marshall Sahlins (Review)" . *Anthropological Quarterly*, v. n. pp.
- PATTERSON, M. 2005. "Coming Too Close, Going Too Far: Theoretical and Cross-cultural Approaches to Incest and Its Prohibitions" . *The Australian journal of anthropology*, v. 16, n. 1, pp. 95-115.
- READ, D. W. 2014. "Incest Taboos and Kinship: A Biological or a Cultural Story?" . *Reviews in Anthropology*, v. 43, n. 2, pp. 150-175.
- RIBEIRO-DOS-SANTOS, Â. et al. 2001. "The Split of the Arara Population: Comparison of Genetic Drift and Founder Effect" . *Human heredity*, v. 51, n. 1-2, pp. 79-84.
- SAHLINS, M. 2013. *What Kinship is-and is Not*. University of Chicago Press.
- SPAIN, D. H. 1987. "The Westermarck-Freud Incest-Theory Debate: An Evaluation and Reformulation" . *Current Anthropology*, v. n. pp. 623-645.
- TEIXEIRA-PINTO, M. 1993. "Relações De Substância E Classificação Social: Alguns Aspectos Da Organização Social Arara" . *Anuário Antropológico*, v. 90, n. pp. 169-204.
- 1995a. "Entre Esposas E Filhos: Poligínia E Padrões De Aliança Entre Os Arara (Caribe)". In: Viveiros de Castro, E. (ed.), *Antropologia Do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- 1995b. "Histórias De Origem E Relações Ambíguas: Notas Comparativas Sobre Um Simulacro Da Questão Étnica No Brasil". In: Villas Bôas, G.; Gonçalves, M. A. (eds.), *O Brasil Na Virada Do Século: O Debate Dos Cientistas Sociais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- 2002. "História E Cosmologia De Um Contato. A Atração Dos Arara". In: Albert, B.; Ramos, A. R. (eds.), *Pacificando O Branco : Cosmologias Do Contato No Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP : Imprensa Oficial SP : IRD, Institut de recherche pour le développement.
- 1997. *Ieipari : Sacrifício E Vida Social Entre Os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Editora Hucitec : ANPOCS; Curitiba, PR : Editora UFPR.
- 2004. "Being Alone Amid Others : Sorcery and Morality Among the Arara, Carib, Brazil". In: Whitehead, N. L.; Wright, R. (eds.), *In Darkness and Secrecy : The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press.

WAGNER, R. 1972. "Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition" . *Man (New Series)*, v. 7, n. 4, pp. 601-613.

WALTER, A. 2000. "From Westermarck's Effect to Fox's Law: Paradox and Principle in the Relationship Between Incest Taboos and Exogamy" . *Social science information*, v. 39, n. 3, pp. 467-488.

WOLF, A. P. 1993. "Westermarck Redivivus" . *Annual Review of Anthropology*, v. n. pp. 157-175.

——— 2005. *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge At the Turn of the Century*. Stanford University Press.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **BIFOCAL ANTHROPOLOGY THROUGH AUDIOVISUAL PRODUCTION: COLLABORATIVE PRACTICES WITH INDIGENOUS GROUPS IN BRAZIL**

*Marta Castilho da Silva*

York University -Toronto

### *Abstract*

During the Third International Festival of Ethnographic Film, in 1992, anthropologist Terence Turner declared that indigenous media in Brazil was unique because it had not begun with government subsidy like in other countries. In fact, the first project in Brazil introducing indigenous peoples to filmmaking, the Video in the Villages, was created in 1986, headed by filmmaker Vincent Carelli and anthropologist Virgínia Valadão and emerged from the Indigenist Work Center (CTI), an NGO conceived by Carelli, Valadão and anthropologists Gilberto Azanha and Maria Elisa Ladeira. Subsequently, with the support of the CTI, Turner started in 1990 the Kayapo Video Project, while anthropologist Laura Graham introduced in 1991 audiovisual production to a Xavante community in Mato Grosso, with whom she had interacted since 1982. These initiatives were aligned with a perception of anthropology critically aware of the asymmetric power relations permeating the fieldwork and which sought to establish relationships with informants grounded in a dialogue whose terms were coined in partnership with them. This perspective is akin to what Ginsburg, Abu-Lughod and Larkin (2002) designate as “bifocal” work, which seeks to serve both the academic structures and the agency and circumstances of the people researched. In my paper, I analyze collaborations between anthropologists, filmmakers and indigenous groups in Brazil and highlight ways they can set the tone for an engaged anthropological practice.

Keywords: Engaged Anthropology; Brazil; Indigenous Audiovisual Production; Collaboration

Since the beginning of my master’s fieldwork and especially after my first conversation with Xavante filmmaker Divino Tserewahú Tsereptsé, I have felt the need to reflect on the ways contemporary technologies of communication open new horizons for anthropologists engaging in dialogues and collaborative practices with indigenous groups from Brazil. My fieldwork experience started in June 2008 with a participant observation at an Audiovisual Production workshop offered to indigenous young people from Mato Grosso do Sul, the state which has the second largest indigenous population in Brazil. The workshop lasted 6 days and was part of the festival *Video Indio Brasil*. It was

during the lunch time of the first day of the workshop that Tsereptsé approached me. He seemed to find interesting that I was an anthropologist and decided to put me to the test: “You are an anthropologist, right? What do you prefer: anthropological films, indigenist films or indigenous films?”

During the conversation, I realized Tsereptsé’s question came from a particular perception of the relation between audiovisual anthropology and indigenous filmmaking in Brazil: it acknowledged the importance of collaborative practices between anthropologists and indigenous groups in a chronological relation and, at the same time, it indicated a concern with the asymmetrical relations established in the fieldwork. It implied that anthropologists would arrive in indigenous communities, film cultural practices without including indigenous interlocutors in the filmmaking process, whereas indigenist filmmakers would include indigenous persons in their audiovisual productions but still maintain the control of the result. Only later would indigenous communities themselves start to create their own films.

The first anthropologist to write about collaborative practices between anthropologists and indigenous groups in Brazil through audiovisual production was Terence Turner. One of Turner’s earliest and most important discussion on this subject is the lecture he delivered in the Third International Festival of Ethnographic Film: *Defiant images –the Kayapo appropriation of video* (1992). In this work, he argued precisely that indigenous media in Brazil was unique because it did not start with government financial subsidy (TURNER, 1992, p.5). Turner was contrasting Brazil with Canada and Australia, but other anthropologists also provided evidence that indigenous audiovisual productions started with government investment in other countries such as United States (MARUBBIO and BUFFALOHEAD, 2013, p.8) and Mexico (WORTHAM, 2013, p.2). In contrast, in Brazil, indigenous audiovisual production began because of the initiative of anthropologists prompted by their encounters with indigenous groups.

Turner also acknowledged the problem of asymmetrical relations between anthropologists and indigenous communities and suggested that the interest anthropologists demonstrated in providing audiovisual equipment to indigenous groups was anchored precisely in the reflexivity triggered by the crisis of representation in anthropology -especially in ethnographic films in the late 1980s. Indeed, this critical perspective stressed a concern regarding power-relations inscribed in ethnographic films and explored new methodologies for anthropological practices in the fieldwork (TURNER, 1992, p12) In this perspective, audiovisual production offered a space for developing collaborative practices in which terms were not imposed but created in partnership with indigenous interlocutors. How did collaborations between anthropologists and indigenous groups through audiovisual production carve new

paths for anthropological practice at the intersection of ethnography and visual media? How did this new compass for coining relations in the fieldwork set the tone for an engaged anthropological practice seeking, on the one hand, to serve academic research and, on the other hand, to tackle the sociopolitical oppression faced by indigenous groups in Brazil?

The first project in Brazil introducing indigenous people to filmmaking, the Video in the Villages, was created in 1986 by indigenist and filmmaker Vincent Carelli with the collaboration of anthropologist Virgínia Valadão. It emerged from the Indigenist Work Center (CTI), an NGO conceived in 1979 by Carelli, Valadão and anthropologists Gilberto Azanha and Maria Elisa Ladeira. The trajectories of the CTI's founders reveal clearly their engagement with the idea of making power relations between them and the indigenous groups they encountered more symmetrical.

Carelli met Azanha and Ladeira when the three of them entered as undergraduate students in the Social Sciences Program of São Paulo University (USP) in 1970. However, Carelli does not consider himself to be an anthropologist because he never completed the program: in one of his first-year courses, he proposed a research among a Xikrin indigenous group he already knew since he was 16 and “never came back to the university” (CAIXETA, 2009, p. 3). This group lived in the state of Pará in the north-east region of Brazil and Carelli stayed with them for three years. In 1973, Carelli decided to join FUNAI and to do its preparatory class -called *indigenism course*- to be able to work with indigenous populations and “to contribute better with the village” (CARELLI, 2011, p.46). His first disillusion with FUNAI came soon after: the head of FUNAI in Pará called him to communicate that he wouldn't be able to be the head of the Xikrin post because he was a “friend of the Indians”. He ended up working in a FUNAI project with Krahô indigenous peoples from the state of Goiás, where he met again Azanha and Ladeira, who were also part of it (CARELLI, 2011, p.46). However, the head of FUNAI in Goiás was another corrupt colonel and in protest to the authoritarian paternalism of the government embodied in FUNAI's tutelage politics, the three decided to quit (CARELLI, 2011, p.46). In an interview in 2009, Carelli declared in this regard: “I think the State's relationship with the Indians is absurd, a father-master thing, gives and takes; more than anything, a form of domination” (Caixeta 2009:3). Little after they quitted, a group of Krahô came to São Paulo asking them to return because they couldn't stand going back to the authoritarian relationship imposed by FUNAI. It is in this context that they decided to “migrate to alternative indigenism, or to subversion, as was said during the dictatorship time” and to create the Indigenist Work Center (CTI) in 1979 (CARELLI, 2011, p.46).

It is important to highlight here the conflation between anthropology and indigenism. If on the one hand, the CTI constituted an “alternative indigenism” center conceived within the collaborations between Carelli and anthropologists Azanha and Ladeira, on the other hand, the FUNAI indigenism course attended by Carelli also originated from the work of anthropologists, who wanted to address a pressing concern from the 1950s. As anthropologist Darcy Ribeiro demonstrated in 1957, the work of “pacification” of indigenous groups, conducted by Rondon’s commission and the government agency who dealt with indigenous peoples at that time -the Service of Indian Protection (SPI)- resulted in the extermination of 87 groups. In fact, Ribeiro estimated that from 1900 to 1957, the number of indigenous people in Brazil dropped from one million to approximately 200,000 (DAVIS, 1977, p.5). In this context, a generation of anthropologists appointed to take charge of the National Council for Protection of Indians (CNPI), since its creation in 1939 within the SPI, started to use an alternative body of theoretical paradigms such as *Mexican indigenism* -a type of state knowledge closely tied with applied anthropology. Consequently, *Brazilian indigenism* surfaced and was used to administer indigenous groups to ensure that the believed to be inevitable process of assimilation would happen in a smooth way (LIMA, 2005, p.209; 212).

The corollary is that indigenous audiovisual production in Brazil was born within a new anthropological approach of indigenism -an “alternative indigenism” aligned with an engaged anthropological practice which blossomed particularly in the late 70s and 80s, when anthropologists gained an important role in the critical reflection on the situation of indigenous peoples during the Brazilian dictatorship. They contributed to the organization of an activism culminating in important changes in the writing of the 1988 Constitution that favoured indigenous peoples. This engaged anthropological practice was what Ginsburg, Abu-Lughod and Larkin’s designates as a “bifocal” work, seeking to serve both the academic structures and the agency and circumstances of the people researched (GINSBURG et al, 2002, p.17). A telling example of this bifocal anthropological work in Brazil is the trajectory of Darcy Ribeiro, the creator of the first graduate course in Cultural Anthropology in Brazil, a former president of the Anthropology Brazilian Association and arguably the most famous anthropologist of his generation (GOMES, 2010, p.32, FUNDAÇÃO DARCY RIBEIRO, 2017). For example, in 1979, on the one hand he was serving academic structures by working as a professor of the social sciences program of the Federal University of Rio de Janeiro -after returning from his exile forced by the Brazilian dictatorship- and on the other hand, he was advocating for the rights of indigenous peoples in events such as the Russel Tribunal in the Netherlands, organized to judge crimes against the indigenous

peoples of Latin America, where he criticized FUNAI harshly (GOMES 2010:49, 51). His wife, Berta Ribeiro, also an anthropologist, shared a similar opinion in relation to the need of taking action in favor of indigenous peoples: “Given the seriousness of the threat to the indigenous population and the ecology of the Amazon, no institution committed to the future of the country can be exempt from taking sides. The omission means complacency and complicity” (FUNDAÇÃO DARCY RIBEIRO, 2017).

During the 1980s, projects providing access to audiovisual production to indigenous peoples were particularly imbricated in anthropological “bifocal” work in Brazil, since as discussed, most of such projects were initiated precisely by anthropologists -from Brazil and abroad. In fact, Terence Turner is an example of a foreign anthropologist who started an audiovisual empowerment project with Brazilian indigenous groups: the Kayapo Video Project, which he initiated in 1990, with a Spencer Foundation grant and the help of the CTI. Even though the Kayapo’s first exposition to cameras happened around 1985, they only started to produce videos as a form of activism after Turner’s arrival (TURNER, 1992, p.7).

In the following year, another foreign anthropologist, Laura Graham, who has studied cultural practices of the Xavante group since 1982, introduced audiovisual production to a Xavante community in Mato Grosso:

Beginning in the 1990s, I introduced video recording and playback equipment to Eténhiritipa... The idea for this Project stemmed from my understanding of Warodi and other elders’ interest in documenting and disseminating Xavante culture, Warodi’s efforts to achieve this, as well as conversations we shared about “cultural projects”. I envisioned this technology together with the linkage I helped establish between Video in the Villages ... and Caimi Waiassé (the young man designated as the community’s filmmaker), as steps toward greater local control of means to document local culture and possibilities to represent it to outside publics. I also imagined that leaders might actively use this technology to advance political struggles, as have other indigenous groups such as the neighboring Kayapo... Yet, while I thought of the community’s ability to control means of documentation and viewing as inherently political, I avoided introducing this equipment as part of any explicit political or activist agenda; I hoped that leaders would apply this technology to achieve community goals rather than those defined by me or any other outside intermediary (GRAHAM, 2009, p.194).

As Graham’s account indicates, these initiatives sought to establish relationships with informants grounded in a dialogue whose terms were *coined in partnership with them*. Therefore, they did not impose an agenda but developed a conversation in which actions and goals were devised within the partnership. This approach set the tone for more symmetric relations with indigenous groups in ethnographic filmmaking.

Turner, in his turn, also discussed the emergence of a “new ethnography” that recognized the importance of “letting the other’s voices be heard” (TURNER, 1992,

p.12). However, he was careful to clarify that although the implementation of audiovisual training in indigenous communities shared with this “new ethnography” the emphasis on the presence of indigenous voices, both genres differed in their epistemological and political goals (TURNER, 1992, p.12). Turner did not explain in detail this argument, but it seems that in the case of indigenous audiovisual producers, the political meaning of visual representations is the possibility to gain control over their memories and the way they are represented and to concomitantly give visibility to these narratives that counter dominant accounts.

However, it is important to highlight that while I am arguing here that anthropologists in Brazil are generally seen as allies, one cannot be naïve to think that all anthropologists are equally welcomed in indigenous communities or that everybody in a group will be open and welcoming to anthropologists. In fact, one of the most critical persons towards anthropologists during the 2008 *Vídeo Índio Brasil* festival was precisely the Xavante professor Tsereptsé. Besides the initial conversation where he tested me and made a distinction between anthropological films and indigenous films implying that the latter was more appropriate, during his class, he also voiced explicit critics to researchers and journalists who sometimes visit his community:

In my village, a lot of people come to take photos and to film without saying anything. We do not even know who they are... Do you like this? This is not the zoo, where you arrive, throw peanuts and leave... How's their gaze on us? Every gaze is different – our way to look at the camera is different ... What do they think? When they come to interview you, what do they see? (CASTILHO DA SILVA, 2009, p.114)

In my PhD fieldwork in 2016, I heard similar observations -especially from Lenir Flores, the president of the Indigenous Women's Association of Dourados. The day she first met me, she criticized researchers saying that many come to visit indigenous villages just to get the information they want and leave without giving anything back nor returning to the community nor even sending a copy of the work they completed with the information collected during the visit. It is important to note that Tsereptsé and Flores do not criticize the interest anthropologists and others have in doing research among indigenous communities, but the ephemeral nature of the connections some of them establish. I found this observation extremely valuable and it led me to understand that one way that distinguished Darcy Ribeiro, the anthropologists and indigenists of CTI, Terence Turner and Laura Graham from researchers who “disappear” after doing their fieldwork and getting the information they need is the fact that they kept an ongoing relation with the communities they worked with.

Another significant common characteristic of the relationships these anthropologists established with their informants was that they were inscribed in a “I-Thou” type of power-

relation, according to the theoretical lenses developed by the Austrian philosopher Martin Buber to describe types of relations and which can also be applied to the power-relations researchers and documentarists can establish with those to whom they direct their gaze. To Buber (1937), two types of power-relations can emerge from encounters: the first is regulated by a monological principle that does not lead to an encounter because it is based on a relation “I-It”. When researchers address the “other” encountered in the fieldwork as “it”, they are not communicating, but distancing themselves and establishing a relation of superiority. They treat informants as *objects* of research, impose their agendas, harvest information and never contact informants again. This was precisely what Tserepseté described when criticizing the researchers who visit his community to take photos without asking for permission.

The second type of relationship, however, is governed by a dialogical principle and is based on an “I-Thou” relationship. This kind of relationship produces reciprocity because the other is taken into account as a total person, as a *subject* (rather than an object of study that once the information is extracted, there is no need to maintain any ties). In contrast, this approach creates an intersubjective communion:

If I face a human being as my *Thou* and say the primary word *I-Thou* to him, he is not a thing among things, and does not consist of things. This human being is not *He* or *She*, bounded from every other *He* and *She*, a specific point in space and time within the net of the world; nor is he a nature able to be experienced and described, a loose bundle of named qualities. [...] He is *Thou* and fills the heavens. [...] All else lives in *his* light. (BUBER, 1937, p.8)

In Ribeiro’s case, his biographer, Candido Gomes, particularly noticed the friendship he established with the indigenous persons he met during his researches and explicitly highlighted that informants were treated as subjects rather than objects:

They were Indians investigated for the research, but also beings perceived in the emotions, in the feelings of Darcy for them and vice versa. [...] For the friend and anthropologist on the verge of the outcome, they made shaman rituals [...] Cancer progressed, but the memory was immeasurable. How many scientists, even seeing social facts as things, would like the freedom to build this bond, without fear of opening the soul reciprocally with their researched-researchers, subjects, not objects. (Gomes 2010:30)

Carelli, in his turn, went even further, as his statement reveals:

The Video in the Villages was born of a passion, my passion for the Indians as a boy. [...] In 1969, when I was sixteen and landed for the first time in the Xikrin village, in the south of Pará, I realized that the world was much more fascinating than I had suspected until that moment. [...] In the village, I was adopted, as this is the Indian way of welcoming. To be adopted meant to participate in equal conditions in all the work of the village [...] 42 years later, in 2011, after

an absence of more than 23 years, I met again my father Akruantury when I went to Marabá in the south of Pará to give a video workshop to the Parkatejê. I arrived at the Indigenous Health Center and he, already very old, was sleeping. I asked not to wake him and sat down to wait. When he got up, he took my hands in silence, lowered his head and began to cry, as a Kaiapó cries of longing to see again a child after a long absence: a lament, a song that narrates the pain felt. And I cried of sadness and happiness at his side. On that day, I clearly understood something that I knew intuitively: I came to indigenism as a son, not as “father of the Indians,” as many. (CARELLI, 2011, p.42)

Besides having a long-term relationship, Carelli, in this excerpt, stresses the fact that he had not come from a paternalistic standpoint. Turner and Graham, in turn, made explicit, in the declarations cited previously, their care to listen their interlocutors and to make concerted decisions in a dialogue with them, negotiating their research interests with the interests of the community.

My reflections based on their experiences became a compass for my own research ethics and the methodology I established in my doctoral fieldwork. My research reflected on the dialectical relationship between indigenous audiovisual production and subject and identity formation. How do “new landscapes of communication” (Beck 2016) created by the conjunction of audiovisual technologies with digital dissemination platforms such as YouTube or Facebook open arenas for the “symbolic confrontation” (Gruzinski 1990) over the meaning of identities and their (re)presentations? How do they activate identifications and solidarities which in turn, help indigenous groups to confront dominant representations of indigeneity invested in making them invisible or threatening? How is indigenous audiovisual production inscribed in indigenous resistance movements and articulated to empowerment, to identity affirmation and to networks of solidarity? To examine these questions, part of my fieldwork included to spend some time with the *Associação Cultural dos Realizadores Indígenas* (ASCURI), an independent collective of indigenous cinema created by Guarani-Kaiowá and Terena filmmakers from Mato Grosso do Sul (ASCURI 2018). Therefore, in January 2016, I went to Mato Grosso do Sul to have face-to-face conversations with the founders of ASCURI. My purpose was to, firstly, explain my research interests in their works and lives, secondly, ask if they were interested at all in entering in this dialogue with me and thirdly, ask them how I could give back to them -rather than to just present potential benefits I believed I could bring to them with my research. While I have a sense that the most common way to give back to informants is to send the finished work to them (or at least a report in their language pertaining to the experience) as I expressed in the consent forms I prepared and while I do consider that my work will bring a positive visibility for some of their pressing issues and intend to send it to them at the end of my PhD, I wanted to give them the freedom to tell me other ways I could give back to them in exchange for the information they would provide me, in an

effort to establish a dialogue where the interaction with informants would not only serve me in my academic work but also the interest of the indigenous groups I interacted with.

Their answer surprised me: firstly, they asked me to translate subtitles of some of their audiovisual productions to English and to share any pictures I would eventually take. Then, towards the end of my fieldwork, during a participant-observation of a meeting in a Guarani-Kaiowá village, Gilmar Galache, one of the founders of Ascuri, asked me if I could travel with one of the youngest participants of the collective to Bolivia because he had been invited to attend a cinema course. Since the seventeen-year old did not speak any Spanish and had never left Brazil, it would be better if someone able to speak Spanish could travel with him to La Paz. I promptly accepted. Two days later, we took a bus to the city at the border of Bolivia and after six hours traveling, we crossed the border and took the “death train” (as it is popularly known) for a 12-hour trip to Santa Cruz de la Sierra. We arrived at 7 am in the morning and hopped in another bus to Cochabamba. Because the bus stopped in every small city and had vendors of all sorts of things -from tangerines to ginseng- we arrived at Cochabamba at 7 pm. We had dinner and took yet another bus to La Paz, arriving there around 8 am the following day.

We were warmly received by the family of Ivan Molina -a Quechua filmmaker who is the director of the Escuela de Cine y Artes Audiovisuales (ECA)- with a nice breakfast. Molina took us to ECA and presented us to the staff and some students. Then we went to the National Museum of Ethnography and Folklore (MUSEF) where a conference about animation was taking place. We watched a discussion about an open and free software to produce special effects. I told Molina I found interesting that it took place in an anthropological museum and he teased me:

- You are doing your PhD in what, you said?
- Anthropology.
- “Anthropology? Oh no! Who did you bring here, Gin??
- Is it that bad?
- hmmm

Molina was friendly joking, however, the joke implied a certain criticism of anthropologists and when he returned to this conversation later by asking me if I had really done all my studies in anthropology, I felt the need to discuss with him and negotiate what would be my role as an anthropologist there. I explained I did my undergraduate studies in mass communication, but that when I started to work as a research assistant for one anthropology professor, I liked the fact that she was able to spend time with the people related to her research and to deepen her subject rather than to research about it for a short term or through secondary sources and that this prompted me to pursue a Master’s in anthropology. However, I told him, I was aware some anthropologists had

a reprehensible posture with indigenous peoples and had treated them like objects: they would arrive to interview, interact and take photos and then leave without a trace, without returning photos, sending their works or saying thank you. In fact, I continued, I know that some researchers have used indigenous communities and many people feel resentful, which hinders those who want to do a decent work. But part of my work in my dissertation was to think critically about anthropological research with indigenous groups and to bring to light the need to establish a relation I-Though rather than I-it. In the relationships I establish as an anthropologist, I explained, I did not want to impose an agenda but to negotiate how my presence could be beneficial by listening to my respondents. Even though I believed the result of my research would be positive for my informants, it was fundamentally my interest and not necessarily the community's. Molina agreed very much with this part. I continued by saying I did not necessarily know how I could be useful to the people interacting with me, so the best way was to ask. In the case of Ascuri, for example, they asked me to translate films and to share all my pictures of them. Ivan nodded and seemed to like the idea. I acknowledged that that this work ethic took more time because I had to make time to do the translations, but that the quality of the relationship was much better: it established a relation based on respect. I ended with the question: "in this regard, I also want to ask you, Ivan, how can I be useful to you and to ECA?" Ivan didn't answer the question directly but instead said something I found moving: "you are demonstrating that you are not just an anthropologist but a friend and a partner of ASCURI".

The next days, when Gin started to participate in the activities of ECA, using its computer lab to practice the edition of films (under the supervision of Molina), I found one way I could give back: I became Gin's photographer, documenting his learning experience. Ivan liked the idea because he had no time to stop to take pictures. Like in my experience in Brazil, I sent all the pictures, videos and interviews to Gin and Molina.

Besides studying in the computer lab, Gin and I also joined ECA students who were working on short films and they were very welcoming. Every day, we would go to their filming locations and help them with whatever they needed, which was part of Molina's philosophy of "learn by doing, do to learn". Gin for example, took turns filming with one of the cinema cameras, taking pictures and holding the sound stick, whereas I took turns with the movie clapboard, the sound stick and did some acting(!) None of the students spoke Portuguese, but we were able to communicate and I would serve as a translator for Gin in regards to anything he had difficulty to understand or say.

In retrospect, these negotiations within the development of this research ethics inspired on the concept of I-Though relationships opened wonderful opportunities for my fieldwork and provided more enriching perspectives for my theoretical reflections

in terms of the place anthropologists occupy in the “the web of social and cultural connections” which composes contemporary “circuits of indigeneity” - networks of indigenous resistance and solidarity (HIMPELE 2008:203).

## REFERENCES

- ASCURI. Available at: <<http://www.ascuri.org/>>. Accessed on July 5 2018
- BECK, Ulrich. *The Metamorphosis of the World*. Cambridge: Polity, 2016.
- BUBER, Martin, *I and Thou*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1937.
- CAIXETA, Ruben. Entrevista com Vincent Carelli. In: 13º FESTIVAL DO FILME DOCUMENTÁRIO E ETNOGRÁFICO/ FÓRUM DE ANTROPOLOGIA, CINEMA E VÍDEO, 2009. *Catálogo do Forumdoc*. Belo Horizonte: Forumdoc, 2009. Available at: <<http://www.forumdoc.org.br/forumdoc2009/catalogo-forumdoc-2009.pdf>> Accessed on May 22, 2018.
- CARELLI, Vincent. Um novo olhar, uma nova imagem. In: ARAUJO, Ana Carvalho Ziller; CARVALHO, Ernesto I.; CARELLI, Vincent (Orgs.) *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986–2011*. Olinda, PE: Vídeo nas Aldeias, 2011.
- CASTILHO DA SILVA, Marta. *O “olhar indígena”: ativismo étnico e produção audiovisual em Campo Grande*. 2009. 191f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense -UFF, Rio de Janeiro, 2009.
- DAVIS, Shelton H. *Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- FUNDAÇÃO DARCY RIBEIRO, 2018. Available at: <<https://www.fundar.org.br/fundacao/abre.php?abre=1#1>> Accessed on May 17, 2018.
- GINSBURG, Faye; ABU-LUGHOD, Lila; LARKIN Brian (Eds.) *Media Worlds Anthropology on New Terrain*. Berkeley: The University of California Press, 2002.
- GOMES, Candido Alberto. *Darcy Ribeiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
- GRAHAM, Laura. Problematizing technologies for documenting intangible culture: some positive and negative consequences. In: SILVERMAN Helaine; RUGGLES, Fairchild (eds.) *Intangible heritage embodied*. Cap. 10, p. 185-200. New York: Springer, 2009.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images, de Christophe Colomb à « Blade Runner »*. Paris: Fayard, 1990.
- HIMPELE, Jeff. *Circuits of Culture: Media, Politics, and Indigenous Identity in the Andes* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. Indigenism in Brazil: The International Migration of State Policies. In: L'ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico G.; SIGAUD Lygia (eds.). *Empires, nations, and natives: anthropology and state-making*. Durham: Duke University Press, 2005. Cap.7, p.197-222.
- MARUBBIO Elise; BUFFALOHEAD, Eric L. (eds.). *Native Americans on Film: Conversations, Teaching, and Theory*. Lexington: UP of Kentucky, 2013.

TURNER, Terence, 1992. Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. In: *Anthropology Today*, Oxford, v.8, n.6, p. 5-16.

VÍDEO NAS ALDEIAS. Available at: <http://www.videonasaldeias.org.br/>. Accessed on June 14 2018

WORTHAM, Erica Cusi. *Indigenous Media in Mexico: Culture, Community and the State*. Durham; London: Duke University Press, 2013.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## EL TERRITORIO COMO IMPRONTA DE TRAYECTORIAS DE VIDA EN LA ISLA PAULINO (BERISSO, ARGENTINA)

*Marta Crivos*

CONICET. Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada.  
Facultad de Ciencias Naturales y Museo.  
Universidad Nacional de La Plata

*Claudia Carut*

Centro de Investigaciones Geográficas.  
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata.

### *Resumen*

Concibiendo el territorio como resultado de un proceso inacabado de producción y reproducción de la vida de quienes lo habitan, nuestra investigación tiene por objeto las transformaciones de la isla Paulino, que integra el hinterland del puerto La Plata, Argentina. A través de un abordaje transdisciplinar exploramos en las trayectorias de vida de los pobladores de la isla referencias a actividades y sucesos que pueden ser reconocidos con relación a rastros e indicadores en el espacio físico y sus transformaciones a lo largo del tiempo. Se observan diferentes etapas en la configuración del territorio fruto de las actividades en la isla, intervenciones externas a la misma y a su dinámica natural. Este enfoque desde diferentes disciplinas (geografía, antropología, arquitectura) permitió establecer sugerentes correlaciones entre la información provista por los residentes de la isla y la proveniente de fuentes físicas y documentales ya disponibles.

Palabras-clave: territorio, transdisciplinar, trayectorias de vida

### *Abstract*

Conceiving the territory as the result of an unfinished process of production and reproduction of the lives of those who inhabit it, our research aims at the transformations of Paulino Island, which integrates the hinterland of La Plata port, Argentina. Through a transdisciplinary approach, we explore in the life trajectories of the island's inhabitants references to activities and events that can be recognized in relation to traces and indicators in the physical space and their transformations over time. Different stages are observed in the configuration of the territory resulting from the activities on the island, external interventions to it and its natural dynamics. This approach from different disciplines (geography, anthropology, architecture) allowed to establish suggestive correlations between the information provided by the residents of the island and that coming from physical and documentary sources already available.

Keywords: territory, transdisciplinary, life trajectories

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo presentamos nuestra experiencia en la consideración de las relaciones humano-entorno en el marco de un proyecto de investigación transdisciplinar<sup>1</sup>, que si bien inicialmente surgió del análisis territorial desde la perspectiva de la geografía, paulatinamente fue incorporando otras perspectivas disciplinarias a la consideración de problemáticas en torno a la relación entre los cambios territoriales y la agencia humana considerada en sus múltiples escalas y modos de intervención.

Con el propósito de lograr una aproximación que no constituya únicamente el registro del territorio como un espacio natural donde el impacto de las obras portuarias dejaron marcas o bien la narrativa acerca de experiencias de los pobladores que no se plasman en el territorio, se propuso una metodología que permite entender el hinterland del puerto La Plata como un territorio complejo donde conviven diferentes emprendimientos, de distinto alcance y tiempo de desarrollo (ver mapa 1). De esto resulta un alto grado de fragilidad definido por una costa cambiante fruto de las transformaciones portuarias que conllevan procesos de adaptación de los pobladores a nuevas actividades y movimientos dentro de la isla. (Carut et. al, 2018)

La vinculación histórica entre el Puerto y su hinterland está necesariamente imbricada, ya que es justamente el Puerto (la apertura de su canal de acceso y obras complementarias) el que da origen a las islas y a su poblamiento. Desde entonces hasta ahora la población humana y suponemos las de otras especies que hoy la pueblan, ha interactuado y co-evolucionado al ritmo de los intercambios y/o modificaciones propiciados por emprendimientos humanos endógenos y/ o exógenos de los cuales la isla fue escenario u objeto.

Algunas de estas modificaciones se remontan a las transformaciones territoriales surgidas por la construcción del canal de acceso al puerto, que origina la aparición de dos islas, y continúan hasta la destrucción de parte de la costa interna para adecuarla a la maniobra de barcos de gran porte en la nueva terminal TECPLATA lo cual modificó la infraestructura y geomorfología del área lo cual tuvo su correlato territorial. Es así como isla misma y sus sucesivas reconfiguraciones puede ser considerada un emergente o resultado de tales intercambios. Intercambios que se potencian en tanto el agua (canal del puerto) oficia de un medio privilegiado de comunicación a través del cual se realizan muchos movimientos que la interconectan y la vinculan con el afuera.

La construcción del puerto así como la apertura de su canal de acceso que generó la

---

<sup>1</sup> Proyecto de Investigación + Desarrollo “El puerto y su hinterland: el caso de ampliación del puerto La Plata y su incidencia en la Isla Paulino” H746 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata

isla, dio origen al mismo tiempo a sus primeros pobladores, los trabajadores del puerto, a uno de los cuales la isla debe su nombre: Paulino Pagani.



**Figura 1** – Puerto La Plata. Fuente IGN (2010), Consorcio de Gestión Puerto La Plata e Imagen Landsat 8- USGS. Elaboración: Lic Georgina Ghetti y Lic Luisina Bala

A través de un abordaje transdisciplinar se intenta reconstruir aquellos acontecimientos que se reconocen por referencia a rastros e indicadores en el territorio de las actividades humanas y sus transformaciones a lo largo del tiempo. En este sentido se observan diferentes etapas de apropiación del territorio fruto de las actividades en la isla, debido a modificaciones externas a la misma y a su dinámica natural. De esta manera el enfoque desde diferentes disciplinas (geografía, antropología, arquitectura) permitió establecer correlaciones entre la información provista por sus residentes -implementando la metodología etnográfica- y la información proveniente de fuentes físicas y documentales disponibles por investigadores de otras disciplinas.

## EL ENFOQUE ETNOGRÁFICO DEL MODO DE VIDA ISLEÑO

La posibilidad de un estudio en profundidad de las actividades cotidianas de grupos humanos con una larga historia de asentamiento en ambientes específicos nos permite acceder a dimensiones de la relación hombre-medio que resultan opacas a una consideración macroanalítica. Nuestras investigaciones se orientan a dar cuenta de las interacciones entre poblaciones humanas y su entorno natural que resultan en “modos

de vida” particulares. Estas interacciones pueden ser identificadas en el contexto de las prácticas orientadas a la resolución de problemas en la vida diaria. Partimos del supuesto de que es en el ámbito de estas experiencias en el que se inscriben, actualizan y ponen a prueba las ideas acerca del entorno. Desde esta perspectiva, delimitadas por su carácter rutinario, generadas por expectativas desarrolladas a lo largo del tiempo y realizadas en asentamientos diseñados y organizados por ellas, las actividades cotidianas en el ámbito doméstico se ofrecen como campos adecuados a la consideración de las estrategias de existencia y subsistencia humana en ambientes particulares. Estas se forjan en un espacio multidimensional, donde los elementos del medio natural se integran a los aspectos materiales, sociales y simbólicos de modos de vida humanos en diferentes enclaves (Lave, 1995, p190).

El propósito de la intervención etnográfica en el proyecto transdisciplinar de referencia es dar cuenta de los desplazamientos y acciones involucrados en el desarrollo de tales actividades en su impacto en las transformaciones territoriales en el ámbito isleño.

Para ello implementamos dos estrategias metodológicas propias del enfoque etnográfico que nos permitieron recabar información acerca de las concepciones y experiencias de la población local con relación a las transformaciones del territorio isleño. La primera de ellas consistió en caminatas acompañando a los pobladores en sus actividades cotidianas, la segunda en entrevistas semiestructuradas orientadas a recuperar sus trayectorias de vida en la isla.

La índole informal de las interacciones durante los encuentros, y en particular, las caminatas, hizo posible que surgieran, en forma espontánea, observaciones y comentarios de nuestros guías acerca de los espacios transitados y el uso y manejo de los recursos involucrados en sus actividades cotidianas. En este sentido, la caminata resultó una estrategia privilegiada para el relevamiento de información acerca de las concepciones e intervenciones de los isleños sobre su territorio.

Los resultados obtenidos a partir de estas aproximaciones nos permiten elaborar hipótesis acerca de las características de estos desplazamientos y su incidencia en el diseño y transformaciones del paisaje.

## RESULTADOS

En la década del 80 se realizó un relevamiento de la población de la Isla<sup>2</sup>, el cual arrojaba el dato de 23 quintas<sup>3</sup> asentadas al borde del canal de acceso al Puerto, un total de 62 personas distribuidas en 48 habitantes permanentes y 14 temporarios. El *camino de*

<sup>2</sup> Arbide, Dardo et al. 1983.- “Las casas de la isla Paulino. Descripción de un asentamiento rural” op cite

<sup>3</sup> El término quinta alude a una pequeña o mediana huerta o extensión de terreno donde se cultivan generalmente frutales u hortalizas, muchas veces formando parte de una propiedad o vivienda

*sirga* era el sendero que conectaba las quintas entre sí (ver imagen 1). Desde entonces la población sufrió un notable detrimento y hoy consiste en cuatro familias de las cuales dos descienden de los primeros habitantes y continúan con las actividades de sus antepasados: una de ellas la atención al flujo de turistas/visitantes/pescadores que los fines de semana y con mayor frecuencia en primavera y verano arriban a la isla y la otra a la actividad frutícola, relacionada con la producción de vid y ciruelas para la elaboración de un vino particular. En ambos casos se hace evidente la interrelación dinámica entre componentes del hábitat isleño que fuera observada en ese trabajo, donde el hombre, como sujeto activo que opta por permanecer en ese medio, tiene una particular percepción y memoria del mismo basada en episodios experimentados y opera casi automáticamente a través de un mecanismo de ensayo y error, consciente de su capacidad de manejarlo.



**Imagen 1** – Camino de Sirga. Fuente: Fotografía Aérea 1936, Dirección Provincial de Geodesia. Foto 2017, relevamiento in situ

La observación de las actividades que se desarrollan en el ámbito doméstico hizo posible reconocer itinerarios rutinarios asociados a la realización de cada una de ellas e identificar espacios “diseñados” a lo largo de su desarrollo. Es así que en sus desplazamientos cotidianos los miembros de diferentes hogares seleccionan, utilizan y modifican espacios adaptándolos a actividades como la higiene personal, lavado de ropa, obtención de agua, recreación, manipulación de especies vegetales y animales para su uso doméstico. Los senderos que conectan hoy las viviendas entre si surgieron luego de que el camino de sirga se viera erosionado al punto de su desaparición en gran parte de sus tramos por el oleaje producido por el paso de los prácticos del puerto su función de articulación entre las casas de los vecinos es paulatinamente asumida por senderos que, en esos tramos en que se interrumpe el viejo camino de sirga, penetran en los terrenos por el frente de las casas y las comunican por detrás (ver imagen 1- 2).



**Imagen 2** – Nuevos caminos construidos por los pobladores. Relevamiento in situ 2017

Nuestra investigación etnográfica de las actividades en el ámbito doméstico en las pocas familias que hoy residen en la isla nos condujo a reconocer modalidades de desplazamiento a microescala. Los recorridos rutinarios de hombres y mujeres generan o utilizan senderos que conducen y articulan espacios—el canal, la playa, el monte, la quinta—de este modo resultan, en mayor o menor medida, diseñados por tales actividades.

De este modo una trama de marcas en el territorio producidas por distintos agentes, en distintos momentos, con diferentes fines y en direcciones diversas, figura la dinámica en que se desenvuelve la vida diaria de esta población. A través de ella es posible acceder a las, a menudo imperceptibles, transformaciones del ambiente imbricadas en ese movimiento.

Para el caso de la recolección de recursos para uso doméstico observamos que los espacios y recorridos adquieren carácter individual. El reconocimiento de espacios o microambientes en donde la recolección tiene lugar y su valoración, ya sea en términos de las posibilidades de encontrar el recurso o de su efectividad según los ambientes en que son obtenidos, están íntimamente vinculados a las decisiones cotidianas de los individuos. Estos, guiados por su experiencia y conocimientos personales, eligen realizar ciertos recorridos, abrir un sendero o zanjillos en las quintas para el desagote del agua y de este modo garantizar la disponibilidad de recursos. Así por ejemplo, los procesos de depositación fruto de las crecidas del río sobre la playa, causadas por las constantes sudestadas<sup>4</sup>, introducen especímenes y/o semillas que la familia que atiende a los visitantes a la entrada de la isla recoge, cultiva en las cercanías de su vivienda para autoconsumo o vende a los turistas como especies típicas de la isla (imagen 3 b).

<sup>4</sup> El viento sudeste es el causante en esta zona de grandes precipitaciones y aumento en el nivel del Río de la Plata.



**Imagen 3** – a) resaca del río b) plantas hechas por los pobladores. Relevamiento in situ 2016 - 2017

Asimismo la resaca del río que queda sobre la playa es juntada en baldes y transportada a las viviendas para luego ser embolsada y traída en lanchas hasta la ciudad para ser vendida como fertilizante. (imagen 3 a)

En este sentido, observamos un uso oportunista y múltiple de los espacios y senderos, el cual da cuenta de una historia de actividad humana que modifica la distribución de las especies y las asociaciones entre ellas, dando como resultado una configuración que está en relación con los valores que un grupo humano considera centrales a su forma de vida (Rival, 1997).

Como resultado de nuestro abordaje proponemos que este diseño del espacio no sería producto de una estrategia de uso consensuado y colectivo sino fundamentalmente de actividades rutinarias de individuos que eligen, seleccionan, y desechan recursos de acuerdo a sus conocimientos e intereses particulares. Así se puede observar en el cultivo de la vid en donde el interés particular de la elaboración del vino ha hecho que el ecosistema de la isla se viera alterado por la elevación de los terrenos, el terraplenado o bien el movimiento de las aguas en el interior de la isla.

Parte importante de estos recursos consiste en el uso oportunista de configuraciones y materiales generados por las obras del puerto. Este uso oportunista se extiende más allá del humano a otras especies como es el caso de las rayas, cuyo número se vio incrementado gracias a la disponibilidad de comida producto de la remoción de los materiales en la construcción de la escollera del puerto. O bien los moluscos que, a causa del agua de lastre o por viajar adheridos a los cascos de los barcos, construyen sus nichos en los espacios protegidos que genera el tablestaqueado y los exapos de la escollera del canal de ingreso al puerto.

Las trayectorias personales en el territorio isleño, construidas en el contexto de las entrevistas, resultaron una fuente inicial de información acerca de las características del modo de vida local y la dinámica que ha conducido a sus transformaciones en la historia reciente del asentamiento.

La presumible convergencia en la relación entre tiempo biográfico y tiempo histórico-social hace de la trayectoria individual un importante recurso para detectar información relevante a la caracterización del territorio isleño y sus transformaciones.

La posibilidad de incorporar la memoria de los habitantes de la isla como fuente de datos para nuestra investigación nos acercó a la Tradición Oral y la Historia Oral, método de investigación basado en el análisis de testimonios orales grabados en entrevistas (Wallot, 1995, p8), como recurso para acceder a información acerca de los diferentes períodos y el estado actual del asentamiento. En nuestro caso particular como una forma de acceso a la percepción que informantes seleccionados tienen de los cambios en el modo de vida en la isla a lo largo del tiempo y su impacto sobre el medio natural.

La Historia Oral en el contexto de los estudios actualísticos de la etnografía se propone como un modo de acceso a la relación comunidades humanas /medio ambiente natural desde un presente narrativo hacia el pasado reconstruido, y el futuro proyectado.

En principio se recurrió a los testimonios de tres familias que habitan la isla desde su origen. En particular dos de ellas constituidas por descendientes de los primeros pobladores (turismo y productor agrícola)

En esta ponencia ofrecemos los primeros resultados obtenidos de nuestro uso de este recurso. Se trata del análisis de algunas entrevistas realizadas, en particular a RR, cabeza de una de las familias que recorre toda la historia de la Isla y reconocido por el resto de la comunidad como un conocedor de su pasado. En estas entrevistas, para centrar el tema de nuestro interés, usamos como disparador caminatas por su quinta recorriendo las zonas de cultivo. De la narrativa resultante de esta estrategia surgen dos ejes posibles para considerar la coevolución de población y territorio

- 1) el puerto como condición de existencia y subsistencia de la población de la isla. Esto se observa en dos cuestiones a saber la primera en la referencia de RR a instancias de negociación y diálogo con autoridad portuaria para reparar daños causados por la apertura del giro de cuatro bocas y acondicionar su terreno para la producción.  
La segunda en el uso oportunista de las transformaciones del territorio producidas por las obras del puerto, que a través de la construcción por depositación de material generó que se asiente un nuevo tipo de recreación asociado con la pesca en la escollera.
- 2) El acople de los pobladores al “pulso natural” del agua. Atendiendo a ese ritmo/pulso los viejos pobladores solo ponen a resguardo sus pertenencias y esperan. No se sale a navegar ni a nadar para salir de esa situación. Es peligroso. Solo hay

que saber esperar. Una respuesta a esta estrategia frente al avance y retroceso del agua puede verse en las viviendas de los viejos pobladores donde predomina el palafito o bien los viñedos cubiertos de agua sabiendo que la misma va a bajar y no los va a afectar siempre y cuando sus brotes no sean tocados por la misma.

El uso del enfoque biográfico es particularmente fructífero para el estudio de las experiencias migratorias. La aproximación a estos procesos desde una perspectiva microanalítica permite comprender aspectos del proceso migratorio –momentos, motivos y circunstancias de los desplazamientos- a través de los eventos y experiencias destacados por los actores en su tránsito por diferentes contextos, revividos e interpretados retrospectivamente (Freidin, B, 1999 p 64).

En este sentido los relatos de los hermanos R no sólo refieren a su biografía, sino que nos internan en un escenario dinámico que va incorporando aspectos y personajes de los espacios recorridos y la impronta de esas experiencias en su propia actividad en la isla haciéndola inteligible.

En nuestros recorridos acompañando las áreas de producción de su quinta fue posible acceder a una rica narrativa en que el reconocimiento y valoración de espacios actualmente significativos en la vida individual y grupal, evoca espontáneamente esa larga historia de intervención y transformación del medio ambiente. En el contexto de relatos centrados en las formas de explotación de ese medio natural a lo largo del tiempo, las referencias al paisaje recorrido adquieren un sentido inequívoco. El pasado se recorta en el presente a través de algunos ejemplares que aún quedan como trazas de antiguos emprendimientos.

Este recorrido por el actual territorio nos permitió evocar una migración pasada desde otros territorios -la llegada de sus padres desde Italia o bien su movimiento hacia otra provincia por decisión familiar pero siempre ligada al trabajo de la tierra, tanto como recurso en la construcción de ladrillos como para la agricultura. O bien la migraciones temporarias de sus hijos desde y hacia la ciudad vecina.

La narrativa asociada a los recorridos por los espacios en que se asientan y desplazan los pobladores muestra la percepción selectiva del medio como resultado de la variabilidad en las estrategias de subsistencia. También la conexión entre lugares distantes y distintos a través de la memoria del uso del territorio y de las prácticas productivas asociadas a su disponibilidad. De este modo, algunas prácticas que tienen incidencia en la configuración territorial isleña provienen muchas veces de lugares muy lejanos actualizadas por descendientes de las primeras oleadas de migrantes europeos a principios del SXX. Sin embargo, en las distintas trayectorias individuales y grupales se reconoce un factor común: la importancia asignada al puerto como espacio crucial en la toma de decisiones que conducen al asentamiento, establecimiento y proyectos de vida futura en la región.

Como corolario de la productividad de la implementación de esta metodología surge la propuesta de explorar y evaluar la proyección y alcance heurístico del registro de las trayectorias y experiencias personales de informantes calificados con relación a distintos campos o dominios del quehacer humano en la isla, como fuente ineludible para la reconstrucción de su historia.

## BIBLIOGRAFÍA

Arbide, Dardo et al. 1983.- “Las casas de la isla Paulino. Descripción de un asentamiento rural”. En: Revista Construcciones Nº 299/300, Buenos Aires, pgs. 34 y ss.

Arbide, D; Crivos, M; Guiffre, A; y M. Arnaldo. 2000. “Historia Oral y Valor Patrimonial del Paisaje. La construcción social del paisaje en la Colonia San José, Provincia de Entre Ríos”. XI Conferencia Internacional de Historia Oral. Estambul, Turquía, 15 al 19 de Junio. Publicado en Proceedings, Tomo III, pp. 1260-1264

Arbide, Dardo, Margarita Arnaldo, Marta Crivos y Ana Guiffre. 2005. “El trabajo que construye el paisaje. Colonia San José, Entre Ríos”. En Actas del I Congreso Argentino de Inmigración. IV Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Santa Fé. Secretaría de Cultura de la Provincia, Municipalidad de Esperanza, Archivo General de la Provincia, Centro de Estudios e Investigaciones Históricas, Junta Provincial de Estudios Históricos, Centro de Estudios e Investigaciones Históricas de Las Colonias. Esperanza, Provincia de Santa Fé. 10, 11 y 12 de noviembre de 2005. Trabajo completo editado en CD.

Arbide, Dardo, Marta Crivos, Claudia Carut, Gabriela D´Amico, Edgardo Stubbs, y María Inés Botana. (2015) Continuidad y cambio en el proceso de ocupación y uso del territorio: el caso de la Isla Paulino, Berisso (Argentina). Ponencia al GT 107: Territorialidades Marítimo Costeras: procesos de uso, ocupación y producción social del espacio. XI Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM) Montevideo 30/11 al 4 /12.

Carut, Claudia; Dardo Arbide; Marta Crivos; D´Amico, Gabriela; Ghetti, Georgina. Las herencias territoriales como forma de comprender el espacio del puerto la plata. En: *Geografía, espacio y sociedad en los debates actuales*. Primeras Jornadas Nacionales de Geografía. Eje Temático 7. Transformaciones socio-económicas y espaciales a múltiples escalas. Mar del Plata (387-399)

Crivos, M y M. R. Martínez. 1996 “La narrativa oral de los “médicos campesinos” como fuente para el estudio del cambio y continuidad en las concepciones y vivencias acerca de la enfermedad en Molinos (Salta, Argentina)”. Ponencia presentada en IX International Oral History Conference. Communicating Experience. Göteborg, Suecia, junio. Publicado en Actas. Pp 764-773. Publicación electrónica en Espacio Latino Americano de Historia Oral. <http://www.hola.pro.br/arquivo/webdoc03/2005/webdoc3h.html>

Crivos, M. 1996. “Translating Experience: the Involvement of Verbal Reports about Illness Episodes”. Ponencia presentada en IX International Oral History Conference. Communicating Experience. Göteborg, Suecia, junio. Publicado en Actas. Pp 779-785. Con referato.

Crivos, M y M.R Martínez. “Historias culturales- historias naturales. Movilidad y paisaje en la narrativa Mbyá- Guaraní”. 2000. Publicado en: Proceedings: Tomo III, pp. 1265-1269. XI Conferencia Internacional de Historia Oral, Estambul, Turquía. Publicación electrónica en Espacio Latino Americano de Historia Oral. <http://www.hola.pro.br/arquivo/webdoc03/2005/webdoc3g.html>

Crivos, Marta. 2002. Narrative and Experience: "Illness in the Context of an Ethnographic Interview". En: Oral History Review 29/2 (Summer/Fall 2002):13-15. University of California Press (ISSN: 0094-0798; online ISSN: 1533-8592)

Crivos, Marta, María Rosa Martínez, María Lelia Pochettino. 2002. "Ganar y perder el monte. La narrativa acerca del cambio ambiental entre los pobladores del área rural del municipio de Aristóbulo del Valle (Misiones, Argentina)". XII. IOHA, Sud Africa. Publicado en CD y versión impresa.

Crivos, M.; M.R Martínez, M.L. Pochettino, C. Remorini, A. Sy, y L. Teves. 2007. "Pathways as 'Signatures in Landscape': Towards an Ethnography of Mobility Among the Mbya-guarani (Northeastern Argentina)". Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. Pp 1-35. Cologne. Alemania. <<http://www.ethnobiomed.com/>> ISSN 1746- 4269 (electronic), Jan 5; 3:2. Con referato. Indexada por Pub\_Med, Central Medlines y SCOPUS. Open source.

Crivos, Marta y María Rosa Martínez. 2010. "Los valles según Nicasia: gente, lugares e historias en la narrativa de una médica campesina del Valle Calchaquí (Salta, Argentina)". Trabajo Final enviado y aceptado, XIV Conference Internacional Oral History. Sidney, Australia. 2006. Publicado en Revista Analecta Histórico Médica. Revista del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Sociedad Internacional de Historia de la Medicina. Volumen VIII número 1. Enero-junio 2010, México. ISSN 1870-3488.pp. 51-66

Crivos, M. y Gisela Lamas. 2012. "Narrativa y Normativa: El componente moralizante en la entrevista etnográfica". En: Actas de la XVII Conferencia Internacional de Historia Oral "Los retos de la Historia Oral en el siglo XXI. Diversidades, desigualdades y la construcción de identidades", organizada por la Asociación Internacional de Historia Oral, IOHA y la Asociación de Historia Oral de la República Argentina, AHORA, ciudad de Buenos Aires del 3 al 7 de Septiembre de 2012. ISBN 978-987-1642-17-5 <http://bares2012.historiaoralargentina.org/index.php?lang=es>

Crivos, Marta y Lamas, Gisella. 2014. "Narratividad y experiencia. El rol de la memoria episódica en la construcción y refinamiento de modelos cognitivos compartidos". En: XI Encuentro Nacional y V Congreso Internacional de Historia Oral de la República Argentina. Expositora. En: Mesa Temática 9: Historias Locales y Fuentes Orales. Ciudad de Córdoba, 25 al 27 de septiembre de 2014. Resumen publicado en Actas.

Crivos, Marta; Martínez, María Rosa; Remorini, Carolina; Teves, Laura; Morgante, María Gabriela; Lamarche, Ana. 2014. "Cambios ambientales en la narrativa sobre las estrategias de vida en los Valles Calchaquíes Salteños" En: XI Encuentro Nacional y V Congreso Internacional de Historia Oral de la República Argentina. Expositora. En: Mesa Temática 11: Ecología y Ambiente. Ciudad de Córdoba, 25 al 27 de septiembre de 2014. Resumen publicado en Actas.

Crivos, M, Martínez, M.R., Teves, L. y Carolina Remorini. "Spaces for Trans-disciplinary Dialogues on the Relationship between Local Communities and their Environment: The Case of a Rural Community in the Calchaqui Valley (Salta, Argentina)" Anthropology in Action. Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice. Volume 23. Issue 2. Summer 2016. Pp 27-34. Berghahn Journals. ISSN: 0967-201X - e-ISSN: 1752-2285. <http://dx.doi.org/10.3167/aia.2016.230205>

Crivos, Marta, Claudia Carut y Dardo Arbide. 2017. Los Puertos como objeto de estudios transdisciplinarios: el caso del hinterland Puerto La Plata. Ponencia a las VII Jornadas de la Red Interdisciplinaria de Estudios Portuarios (RedEP). 12 al 16 de septiembre 2017. Cadiz, España. Recibida y aceptada por Comité Evaluador. A integrar la obra colectiva: *Cádiz al mundo: del floreciente siglo XVIII a los retos del Port of the future del siglo XXI*. En prensa

Crivos, Marta; Martínez, María Rosa; Remorini, Carolina; Teves, Laura; Morgante, María Gabriela. 2017. “El agua en la narrativa sobre las estrategias de vida en los Valles Calchaquíes Salteños”. Publicado en Testimonios Año 6 N° 6, verano 2017, pp 100-124. Revista Científica Digital de la Asociación de Historia Oral de la República Argentina (AHORA), personería jurídica nº 182/05. ISSN 1852 – 4532. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/testimonios/index>

Freidin, Betina. 1999. El uso del enfoque biográfico para el estudio de las experiencias migratorias femeninas. En: Sautu Ruth (Comp.) *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Editorial de Belgrano, Universidad de Belgrano, Argentina.

Rival, L. (1997) The Huaorani and their trees: managing and imagining the Ecuatorian rainforest. Seeland, K. (Ed). Nature is culture. Indigenous knowledge and socio-cultural aspects of trees and forests in non-European cultures. Intermediate Technology Publications.

Wallot, Jean-pierre (1995) Archivística e Historia Oral en Canadá. En: Historia y Fuente Oral N°14 Por una Historia sin Adjetivos Barcelona.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## MOBILIDADE E CASA ENTRE MESTRES E ENCANTADOS DO TERECÔ DE CODÓ (MARANHÃO - BRASIL)<sup>1</sup>

*Martina Ahlert*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Maranhão

### *Resumo*

No interior do Maranhão, estado localizado no nordeste brasileiro, são comuns as situações de insegurança fundiária. A ausência de documentos comprobatórios da propriedade de terras, a não garantia de direitos constitucionais aos ocupantes tradicionais desses territórios, assim como os desejos de “melhorar de vida” ou de se aventurar levam diversas pessoas ao deslocamento e à mudança. O presente trabalho procura discutir essa mobilidade a partir de um contexto específico, a cidade de Codó, conhecida pela referência às religiões afro-brasileiras, especificamente o Terecô ou Tambor da Mata – religião de provável origem banto, onde são incorporados encantados. Na cidade, o Terecô se organiza a partir de quartos ou salões dedicados aos encantados dentro das casas ou dos pátios dos pais e mães de santo (chamados ainda de mestres). Nesses espaços, se realizam rituais, consultas e rezas, ao mesmo tempo em que são desempenhadas atividades cotidianas e rotineiras. Nessas casas, portanto, habitam não apenas humanos (familiares, clientes, filhos de santo), mas, agências diversas – como entidades, animais e santos. Busca-se pensar como esses seres coexistem e coabitam esses espaços; como os deslocamentos e a mobilidade impactam sobre a relação entre eles e sobre a fabricação das casas; como se imbricam aspectos ordinários e extraordinários dessa relação a partir da casa como moradia e espaço ritual.

Palavras-chave: Mobilidade. Casa. Etnografia. Coexistência.

## MOBILITY AND HOUSE AMONG MASTERS AND ENCHANTED OF TERECÔ OF CODÓ (MARANHÃO – BRAZIL)

### *Abstract*

In the countryside of Maranhão, state located in the Brazilian northeast, the situations of land insecurity are frequent. The absence of documents which testify land property, the lack of warranty of constitutional rights to the traditional inmates of these territories, as well as the wishes of “having a better life” or sticking the neck out take many people to displacement or

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no 18º Congresso Mundial da IUAES, em Florianópolis, entre 16 e 20 de julho de 2018.

<sup>2</sup> Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão. Em pós-doutorado no Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

moving themselves out. This paper aims to discuss this mobility from a specific context, the city of Codó, known by the reference to Afro-Brazilian religions, specifically the Terecô or Tambor da Mata – religion of a likely Bantu origin, where the enchanted are incorporated. In the city, Terecô is organized from rooms or halls dedicated to the enchanted inside the houses or the courtyards of pais de santo and mães de santo (also called masters). In these rooms happen rituals, consultations and prayers, at the same time in which daily and routine activities are done. In these houses, for instance, live not only humans (family members, customers, filhos de santo), but also various agents – such as entities, animals and saints. It is sought to think how these beings coexist and cohabit these rooms; how displacement and mobility impact over the relations among them and over house manufacturing; how ordinary and extraordinary aspects of these relations are intertwined from the house as home and ritual room.

Keywords: Mobility. Home. Ethnography. Coexistence.

Desde 2010, quando visitei pela primeira vez Codó, na região leste do Maranhão, chamaram minha atenção a intensidade e a diversidade dos deslocamentos. Logo na chegada, observando as ruas, não passaram despercebidas as quebradeiras de coco e os trabalhadores rurais, que, embora tivessem suas casas na cidade, seguiam à zona rural onde trabalhavam. Com o andar do tempo e das conversas com conhecidos e aqueles que se tornaram amigos e amigas, pude ouvir histórias sobre a mobilidade diante de expropriações de terra e de exploração de trabalho escravo, além de casos de migração para outros estados do Brasil – que articulavam mudanças de cidade, estratégias familiares, a busca por trabalho, liberdade e aventura.

Além disso, pude ver procissões religiosas, cortejos mortuários e campanhas políticas ocuparem avenidas, bloquearem o trânsito e chamarem a atenção daqueles que como eu, encontravam esses fluxos de pessoas. Interessada, como estava, no Terecô (religião afro-brasileira local, onde são incorporados encantados), ouvi histórias sobre pessoas “do Brasil e até de fora” que procuravam pais e mães de santo da cidade para trabalhos e atendimentos diversos, em função da notoriedade que alcançaram “resolvendo problemas”; e soube de encantados que vieram de outros continentes, se deslocaram entre localidades e foram adotadas por famílias de entidades que tinham Codó como referência de moradia. Pude ver corpos em movimento, girando no interior dos espaços religiosos; e tive a oportunidade de acompanhar os terecozeiros (ou “brincantes”) em visitas a casas/tendas em festa.

Caminhar pela cidade se tornou uma das minhas primeiras apostas no estabelecimento da pesquisa de campo. A ideia mobilidade, entretanto, se mostrou mais importante do que o meu próprio andar como estratégia metodológica. Na convivência com os terecozeiros, especialmente com pais e mães de santo, eles me apresentaram questões que pautaram a mobilidade como central para compreender como faziam o Terecô – e articularam a mobilidade à ideia de casa (ou tenda – como são chamados os espaços religiosos que ficam, majoritariamente, dentro dos terrenos das casas). Por um lado, de maneira bastante frequente, contavam sobre a especificidade da religião, indicando que “ Só aqui

tem o Terecô da mata de Codó. Não tem em nenhum outro lugar como tem aqui, nem em Caxias, nem em Teresina, só aqui (...) em nenhum outro lugar tem esse ritmo” (Dona Luizinha – mãe de santo). Por outro lado, me diziam que “cada casa faz do seu jeito”, ou ainda, que “Cada casa tem seu jeito, suas coisas, sua maneira, sua moda” – como me disse Café, um pai de santo jovem e de destaque na cidade. Ou seja, muito embora exista Terecô (do jeito feito em Codó) apenas em Codó, na cidade as tendas não realizavam suas atividades de forma uniforme ou respondiam a uma ortodoxia fechada.

Para que eu pudesse perceber esses dois aspectos do Terecô, eu deveria, segundo conselho dos meus interlocutores, me deslocar: visitar diferentes tendas e conversar com diversos pais e mães de santo, para ver que “cada casa faz do seu jeito”. Se a indicação era o meu deslocamento – algo que implicava que eu entrasse em diferentes casas e tendas – os terecozeiros e mesmo seus encantados estavam imbuídos de circulação todo o tempo, tanto nas experiências estritamente religiosas, quanto em outras nas quais interagiam constantemente. Eles mesmos faziam roça no interior do município e visitavam diversos festejos religiosos. Os encantados também se deslocavam e mencionavam isso em suas falas, quando por exemplo, se despediam anunciando a necessidade de sua presença em outras cidades do Brasil.

Para pensar essa constância do movimento pauto algumas questões nesse texto, considerando que nas casas por mim estudadas não habitam apenas humanos (familiares, clientes, filhos de santo), mas agências diversas como entidades e santos. A partir das casas/tendas analiso como esses seres coexistem e coabitam; como os deslocamentos e a mobilidade impactam na relação entre eles; e, por fim, como interagem aspectos ordinários e extraordinários, cotidianos e rituais na fabricação e manutenção dos espaços.

## DIÁLOGOS TEÓRICOS INICIAIS

Questões relacionadas à mobilidade e casa têm ocupado importante lugar na antropologia. Nos estudos clássicos da disciplina, sob o manto da compreensão da ‘organização social’, abordagens funcionalistas e estruturalistas pautaram elementos sobre a divisão do espaço e a constituição das casas como aspecto central para a compreensão da diversidade cultural/ social, assim como reflexo de princípios que geriam a vida das pessoas de forma mais ampla (Mauss, M., 2003; Bourdieu, P., 1999). Os deslocamentos dos grupos e suas redes de troca, a sazonalidade que marcava a produção e a forma de habitação não passaram incólumes a essa literatura, na medida em que a mobilidade aparecia como central à forma de vida de determinados grupos (ver, por exemplo, Malinowski, B., 1977; Evans-Pritchard, E.E., 1978).

Embora a presença constante desses temas no corpo das obras antropológicas consideradas clássicas, novo ímpeto aos estudos sobre mobilidade e casa tem sido dado nas pesquisas contemporâneas. Nesse sentido, tem se destacado o uso da noção de “habitar” (Ingold, T., 2012), para questionar a separação entre a pessoa e o mundo; e as ideias de materialidade e imaterialidade. Como contraponto às dicotomias, “Habitar o mundo [...] é se juntar ao processo de formação” (2012, p.31) - o que nos remete à noção de casa menos como algo pronto e estável e antes como processo (Carsten, J. e Hugh-Jones, S., 1995; Guedes, A., 2018), na medida em que ela está sujeita às ações do tempo e das diferentes agências que a atravessam (Miller, D., 2013). Nesse sentido, é possível tornar-se morador de um novo espaço, transforma-lo, apropriar-se dele, fazê-lo local de habitação (Borges, A., 2013).

Levando em conta essas dimensões, cabe pensar a mobilidade não como exceção à estabilidade, mas como aspecto motriz da vida de determinadas pessoas (Guedes, A., 2013). Igualmente, a casa (seu quintal, seus espaços religiosos) não é algo pronto e imutável, mas possui caráter transformacional. Mobilidade e casa acionam tanto elementos práticos e imediatos, quanto aspectos simbólicos (Velho, O., 1995), de forma que não esgotam suas possibilidades investigativas quando pensadas apenas a partir de uma dimensão econômica. Nesse sentido, o texto se ancora em abordagens que demonstram que a mobilidade não pode ser encapsulada nas fórmulas do êxodo e a casa não pode ser subsumida na ideia de propriedade individual, visto ambas articularem estratégias familiares (Godoi, E. P., 2009; Woortmann, K., 2009); concepções sobre ciclo de vida (Pina-Cabral, J., e Silva, V. A., 2013); sentimentos relacionados ao ethos e à aventura (Guedes, A., 2013; Sarró, R., 2009); situações de conflito e constituição identitária.

São estas as abordagens teóricas que dialogam com os dados da minha pesquisa de campo sobre o Terecô, pois intento mobilizar a ideia de casa/tenda como processo – como espaço em constante fabricação ou transformação, como local que pode ganhar novos sentidos e significados quando utilizado ou habitado. Penso como casa as tendas localizadas nos mesmos terrenos ou de forma contígua à residência de pais e mães de santo e os quartos de santo, os espaços destinados às entidades e santos católicos dentro das moradias. Estes espaços recebem constantemente investimentos por parte dos pais e mães de santo (assim como dos encantados), como decoração nova, toalhas coloridas ou bandeirolas para o teto. Cada quadro, estátua, terço ou flor remete à uma história, à uma cura, à uma entidade – ou seja, materializa relações vividas pelo pai ou mãe de santo e por aqueles que habitam sua casa (Lima, C., 2017).

Penso que para elucidar questões sobre mobilidade e casa é necessária uma breve introdução a alguns aspectos que ajudam a compreender o Terecô de Codó. Para tanto, no momento seguinte do texto, apresento alguns elementos compartilhados comigo

sobre o que é e o que fazem os terecozeiros e, especialmente, sobre como se relacionam com os encantados. Em seguida, trago dois recortes que remetem a amigos e interlocutores de pesquisa (e aos seus encantados) e que nos ajudam a entender algumas dinâmicas que colocam em relação a mobilidade e a casa – ao tratar das tendas de Seu Raimundinho e das árvores de Luiza. Por fim, relaciono tais informações com a perspectiva de que “cada casa faz de um jeito” ou “tem a sua moda”, no intuito de perceber o que tal afirmação pode nos ensinar sobre como coexistem entidades e pessoas no âmbito do Terecô de Codó.

## O TERCÔ DA MATA DE CODÓ E AS SUAS CASAS

Chamado ainda de Tambor da Mata, Mata, Encantaria de Barba Soeira, Brinquedo de Santa Bárbara ou Verequete, o Terecô é uma religião afro-brasileira encontrada, especialmente, no interior do Maranhão. Nela, os terecozeiros ou brincantes (pessoas que possuem “mediunidade”) recebem em seus corpos, por intermédio da incorporação, entidades conhecidas como encantados. Os encantados, além de serem “recebidos” nos corpos, podem ser percebidos em sensações corpóreas, vistos como espíritos no cotidiano ou em sonhos. Como compreende a maior parte dos terecozeiros – e indica a literatura sobre o tema (Ferretti, M., 2000, 2011; Barros, S., 2000) – encantados foram pessoas que desapareceram sem passar pela experiência de morte.

Os encantados possuem conhecimento e poder para curar pessoas doentes e trabalhar (“solucionar problemas”). Um brincante pode receber um número indeterminado de encantados durante sua vida, ou mesmo em uma noite de ritual. Alguns encantados vêm “apenas de passagem” e se conhece pouco sobre os mesmos. Outros, entretanto, se fazem presentes continuamente e com eles se desenvolve uma relação de proximidade e auxílio constante. Os encantados não vivem a passagem do tempo como os humanos, pois, “pra eles, não funciona como para nós” – me disse Dona Luizinha, uma mãe de santo que conheci durante a pesquisa de campo. Eles são, portanto, considerados como existindo em tempos ancestrais, mas são também contemporâneos, na medida em que suas histórias de vida não estão fechadas ou finalizadas.

Os encantados possuem, segundo se afirmava corriqueiramente, a “capacidade de se apresentar de formas diferentes”. Comparando a postura de seu encantado incorporado em si mesma e sua presença no corpo de outra terecozeira, uma senhora que me disse que “nela, ele não vem como ele vem em mim”<sup>3</sup>. Além dessa capacidade ou dessa

<sup>3</sup> Essa habilidade e uma identidade não substancializada são indicadas em pontos de Terecô, as músicas cantadas nos rituais. Como exemplo, transcrevo o ponto de apresentação de um dos encantados recebido na casa de Dona Luizinha: “Na minha aldeia eu sou um índio/ Na minha eira eu sou um caboclo/ Na minha mesa eu sou doutor/ Na minha gira eu sou caboclo girador/ Mas o meu nome é Duardo Légua/ Duardo Légua de Avanissê!”.

ontologia modular (ou ainda a existência de uma identidade não substancializada), outros elementos dificultam o reconhecimento imediato de alguns encantados. Não raro, eles não fornecem seus nomes – ficam em silêncio ou usam pseudônimos em situações que consideram perigoso que se conheça suas histórias de vida, suas famílias e as correntes às quais pertencem.

Os encantados recebidos no Terecô são chamados de “encantados da mata” – entidades relacionadas com as atividades realizadas nas roças e nas matas, associadas aos bois, cavalos e objetos desses cenários. Os encantados da mata, assim como as outras entidades da Encantaria Maranhense, são organizados em famílias, onde existem relações de filiação, irmandade e adoção (quando existem filhos “de criação”). Em Codó, eles dividem espaço com outras entidades, visto o panteão de seres recebidos nas tendas ser bastante amplo. Diante da chegada da Umbanda e do Candomblé (respectivamente nas décadas de 1930 e 1980) e da relação próxima entre Terecô com o Tambor de Mina – religião afro-brasileira presente em outras regiões do Maranhão - as tendas podem receber e trabalhar com encantados de água doce e salgada, com orixás, pomba giras, caboclos e caboclos de pena, princesas e voduns. Esses encontros são geridos por pais e mães de santo e pelos seus encantados “chefes de croa”, os mais importantes por eles recebidos e considerados os “donos” das casas.

Além dessa diversidade de seres, não há uma forma unívoca de definir fronteiras entre Terecô, Tambor de Mina, Umbanda e Candomblé, de forma que é possível encontrar opiniões variadas sobre essas divisões. O esforço de pensar esses encontros e classificações, uma tarefa sem dúvida interessante, excede as considerações que trago nesse texto. Por ora, gostaria de reter alguns elementos desta interessante ‘abertura interpretativa’ do Terecô. Primeiro, gostaria de mencionar que as relações entre os seres e as diferentes religiões não operam aleatoriamente: narrando versões que coadunam ou não com as outras escutadas na cidade, não me parece que nenhum dos brincantes veja o cenário como um todo homogêneo ou mesmo uma confusão de ideias. Antes, cada um aciona sua própria trajetória e a de outros terecozeiros, marcadas pela presença das entidades, como uma forma de indicar variações e percepções sobre o que é o Terecô. O segundo elemento que sugiro ser importante remete àquilo que Nyamnjoh (2015) pensa como incompletude: não um mundo onde faltam coisas e que carece, portanto, de um fechamento; mas um mundo capaz de agregar novos elementos pois nunca finalizado. Neste sentido, sempre existe a possibilidade de surgimento e consideração de uma nova entidade, ainda não conhecida, mas que, em algum momento, se apresenta nas tendas ou na cabeça de algum brincante.

Estima-se que em Codó existam mais de duzentas tendas de pais e mães de santo, além dos quartos a eles dedicados dentro das residências. Minha intenção é pensar essas casas/tendas – habitadas por humanos e não humanos; domésticas e rituais – a

partir da ideia da mobilidade e da coexistência. Para tanto, na sequência do texto trago apontamentos sobre a vida de dois pais de santo da cidade – Seu Raimundinho e Dona Luizinha. A partir deles eu gostaria de considerar o cenário de insegurança fundiária que marca a relação com a terra, a relação dos encantados com espaços naturais e os deslocamentos - de humanos e não humanos – entre casas e dimensões da experiência.

## SEU RAIMUNDINHO, A MOBILIDADE E A CONSTRUÇÃO DAS CASAS<sup>4</sup>

Seu Raimundinho “*assumiu a responsabilidade*” de colocar um salão de Terecô ainda jovem, com pouco mais de vinte anos. Sua primeira tenda foi construída no povoado onde vivia, local de nome Trindade, espaço onde seus feitos começaram a ser reconhecidos. Apesar de viverem no local há anos, os familiares de Seu Raimundinho não possuíam documentos de propriedade da terra. Desse povoado saíram tempo depois, quando foram morar em Santo Amaro, outro local da zona rural de Codó. Nesse espaço, o pai de santo construiu uma tenda e também edificou quartos para abrigar visitantes (outros terecozeiros que vinham participar de suas festas) e pessoas doentes em tratamento, haja vista a importância dos rituais de cura no Terecô. Em Santo Amaro, a terra também não lhe pertencia, era de uma empresa de cimento, de forma que, como me disse “a fábrica precisou, aí eu tive que sair”. Tendo que se mudar novamente, o pai de santo foi viver no povoado de Galileia, onde construiu uma tenda mais modesta do que a anterior e de onde teve que sair posteriormente, quando foi viver na cidade.

Nessa última mudança, Seu Raimundinho disse que estava convencido de que não “colocaria salão”. Contrariando seu próprio pensamento (afinal, sempre existe uma negociação com os encantados), em pouco tempo edificou uma tenda. O ano foi 1986 - o salão começou pequeno e humilde, construído em barro e palha. Quando o conheci, era de alvenaria e cuidadosamente decorado. Ele se chamava Tenda Espírita de Umbanda São Domingos e foi construído com a ajuda material e espiritual dos encantados no fundo do terreno da casa onde Seu Raimundinho vivia com sua família. Entre a casa e a tenda havia um pequeno pátio onde conviviam coisas diversas: altares e assentamentos de santos e caboclos, um tanque para lavar roupa, a estrutura onde se vendia cerveja na festa, os temperos utilizados na cozinha, um varal onde se misturavam roupas civis e indumentárias rituais, um cruzeiro onde se acendiam as velas das obrigações e onde os animais domésticos descansavam.

Sobre os deslocamentos, Seu Raimundinho dizia: “Quando eu botei barracão eu estava com vinte e dois anos. Eu morava no interior, só no interior eu fiz cinco barracões

<sup>4</sup> Conteí a história de Seu Raimundinho, anteriormente, em “Gira corpo, gira mundo: Política e mobilidade entre pessoas e encantados em Codó (Maranhão)”, capítulo do próximo livro do Núcleo de Antropologia da Política (NuAp), no prelo.

(...) Primeiro eu queria fazer barracão, mas eu não tinha terra. Aí, eu fazia, alguém vendia o terreno. Aí perdia. Aí perdia...” (Raimundinho Pombo Roxo, entrevista em 06/09/2011). No contar de pai de santo eram evidentes os efeitos causados pela insegurança fundiária sobre as funções da chefia de sua tenda de Terecô – os salões eram “perdidos” e os objetos “agasalhados” (ou seja, enrolados em panos, cuidados) e transportados. Além deles, Seu Raimundinho levou os assentamentos – um conjunto de objetos que compõem o encantado e que normalmente ficam enterrados no chão das tendas ou dispostos sob o altar – que foram “plantados” no terreno de sua casa, agora na cidade.

Esses objetos (e as relações que eles materializavam) eram carregados para novos locais e novamente dispostos para comporem altares e tendas. Seu transporte e a nova organização eram tema de conversa entre Seu Raimundinho e suas entidades. Em outras situações, como a de Dona Luizinha, que trarei na sequência do texto, houve elementos que não puderam ser levados no deslocamento. Como Seu Raimundinho, Dona Luizinha também já estava idosa e tinha passado parte de sua vida em espaços da zona rural. Sua trajetória, entretanto, indica para possibilidades de ruptura ou afastamento em relação a determinados encantados que estão diretamente vinculados a espaços físicos específicos.

## **DONA LUIZINHA, AS ÁRVORES E OS MORADORES DA CASA**

Luiza cresceu em um interior próximo ao rio Parnaíba. Foi nesse espaço que lembra de ter convivido pela primeira vez com os encantados – quando era criança e morava na casa de sua mãe de criação (que era sua avó biológica) ela passou a ver espíritos que a convidavam para brincar. Aos quatorze anos se casou com um primo, Seu Manuel, momento em que as manifestações dos encantados em sua vida se tornaram mais intensas. As aflições diminuíram quando, já vivendo no interior de Codó, Luiza passou a frequentar a casa de um mestre, em um povoado próximo àquele em que residia. Ainda que tenha participado de algumas giras e festas nesta casa, o início de sua experiência enquanto “médium” sempre foi muito solitário. Seus companheiros eram os encantados e um grupo de árvores, que com o passar do tempo foram lhe ensinando tudo o que sabia sobre a Encantaria.

Segundo Luiza, três árvores – um pé de pitomba, um de violeta e um de jatobá – a ensinaram a fazer curas e a atender as pessoas que a procuravam. Elas ficavam próximas à sua casa e sempre que chegava alguém em busca de ajuda, ela as consultava. Acendia uma vela em frente a cada uma das árvores e “era como se formasse um rosto assim, no pau, que me dizia o que fazer. Se eu tinha que dar alguma erva, se era para acender vela, se era de sete dias, se era para acender em linha ou não”. Luiza nem sempre entendia o que as árvores queriam lhe dizer e, nestes casos, precisava repetir a consulta para ter certeza das recomendações.

Luiza e Manuel, seu marido, não eram proprietários da terra onde viviam e houve deslocamentos entre povoados da zona rural durante suas trajetórias. Mudar-se, entretanto, não era simples, significava, para Luiza que havia se tornado mestre/ curadora/ mãe de santo, se afastar da presença de suas árvores, importantes auxiliares em suas tarefas. As árvores não puderam ser levadas com Luiza e o elo com elas teve que ser rompido – ou seja, o conhecimento que provinha da relação com as árvores foi arrefecido, assim como, inevitavelmente, a força da mãe de santo. Em outras narrativas dos mestres é possível ouvir histórias semelhantes, momentos em que encantados vinculados a determinados espaços geográficos não puderam ou não quiseram se deslocar e, diante disso, deixaram de se fazer presentes na vida das pessoas.

É importante fazer um parêntese aqui. A ausência de um encantado não é algo completamente inesperado na trajetória de um terecozeiro. De fato, alguns deles se distanciam, desaparecem, retornam - já que não é uma ideia de linearidade (absoluta) que marca a relação entre pessoas e entidades no âmbito do Terecô. O que se sabe é que é preciso negociar com os encantados diversas situações, entre elas as mudanças do espaço das tendas. Sabemos ainda que, como alguns encantados estão vinculados diretamente a espaços da mata – assim como esses espaços têm caráter não meramente natural (como as árvores animadas) – impactos no ambiente podem acarretar alterações no âmbito religioso.

Luiza construiu sua tenda no perímetro urbano de Codó no início da década de 1980. Quando era perguntada sobre com quem morava, ela costumava responder que em sua casa viviam “só eu e eles” – ou seja, ela e seus encantados. Sua tenda, chamada Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena, estava localizada no espaço imediatamente seguinte à sua cozinha. As duas eram separadas por um parapeito de alvenaria. A parede da cozinha era pintada de verde e anunciava o nome da tenda e seu período de fundação. Depois da tenda ficavam o banheiro (o único da residência) e o “quarto de Sebastiãozinho”, um encantado criança recebido pela mãe de santo. Nele eram guardados brinquedos e objetos do encantado, e era onde ele trabalhava.

Luiza comprou a área onde se localiza sua casa depois de alguns anos vivendo com os filhos na cidade. Hoje a extensão do terreno corresponde apenas ao tamanho de sua casa/tenda, mas quando o adquiriu, tinha pelo menos três vezes a área atual. Parte dele foi cedido para a construção da casa de uma irmã consanguínea (sua filha de santo) e outra parte para um irmão, hoje já falecido. Outros familiares moram em áreas próximas e costumeiramente se reúnem sob a sombra de uma pequena árvore em frente à casa da mãe de santo, para benzimentos e conversas sobre temas diversos.

Na sala de Luiza, primeiro ambiente da residência, fotos dos familiares – vivos e mortos – estão dispostas nas paredes. Existem retratos dos filhos que migraram e viviam há mais de uma década em Goiás, de sobrinhos já falecidos, de outros pais de santo.

Entre as fotos, havia uma em que ela vestia a indumentária religiosa, incorporada com Sebastiãozinho. Ele mesmo havia pedido para Luizinha colocar uma foto sua na sala da casa. Além dessa imagem, existiam outros índices da relação e da presença dos encantados dentro da casa: os espelhos que permaneciam sempre cobertos pois eles não gostavam de reflexo; as frases de Umbanda pintadas nas paredes do corredor; os refrigerantes que esperavam, na geladeira da cozinha, o final das giras de tambor para serem servidos aos visitantes e amigos.

## **COABITAÇÃO: DIVIDINDO CORPOS, CASAS E O MUNDO**

As experiências vividas por Raimundinho e Luiza trazem elementos compartilhados por outros brincantes e pais de santo da cidade de Codó. Nelas, as relações entre pessoas e encantados são construídas continuamente, desde a infância e a juventude, até o envelhecimento. Nessas trajetórias, a construção de altares, assentamentos, quartos e tendas ocupa um lugar central, pois esses espaços materializam as relações com as entidades, as abrigam e homenageiam. Eu gostaria de destacar alguns aspectos trazidos por essas duas histórias, com a intenção de pensar a casa e a mobilidade.

O primeiro deles, remete ao fato de que a mobilidade e a casa não podem ser pensadas de forma separada nessas experiências. É entre andanças e mudanças – voluntárias ou involuntárias – que se define quem habita a casa em determinado momento. Os encantados podem ou não acompanhar as mudanças – o fazem, quando, por exemplo, seus assentamentos são deslocados aos novos espaços físicos; mas podem, eventualmente, permanecer nos locais anteriores ou se afastarem diante das mudanças, quando não se torna possível carregá-los. Não existe, portanto, uma definição prévia de quem mora em uma casa, mas uma configuração momentânea que passa pela relação com a terra, com a natureza, com pessoas e entidades.

O segundo aspecto importante a ser mencionado é que a construção de determinados espaços dentro das casas ou contíguos a elas para as atividades relacionadas à mediunidade é uma forma de “assumir a responsabilidade” do “receber” encantado, ou seja, é uma clara afirmação do compromisso com as entidades. Isso porque esses espaços são locais de trabalho e de obrigações religiosas. Mais que isso, como afirmaram alguns dos meus conhecidos em campo, eles representam um momento de “organizar” as coisas, colocar a saúde em ordem, de permitir uma melhora de vida diante das aflições causadas pelos encantados. Os quartos e salões, nesse sentido, são pedidos pelas entidades e, quando concretizados, se tornam índices da relação com as mesmas.

Um terceiro aspecto que considero importante e possível de ser pensado a partir da relação entre mobilidade e casa é que ao pensarmos a coabitação - as casas/tendas como

moradia de pessoas e entidades - percebemos como a incorporação é apenas uma das esferas da relação entre pessoas e encantados. A casa, o quintal e a tenda são carregados de elementos que remetem à presença desses seres. Existem aqueles mais evidentes, como os assentamentos, as ervas, as estátuas; e aqueles que são menos evidentes, como os copos e taças, os acessórios e os vestidos guardados em malas e guarda-roupas; as fotos nas paredes e estantes das salas. Todos, entretanto, nos indicam para formas de presença que vão além da incorporação.

Ao falar da presença dos encantados para além da incorporação, podemos destacar um quarto aspecto da discussão entre mobilidade e casa que nos indica que essas modalidades de compartilhamento de corpos (trajetórias, famílias, casas e espaços físicos) evidenciam que a dimensão religiosa não é uma esfera separada da vida das pessoas, como algo que tem início e fim em um contexto claramente delimitado. Existem estratégias que são utilizadas para definir um cenário como sagrado ou delimitar um recorte ritual, entretanto, elas falam apenas de uma parte da relação com os encantados que, marcada pela convivialidade, se espraia de forma mais ampla. Nesse sentido, ser “brincante” não era uma parte da vida, mas a própria vida, em uma forma de ver o mundo que não fazia sentido sem a presença dos encantados e das entidades (Cardoso, V., 2007).

Decorar altares, construir tendas, fazer e desfazer salões a despeito das dificuldades e da insegurança fundiária falam sobre uma relação estabelecida (e assumida) entre pessoas e encantados. Como cada terecozeiro possui sua trajetória e um conjunto de entidades, embora existam constâncias entre as experiências vividas, há também particularidades que permitem dizer que “cada casa faz do seu jeito”. “Fazer do seu jeito” ou de acordo com “a sua moda” fala das possibilidades e dos encontros entre essa diversidade de seres – pessoas, encantados, casas, tendas, santos. Luiza disse que as variações (os “jeitos”) tinham a ver com a trajetória de cada mestre (como ele aprendeu) e com os pedidos dos seus encantados; o pai de santo Café, por sua vez, me disse que as características de cada tenda estavam relacionadas com sua herança – pensada tanto como origem familiar, como quanto vinculação a determinados territórios negros conhecidos na cidade (que seriam “puxados de raiz”). Como a relação com as entidades implica em um aprendizado contínuo, em possibilidades de agregar novos conhecimentos e outros seres; como as heranças são adensadas e continuamente reordenadas ou recuperadas; como os espaços são construídos, deslocados, redecorados – o jeito ou a moda de cada casa é ele próprio feito e refeito constantemente.

## REFERÊNCIAS

AHLERT, M. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó* (Maranhão). Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2013.

- BORGES, A. Mulheres e suas casas: reflexões a partir do Brasil e da África do Sul. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 40, p. 197-227, jan/jul 2013.
- BOURDIEU, P. A casa kabyle e o mundo às avessas. *Cadernos de campo* n. 8, p. 147-157, 1999.
- CARDOSO, V. Z. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v.13, n. 2, p. 317-345, 2007.
- CARNEIRO, M. D. S. *Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo*. São Paulo: Annablume, 2013.
- CARSTEN, J. *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness*. Blackwell Publishing, 2007.
- CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GODOI, E. P. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão. In: GODOI, E. P., MENEZES, M. A. MARIN, R. A. (orgs.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias – estratégias de reprodução social*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009. p. 289-302.
- GUEDES, A. D. *O trecho, as mães e os papéis*. Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. São Paulo: ANPOCS; Rio de Janeiro: Garamond. 2013.
- \_\_\_\_\_. Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas. *Mana*, n. 23, v.3., p. 403-435, 2018.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.18, n.37, p.25-44, junho 2012.
- \_\_\_\_\_. Making, growing, learning. *Educação em Revista*, v.29, n.03, p.297-324, set. 2013.
- LIMA, C. M. T. *Relações cruzadas: uma etnografia sobre vínculos entre pessoas e encantados no terecô de Codó – Maranhão*. Monografia (graduação). Curso de Ciências Sociais. Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2017.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.
- MILLER, D. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- NYAMNJOH, F. Incompleteness: frontier Africa and the currency of conviviality. *Journal of Asian and African Studies*, Leiden, v. 50, n. 2, p. 1-18, 2015.
- PINA CABRAL, J. SILVA, V. A. *Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- SARRÓ, R. La aventura como categoría cultural: apuntes simmelianos sobre la emigración subsaariana. In: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, Volume 43, Número 2, p. 501-521, Outubro de 2009.

VELHO, O. G. *Besta-Fera: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.

WOORTMANN, K. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford et al. (Org.). *Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo; Brasília: MDA, UNESP; NEAD, 2009. p. 217-241.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## PENSANDO A BAIXA VISÃO POR UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

*Matheus Henrique Dias da Silva*<sup>1</sup>

### *Resumo*

Este trabalho busca discutir as maneiras pelas quais a baixa visão é produzida em textos e instituições médicas, por profissionais e instituições envolvidas com práticas de reabilitação visual, bem como pelos próprios deficientes visuais, que têm suas vidas atravessadas por estas autoridades e cotidianamente produzem novas realidades e maneiras de manifestar a baixa visão. Esta pesquisa foi desenvolvida durante oito meses no ano de 2017 e as reflexões que a compõem são resultado da observação participante em duas instituições na cidade de Curitiba engajadas com o processo de reabilitação visual, além de entrevistas, do convívio e da interação desenvolvida entre pesquisador e pesquisados em situações extra-institucionais que permitiram traçar linhas de similaridade e diferenciação, proximidade e distanciamento entre laudos e o processo de “reabilitação” de cada indivíduo. Tateando pelo universo da baixa visão percebe-se o desdobramento de realidades que excedem pareceres biomédicos, ensejando uma heterogeneidade na qual as relações entre pessoa, deficiência e reabilitação visual tecem novas formas de perceber o mundo, oriundas das condições de cada indivíduo e suas capacidades de inventar maneiras de sobrepor os desafios cotidianos impostos pela baixa visão.

Palavras-chave: anormalidades - baixa visão - deficiência visual

### *Abstract*

This study seeks to discuss the forms about how low vision is produced in texts and medical institutions, by professionals and institutions involved with visual rehabilitation, but also by the visually impaired, who have their lives intersect for these authorities and everyday produce new realities and forms to express the low vision. This research was developed during eight months in 2017 and the reflections that compose are results of participant observation in two institutions in the city of Curitiba engaged with the visual rehabilitation process, in addition to interviews, and to social life developed between researcher and researched on extra institutional contexts that allowed draw lines of similarity and difference, proximity and distancing between the individual medical reports and the “rehabilitation” process. Groping by the low vision universe we perceived the unfolding realities that exceeds medical opinions, yielding a heterogeneity of forms of relationship between selfhood, deficiency and visual rehabilitation weave new ways to perceived the world, originated from individual conditions and their capabilities to invent forms to overcoming the daily challenges compelled by the low vision.

Keywords: Palavra 1. Low vision 2. Disability Studies 3. Abnormalities

---

<sup>1</sup> Graduando de Ciências Sociais – Pontifícia Universidade Católica do Paraná

## INTRODUÇÃO

Começar este texto expondo meus primeiros contatos com indivíduos de baixa visão equivalendo com os momentos iniciais da pesquisa de campo propriamente dita, datada do começo de 2017 seria uma omissão gigantesca para com detalhes da minha vida que possivelmente me instigaram mais a fazer esta pesquisa do que a obrigatoriedade de apresentar um trabalho de conclusão de curso. Faço este apontamento pois, os questionamentos que posteriormente se tornariam “problemas de pesquisa” surgiram anos antes, entre 2014 e 2015.

Nesta época uma pessoa muito próxima foi acometida com uma doença rara e as sequelas deixadas afetaram sua visão e mobilidade. A mobilidade foi sendo recuperada com fisioterapia e a visão depois de alguns anos foi obtendo melhorias mínimas, mas o laudo era de “visão subnormal” – uma das terminologias médicas para designar a baixa visão – e o quadro consequentemente irreversível.

Contudo, o intrigante em toda essa situação não era o laudo em si, mas as curiosidades expostas por uma pessoa que estava adentrando o mundo dos deficientes visuais, tornando-se um “nativo” por um processo gradativo de aceitação da nova condição corporal e consequentemente pela redescoberta da realidade por um filtro nunca antes acessado. O curioso estava nos pequenos detalhes que passavam a existir, tais como: enxergar a bola de tênis passando na televisão, mas não conseguir me enxergar sentado ao lado; identificar um cabelo cortado ou uma estampa em uma camiseta, mas não conseguir distinguir a cor da camiseta ou exatamente de quem é o rosto. Pequenos detalhes que, para mim, uma pessoa que enxerga sem a deficiência visual, não faziam o menor sentido.

Diante dessas e outras perguntas que surgiam durante longas tardes conversando, um “mundo novo” se desdobrava diante dos olhos, olfato, paladar e tato do meu amigo. Havia algo nesta diferenciação corporal que, acentuada pela deficiência visual e as práticas e sensibilidades que ela enseja, incutiam espanto, curiosidade e outros sentimentos que acompanham as descobertas. Por isso quando a oportunidade de escutinar a baixa visão surgiu, não hesitei.

Entretanto, por onde começar? Pelo meu informante direto no campo? Por instituições? E como acessar estas instituições? Por profissionais da área da saúde? Diantes dessas possibilidades mesclar as duas primeiras alternativas se mostraram mais viáveis: por meio do meu contato chegar a alguma instituição que oferecia apoio de maneiras variadas a deficientes visuais de baixa visão.

Em Curitiba existem duas instituições públicas que atuam com “reabilitação” de deficientes visuais por meio de um trabalho que engaja psicólogas, professoras, fisioterapeutas, assistentes sociais e oftalmologistas: o Centro Regional de Apoio Integrado

ao Deficiente (CRAID) e o Instituto Paranaense de Cegos (IPC). Estas duas instituições fornecem apoio a pessoas que se tornaram deficientes visuais ao longo do tempo e/ou nasceram com a visão em graus incapacitantes, mas não apenas isso.

O CRAID por exemplo, está situado em um prédio no centro da capital paranaense e seus onze andares são divididos de acordo com a atividade desenvolvida e o serviço prestado. Mesmo tendo transitado pelos onze andares algumas vezes – seja para buscar algum objeto, encontrar alguma funcionária para conversar ou apenas conhecer o prédio – minhas atividades se atinham aos andares 6 (assistência social e psicológica), 9 e 11 (estimulação visual) que respectivamente trabalhavam com os indivíduos em fase de reabilitação visual.

Os serviços prestados pelo CRAID são um pouco diferentes dos que ocorriam no IPC, que tem como foco apenas deficientes visuais, enquanto a primeira trabalha com outras deficiências além da visual. O IPC também se localiza no centro da cidade, em um local que funciona desde 1939 como instituição de apoio a deficientes visuais. Atualmente o Instituto opera como escola e moradia (com 23 moradores idosos) para cegos e baixa visão, além dos trabalhos de reabilitação desenvolvidos pelo CAEE<sup>2</sup>.

Estas instituições promovem um trabalho que mescla autoridades em seu desenvolvimento, ou seja, empregam médicos e médicas, fisioterapeutas, assistentes sociais e professoras da rede pública<sup>3</sup>, que salienta a noção de ensinar, aprender e educar a atenção no processo de reabilitação.

Todo este trabalho em conjunto de diversos profissionais nas instituições é articulado com o intuito de proporcionar maior “autonomia”, “independência”, “liberdade”, como afirmam, mas operado com um caráter retrospectivo, conforme exposto por uma das professoras do CRAID no grupo de apoio certa vez: *o objetivo da reabilitação é tornar a vida de vocês normal como antes*. Esta afirmação colocava a “reabilitação” visual no sentido mais estrito da palavra, conforme consta no dicionário de língua portuguesa Aurélio (2008):

Re:a.bi.li.ta.ção sf. 1.atto ou efeito de reabilitar (-se). 2. Med. Recuperação ou restauração (parcial ou completa) da forma, função ou capacidade normais, após trauma ou doença.

Re:a.bi.li.tar v.t.d 1. Restituir a alguém direitos, prerrogativas, etc., ou a estima pública particular, que perdera. P.2. Readquirir a estima pública ou particular.

Mas seria possível entender os resultados obtidos a longo prazo com a Estimulação Visual, a Orientação e Mobilidade, as Atividades da Vida Diária – ou seja, toda a malha<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Estas informações estão disponíveis em: < <http://www.novoipc.org.br/quem-somos/historia>>. Acesso em: 15 de março 2018.

<sup>3</sup> Um fato ocorrido durante os meses da pesquisa foi que, em decorrência de conflitos institucionais, o CRAID e o IPC passaram a ser responsabilidade da Secretaria da Educação do Estado e não mais da Secretária da Saúde, o que atesta ainda mais a polissemia das questões concernentes à saúde.

<sup>4</sup> Segundo Ingold, a realidade é tecida por diversas linhas e “cada uma dessas linhas descreve um fluxo de substância material em um espaço que é topologicamente fluído” (2015, p.112). Para o autor, até mesmo as pessoas

de ensinamentos e treinamentos desenvolvidos pelas profissionais das instituições –, como capaz de proporcionar aos sujeitos de baixa visão uma vida *normal como “antes”*? Em caso afirmativo, qual é a normalidade alcançada nessas práticas?

## 1 BAIXA VISÃO NÃO É DOENÇA, MAS DOENÇAS CAUSAM BAIXA VISÃO

Um dos objetivos desta pesquisa era encontrar pessoas que se tornaram deficientes visuais em uma idade avançada, para refletir sobre esta relação entre ter enxergado “normalmente” – neste caso, enquadrando-se nas definições médicas normalidade – um longo período da vida e então passar pelo processo de perda visual e adaptação da vida nessa condição. Portanto, já estava incutido no princípio da pesquisa encontrar pessoas que se encaixavam nesse perfil de baixa visão como algo sintomático, ou seja, indivíduos que desenvolveram deficiência visual após uma certa idade por alguma enfermidade como ceratocone, degeneração macular relacionada a idade e etc.

Durante a pesquisa, encontrei pessoas que se tornaram baixa visão por muitos fatores, porém, os mais comuns foram Degeneração Macular Relacionada a Idade (DMRI), Retinose Pigmentar e Catarata. Explanarei um pouco a respeito dessas doenças e sua relação com a baixa visão.

No CRAID a maioria dos mais de 90 adultos que são atendidos pelo setor de reeducação visual se encontram com idade superior a 50 anos, por isso a Degeneração Macular Relacionada a Idade<sup>5</sup> era um laudo comum entre eles.

De acordo com o Conselho Brasileiro de Oftalmologia (2011):

A degeneração macular relacionada à idade (DMRI) ou maculopatia relacionada à idade é uma doença degenerativa que afeta a porção central da retina (mácula). É a causa mais comum de deficiência visual, podendo levar à perda de visão central ou cegueira, acometendo indivíduos com mais de 50 anos<sup>1</sup> (A). Nos estágios iniciais da maculopatia relacionada à idade, os pacientes podem ser assintomáticos, entretanto, nas formas avançadas podem apresentar graves disfunções na visão central. (p.3)

Vale ressaltar que parte da visão que é afetada com maior intensidade terá conexão direta com as estimulações a serem feitas no resíduo visual, por exemplo, pessoas que tem perda maior da visão central, comumente estimulam a visão periférica e vice-versa,

---

podem ser pensadas como “linhas” e o entrelaçamento destas comporia a malha, ou seja, um feixo de todos os tipos de devires.

<sup>5</sup> Vale ressaltar que existem dois tipos de DMRI: “a forma seca ou atrófica, que representa 90% dos casos, e a forma úmida ou exsudativa, que se caracteriza pelo desenvolvimento de novos vasos sanguíneos anormais na retina, que podem vazar ou sangrar, levando à perda acentuada da visão central. Em até um ano após o início da DMRI exsudativa em um dos olhos, 15% das pessoas desenvolvem o problema no outro olho” (CBO, p.127, 2015).

pois o intuito da estimulação é desenvolver campos visuais que foram menos afetados pela deficiência. Por isso, quando a visão central é acometida pela perda visual, a visão periférica torna-se o foco do aprendizado. É preciso aprender a enxergar.

Outra doença comum relatada e percebida por e entre os interlocutores foi a Catarata do tipo “Senil”<sup>6</sup>, comum em pessoas com mais de 50 anos e caracterizada pela opacificação do cristalino de modo a impedir a percepção de luz pelos fotorreceptores. Segundo o Conselho Brasileiro de Oftalmologia catarata pode ocasionar pequenas distorções visuais quanto cegueira<sup>7</sup>.

Contudo, outras doenças comuns como causadoras de baixa visão também apareceram, mas com menor intensidade, tais como: retinose pigmentar, retinopatia diabética, ceratocone, glaucoma e outras. Porém, a possível prevalência de duas doenças que ocasionam perda visual relacionadas a idade se dê pelo entrelaçamento de dois recortes pessoais a serem pesquisados, ou seja, indivíduos que perderam a visão após certa idade e um fator de campo inesperado: a maioria dos interlocutores que participavam do grupo de apoio no CRAID e faziam estimulação no 11º andar (apenas adultos) tinham mais de 50 anos.

## 2 QUANDO CAMINHOS DIFERENTES PRECISAM SER TRILHADOS: ENTRANDO NO MUNDO DA DEFICIÊNCIA VISUAL

*Eu sempre tive um probleminha de dor de cabeça. Aí começou a descer uma cortininha cinza, e a cada 15 10 dias, a cortininha baixava. Eu não me preocupei, eu fui até o oftalmologista. Fui em um, fui em outros oftalmologistas e achava que quando fizesse os óculos retornaria. Aí quando eu fiz os óculos - eu tenho miopia - não retornou. Aí eu fiquei meio apavorado. A partir daí nós fomos atrás de um neurologista para ver qual diagnóstico que era, porque o visual é relacionado a algo cerebral, hipótese alguma coisa. Aí através disso, fomos descobrindo [...]. Aí descobriram que eu tinha esclerose múltipla. Neurite ótica. A cortininha ia sempre aumentando... sempre nublado. Foi aí que nós descobrimos. (Antonio)*

*Eu sou míope desde os 6 anos. Tenho alta miopia e quando eu fiz 30 anos eu tive uma lesão no olho esquerdo. O médico me disse que eu teria uma vida normal. E eu tive uma vida normal durante mais 10 anos. Um dia eu tava em casa assistindo televisão, meus filhos brincando de bets e uma dessas bolinhas acertou no meu olho e quebrou a lente. Fui ao médico que me tratou durante 23 anos, cheguei lá ele tratou aquela lesão, trocou a lente e eu desta data em diante não enxerguei mais [...]. Foi degeneração macular. (Carla)*

*Em 2006 quando eu era professor, um belo dia eu tinha algum problema de visão, não sabia o que era. Fui lá fazer o exame e descobri que estava com cataratas. Mas antes de*

<sup>6</sup> De acordo com o Conselho Brasileiro de Oftalmologia (2003) a catarata pode ser dividida em três tipos: Congênita, Secundária e Senil. A primeira está presente no nascimento; a segunda com fatores variados e não é aparente já no nascimento; e a terceira aparecendo na fase adulta comumente após os 50 anos.

<sup>7</sup> Disponível em: <<http://www.cbo.net.br/novo/publico-geral/catarata.php>>. Acessado em: 02 de abril de 2018.

*fazer a cirurgia precisava fazer um exame de “fundo de olho”. E então o Doutor descobriu que estava com alguns buracos na retina e disse que só poderia me operar depois que “queimasse” esses buracos... Cicatrizasse. Mas daí comecei a ver muitos mosquitinhos. [...] Fui a outro médico e descobri que estava com descolamento de retina. Fiz duas cirurgias aí houve novamente descolamento de retina. [...] Em junho de 2006 comecei meu caminho diferente. (Caio)*

Estes três casos apontam – entre muitos outros que apareceram no decorrer da pesquisa – os primeiros momentos nos quais a vida dos interlocutores começa a tomar *caminhos diferentes*, pontuando a transição da não deficiência para a deficiência; da vida como não deficientes visuais para a adoção de um novo modo de ser, marcado pela baixa visão. Vale ressaltar que a perspectiva adotada para se referir a noção de “vida” é a mesma empregada por Ingold (2015), ou seja, entendida como processo, movimento, transição e mudança. A maneira como as pessoas “habitam” o mundo é marcada pelas diferenças em seu modo de vida, ou melhor, a interação entre corpo e ambiente geram fluxos produtivos de pessoas e ambientes. Conforme aponta Ingold (2015: 38):

Trata-se, literalmente, de iniciar um movimento ao longo de um caminho de vida. O percebedor-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem [...]. Ser, eu diria agora, não é estar *em* um lugar, mas estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se. [...]. Assim, reformulando meu argumento, é que a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra. Cada ser tem, por conseguinte, que ser imaginado como a linha do seu próprio movimento ou – mais realisticamente – como um feixe de linhas.

Esta alteração na percepção visual fomenta outras mudanças na vida dos indivíduos que se estendem à maneira como se relacionam com pessoas e ambientes, alteram seus “modos de fazer” (estudar, assistir televisão, se deslocar, cozinhar e etc.) e mostram como a perda visual se desdobra por uma infinidade de linhas na vida das pessoas que precisam aprender a se moldar a esta condição.

Entretanto, mesmo que o aprendizado comece a partir da necessidade diária de fazer coisas – como levantar, escovar os dentes, trocar de roupa e caminhar pela casa por exemplo –, para que aconteça, a Reeducação Visual tem papel fundamental na “educação da atenção<sup>8</sup>” para gerar um redescobrimto dirigido e aguçar o sistema perceptivo, posteriormente permitindo que o “fazer” ocorra ao modo que melhor se adaptar à pessoa.

A reeducação ou reabilitação visual – expressões que eram utilizadas como sinônimos por profissionais e deficientes visuais – é dividida em três fases: as Atividades da Vida

<sup>8</sup> O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. (INGOLD, 2010, p.21)

Diária (AVD), a Orientação e Mobilidade (OM) e a Estimulação Visual (EV). Duas delas, AVD e OM, acontecem durante um tempo específico – de três a oito meses, diferente do que ocorre com a estimulação visual que é constante -, uma vez por semana, com o intuito de reensinar os indivíduos a *viver como eles viviam e ter uma vida normal como antes*, mas agora com a deficiência visual.

### 3 O TRABALHO INSTITUCIONALIZADO DA REEDUCAÇÃO VISUAL

Para driblar os obstáculos impostos pela deficiência visual as instituições que oferecem trabalhos na área inserem profissionais de campos do saber diferentes, mas atuando em conjunto na reabilitação visual. São professoras e professores, psicólogos e psicólogas, oftalmologistas e assistentes sociais engajados e engajadas para sanar os percalços que infligem a vida com baixa visão de diversas maneiras.

Acompanhando a realidade institucional da reabilitação visual por aproximadamente oito meses, foi possível perceber como a atividade profissional de cada um é percebida como primordial enquanto a deficiência visual vai se desdobrando em descobertas e aprendizados individuais, concomitantemente à intervenção laboriosa dos e das profissionais da educação e da saúde.

Na fase de “luto” – comum na maioria dos casos acompanhados – as psicólogas atuam de modo mais intenso por meio de um trabalho de reconhecimento da condição visual, buscando, assim, driblar os sentimentos de *falta, culpa, impotência e depressão* que afetam e transmitem a sensação de *estagnação da vida* em muitas pessoas, oriunda de uma condição irreversível – a perda visual – e no acompanhamento individualizado ou coletivo, como os grupos de apoio, organizados com o objetivo de acentuar um lugar comum entre as pessoas que perderam a visão e os flagelos da vida cotidiana, sentidos e superados diariamente. Nas duas instituições analisadas, portanto, essa fase inicial da baixa visão é acompanhada por profissionais da área.

Assim como as psicólogas, as assistentes sociais cumprem um papel de demasiada importância dentro das instituições, visto que elas são as responsáveis por fazer a mediação entre famílias, instituições de ensino – para as crianças que fazem acompanhamento no CRAID –, pessoas com baixa visão e os serviços ofertados pela instituição. Além do mais, algumas acompanham diretamente os reabilitandos inserindo-se no espaço de diálogo conjunto onde são expostas as demandas e dificuldades do coletivo: o grupo de apoio<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> O grupo de apoio no CRAID denominado Raio de Luz têm uma dupla função: ao mesmo tempo que é utilizado para serem relatadas as dificuldades diárias encontradas na vida das pessoas, serve como instrumento para unir os reabilitandos em atividades conjuntas num vínculo de amizade. As pessoas que participam do grupo, muitas delas a mais de dois anos, partilham de relações que excedem o perímetro do CRAID e se estendem para almoços,

Da mesma maneira que ocorre com psicólogas e assistentes sociais, oftalmologistas e pessoas do setor da educação atuam em conjunto neste processo. Os primeiros são responsáveis pela produção do laudo médico que atesta, primeiramente, a condição da saúde ocular dos indivíduos baseando-se em produções médico-oftalmológicas para alegar se há deficiência visual ou não, e analisar por meio de exames específicos se a perda visual é maior no campo visual central ou periférico, se é glaucoma, catarata, degeneração macular relacionada a idade ou alguma outra patologia da visão. Este é o ponto inicial da reabilitação: o diagnóstico. A partir desta análise os demais atores intervêm e as professoras passam a atuar.

As professoras e professores dentro da instituição compõem o grupo que mais tem contato com indivíduos de baixa visão, visto que acompanham semanalmente cada caso, medindo a melhoria nos quadros de baixa visão, intervindo para que haja uma otimização significativa da percepção visual diferente de quando as pessoas entram na reeducação e garantindo para que a baixa visão não acarrete na redução da qualidade de vida. As professoras sabem o que ocorre em cada caso, qual a estimulação melhor a ser feita para cada indivíduo partindo não apenas do que está posto na demanda médica, mas também das reivindicações dos reabilitandos que sentem sua condição visual e têm abertura para dialogar sobre o que poderia ser alterado, qual parte da visão está mais afetada, se as atividades propostas estão surtindo efeito ou não, por exemplo.

Por esse motivo, mesmo que a ação institucional seja setORIZADA as partes dialogam entre si por um objetivo comum, e entrecruzam suas atividades diárias em uma ação conjunta de reeducação/reabilitação visual.

## 4 A REABILITAÇÃO COMO TREINAMENTO PARA AUTONOMIA

*Eu era muito calma, depois que eu fiquei assim, eu fiquei um pouco mais irritada. Fiquei mais irritada, porque assim, você não consegue ler nada. Tem que sempre ter alguém ali pra te ajudar. Então eu tive assim, essa falta de independência, foi uma coisa que me deixou muito irritada. (Carla)*

*Eu queria minha independência. Não ter mais que ficar esperando a minha mulher terminar algo para poder resolver problemas comigo. ou se eu queria ir lá no mercado eu não queria ficar esperando alguém ficar livre pra poder ir comigo no mercado. Eu queria ir sozinho. E é o que eu faço agora. (Antonio)*

---

jantares, passeios e viagens, organizadas autonomamente pelos próprios participantes. Vale ressaltar que a ideia inicial do grupo era ser utilizado apenas como um grupo no estilo “Alcólicos Anônimos”, mas partindo de uma demanda dos atores que o compõem, se tornou um espaço de convivência conjunta onde raramente os problemas são pautados, no lugar dessas discussões eles optam por cantar, dançar e planejar eventos. Em suma as reuniões passaram a ter um sentido muito mais recreativo do que o proposto inicialmente.

A perda visual em muitos casos vem acompanhada por um protecionismo excessivo – de familiares e pessoas próximas –, dependência e cuidado. Pelo menos nos primeiros momentos da baixa visão, este cuidado e preocupação ocorre pelo aparecimento de algo novo e por isso desconhecido na vida das famílias, que diferente de móveis que podem ser realocados ou postos fora, esta novidade precisa ser integrada. Como apontou Antonio em uma das conversas: *jogaram um cara de paraquedas lá. Daí todo mundo teve que se adequar a minha condição física.*

Mas a adequação de que o Antonio fala demanda tempo. E antes do *start* inicial na reabilitação visual muitos obstáculos precisam ser transpostos – o “luto”, a falta de informações a respeito do que é a baixa visão; a vergonha de ser visto como deficiente visual; o estigma e etc. -, resultando no fato de que muitas pessoas só buscam uma instituição com trabalho reabilitativo após três, seis, oito meses e em alguns casos até mais tempo. Até lá, muitos “*é melhor você não sair de casa*” e “*vou ali buscar o que você pediu, não se mexe*” são ouvidos.

Porém, o medo é comum também para os que estão se inserindo no mundo da baixa visão como deficientes visuais, pelo fato de não saberem o que fazer em situações que a visão é considerada necessária/essencial. Não obstante, é este medo que operará como combustível da reabilitação visual – posteriormente -, por meio de uma interação entre: o medo - que inicialmente estagna os indivíduos a ponto impedi-los de buscar algum tipo de apoio -, mas dialoga com a lembrança recente de uma vida ativa – trabalho, estudos, família, lazer – pré baixa visão. Este sentimento retrospectivo - da vida antes da deficiência visual - colide com o medo. E essa interação opositiva é o que impulsiona a busca pela reabilitação, com o intuito de alcançar a autonomia - antes vivida - mas agora almejada.

Quando os indivíduos começam a buscar uma instituição que trabalha com reabilitação visual em Curitiba e Região Metropolitana, apenas dois lugares se prontificam em atender toda a demanda: Instituto Paranaense de Cegos e Centro Regional de Apoio Integrado ao Deficiente. É muito comum que pessoas de baixa visão busquem direto o IPC, por desconhecerem o trabalho do CRAID – que tem um setor especialmente para trabalhar com baixa visão –, mas também por algo que se insere em um debate muito atual sobre o tema: muitas pessoas desconhecem que existem tipos diferentes de deficiência visual, por conseguinte ao receberem o laudo médico que atesta esta condição elas se sentem cegas. Isto está relacionado, entre outros fatores, com a falta de divulgação sobre o tema que impacta no desconhecimento da pluralidade de condições visuais/deficiências visuais por indivíduos sem contato direto com a questão e posteriormente dificulta o desenvolvimento de uma identidade de “pessoa com baixa visão”, por exemplo.

As duas instituições (IPC e CRAID) oferecem reeducação visual, mas no CRAID além de Atividades da Vida Diária e Orientação e Mobilidade também há Estimulação

Visual. E no IPC são ministradas aulas de braile, teatro, informática e espanhol para cegos e baixa visão – serviços que o CRAID não disponibiliza. Por fim, as duas instituições se complementam.

Porém, conforme apontado no capítulo anterior, a reeducação visual tem como escopo educar a atenção dos indivíduos para que sejam capazes de ter uma vida “normal” como antes da perda visual. Mas como esta reeducação acontece? E que normalidade é alcançada por este trabalho?

Para responder a primeira pergunta é importante esclarecer separadamente como ocorre cada atividade (re)educativa, visto que, cada uma delas utiliza métodos diferentes e objetivam ensinamentos para contextos específicos que atravessam vidas cotidianamente, que é o caso da Orientação e Mobilidade por exemplo.

Certa manhã na reunião de sexta-feira do IPC, além dos frequentadores que eu já conhecia havia uma nova integrante, Bruna era o nome dela. Esta menina tímida que chegou na sala ao lado da coordenadora do grupo e ficou ao lado dela até o final da reunião, tímida, com os braços apoiados sobre os joelhos manteve-se sem se pronunciar até que fosse interpelada a respeito de sua condição visual, idade, e os motivos que a levaram até o grupo. Ela era baixa visão. Havia procurado o instituto em decorrência de dificuldades que ela passara a notar, com incômodo, em sua vida: dificuldades para se deslocar à noite, dificuldade para ler e escrever, para mexer no celular e também estudar. Seu resíduo visual estava menos eficaz nos últimos tempos e uma das consequências foi a necessidade de deixar a Universidade pela falta de acessibilidade que não permitia que ela acompanhasse o resto da turma.

No fim da reunião, a coordenadora perguntou se eu tinha interesse em acompanhá-las na primeira aula de orientação e mobilidade da nova integrante do grupo. Terça-feira da semana seguinte na parte da tarde.

Ao chegar no instituto no centro da Cidade, optei por esperar na recepção enquanto as duas não chegavam, pois de certa forma, por ser uma pessoa que enxerga acreditava que a aula seria na rua. Contudo a primeira aula ocorreria dentro das dependências do IPC. O primeiro ensinamento das aulas de OM consiste em aprender a posicionar a mão sobre a bengala, ou seja, com o indicador esticado sobre ela e os demais dedos e a palma da mão envolvendo a base, e o movimento denominado de “passada técnica”. Na passada técnica é necessário que ocorra uma sincronização entre o pé que está a frente na caminhada e o lado que a bengala precisa estar reconhecendo o solo, ou seja, pé direito à frente e bengala do lado esquerdo e vice-versa. Isso demanda treino porque é importante que tanto a bengala quanto a sola do pé sejam capazes de tocar as texturas do chão que se está pisando. Agir, pensar, sentir e reconhecer. A nova aluna se saiu bem segundo a professora que estava passando os direcionamentos, mas ela deveria treinar

em casa também, em lugares que não ofereciam riscos para sua segurança, pelo menos até estar apta a ir onde quisesse de bengala. As outras três aulas que antecederiam a ida para a rua também seriam da mesma maneira, mas com o circuito ampliado, a recepção, a ida da sala da professora até a porta de saída do IPC, um deslocamento por todas as dependências do prédio, para que a nova aprendiz utilizasse a bengala e as dicas que a professora passava para fazer tudo isso. Ir ao banheiro: contar o número de portas, rampas de acesso, reconhecer mudanças nos materiais do piso, ou das paredes e etc. até chegar onde se objetivava com esse deslocamento.

Na primeira aula fora do instituto, um mês depois, Bruna já estava muito mais confiante e a passada técnica havia se tornado um movimento espontâneo e o reconhecimento tátil estava percebendo melhor as intempéries do solo: isso é um paralelepípedo, aqui há uma descaída no asfalto, ali eu senti um buraco, aqui um piso tátil, aqui um piso alerta. A primeira aula de OM na rua, foi para que ela aprendesse a ir do IPC até a estação tubo pegar o ônibus, algo que sem a bengala a jovem já fazia, porém estava em fase de aprender a confiar na bengala, na audição, a medir o tempo que o sinaleiro fecha e os carros passam, até o momento que eles param e o caminho está livre. *Nada de correr para atravessar mocinha*, era preciso esperar para ter certeza de que não há automóveis vindo em sua direção, com o ouvido apenas.

Depois dessa experiência em um trajeto curto, a professora treinou percursos maiores, para locais que a menina ia com frequência: como a padaria, o mercado, do ponto de ônibus até a casa, do instituto até a casa, se deslocando por terminais, ou seja, reconhecendo trajetos a serem aprendidos com maior astúcia após a repetição e que são percorridos pela necessidade de fazê-lo. Os treinamentos duraram aproximadamente mais um mês e meio, após esta aula, porém não pude acompanhá-las.

Assim como a orientação e mobilidade, as atividades da vida diárias partem do mesmo princípio: repetir o que é aprendido com o auxílio da professora para aguçar os sentidos, ou seja, treinar o tato, o olfato e a audição para que a pessoa com deficiência visual não necessite da ajuda de terceiros cotidianamente, sendo tuteladas para fazer quaisquer coisas que antes da deficiência visual aconteciam autonomamente. Porém, diferentemente da OM a AVD requer que o indivíduo aprenda a se orientar em casa, organizar o próprio espaço, cozinhar, limpar e etc. Elas aprendem a encontrar referenciais em objetos (roupas, potes, talheres, móveis) e a partir das suas texturas reconhecê-los e diferenciá-los. Era comum nas conversas nos grupos de apoio pessoas que comentavam e davam dicas a outros de como organizar o ambiente doméstico: separe a roupa por características específicas dela, que te permitem sentir e diferenciar (uma estampa, o tipo de tecido, uma etiqueta e etc.) ou organizá-las por cores; na cozinha é bom posicionar os talheres em espaços separados, panelas em uma porta do armário, pratos em outro,

potes de plástico em um e vidro em outro e assim por diante. São aprendizados que as professoras passavam e quando funcionava com um era reproduzido pelo grupo ou, às vezes, com uma pitada de adaptação: eu não gosto de separar as roupas por cores, acho indiferente; eu prefiro colocar garfos e colheres virados para um lado e facas para o outro; ou questões mais simples, como ordenamento dos móveis como o tamanho ou o local onde estão (tendo em vista que a maioria não usa a bengala guia em casa): móveis da altura da canela são propícios para serem acertados por ela, às vezes, o resíduo visual não os percebe e assim por diante.

As atividades da vida diária assim como a orientação e mobilidade têm um tempo específico de duração, normalmente de um mês (quatro visitas da professora à casa da pessoa) e depois é necessário arriscar, tentar fazer, em um jogo de erros e acertos, para que sejam sanadas as demandas da vida diária.

Diferente do que ocorre com as atividades da vida diária e a orientação e mobilidade, uma das atividades reabilitativas não possui tempo determinado para ocorrer: a Estimulação Visual. Um dos motivos para que isso ocorra é considerar que, se não estimulado, o olho vai perdendo suas funções gradativamente – quando o indivíduo é baixa visão – e por isso demanda constantemente de incitações. Outra particularidade é que quando a visão central, nasal ou periférica é perdida, algo que ocorre normalmente com a baixa visão – uma das três é afetada – o indivíduo precisa aprender a utilizar o campo visual “melhor” e por isso reconhecer que muitas vezes é preciso virar o olho para enxergar algo, ou posicionar um objeto na parte superior, ou inferior ou lateral com relação ao olho. Caso isso não ocorra, entende-se que o resíduo visual não apresentará melhorias assim como a qualidade de vida.

Assim como as outras atividades reabilitacionais a estimulação é feita individualmente, é preciso que as professoras compreendam cada caso, qual campo visual é o mais afetado, qual é o laudo enviado pelo oftalmologista, e principalmente as reclamações da pessoa em fase de reabilitação precisam ser ouvidas: *eu não enxergo bem na claridade; eu tenho cegueira noturna; eu não vejo cores; eu vejo cores mas elas se misturam; ou eu consigo enxergar cores primárias separadamente mas confundo quando estão muito próximas* e assim por diante.

Durante a pesquisa foi possível acompanhar vinte e quatro sessões de estimulação visual, divididas em aspectos diferentes a serem treinados: a visão periférica, visão central, cores e visão noturna. Em cada uma delas as professoras utilizavam materiais e treinamentos diferentes para alcançar os resultados pretendidos. É importante salientar que a sala onde ocorrem as aulas é considerado um ambiente padrão no prédio do CRAID onde o tipo de iluminação é parecido e muitas vezes ocorriam apenas com a luz ambiente que atravessava as janelas.

Nas aulas para estimular a visão periférica a professora utilizava o espaço do ambiente como um modo de imputar obstáculos ao reconhecimento de obstáculos com objetos postos nos quatro cantos da sala de tamanhos, cores e formas variadas.

O aluno que estava fazendo a estimulação deveria se sentar em uma cadeira no meio da sala e a partir de lá conseguir enxergar uma bolsa no chão à sua direita, uma cadeira próxima à bolsa, as horas do relógio que estavam à sua frente mas uns três ou quatro metros de distância e tudo isso deveria ser feito com o resíduo visual, buscando a maior exatidão possível, como a cor da bolsa, como é a cadeira, qual era a hora que marcava no relógio branco em cima do armário próximo à porta, tudo nos cinquenta minutos de cada sessão. Esse reconhecimento deveria acontecer com o aluno buscando a maneira que mais lhe agradasse para enxergar: com a cabeça de lado, olhando com a cabeça abaixada, movendo apenas o olho e assim por diante, com pequenas dicas da professora: *fulano, lembra que sua visão ficava melhor quando você olhava de tal maneira*. E assim aluno e professora buscavam um caminho comum para enxergar, e todas as mudanças que o reabilitando propusesse para que isso ocorresse, eram anotadas na prancheta da sua responsável em criação conjunta dos modos de ver.

Nas estimulações da visão central o preceito era o mesmo, contudo, nestes a professora não utilizava objetos posicionados lateralmente - porque nestes casos normalmente o reabilitando não têm dificuldades em fazê-lo - mas prezava por fazer a estimulação visual com leitura, buscando algumas informações em um folheto, livro, ou mapa por exemplo, ou pedindo para que reconhecesse formas geométricas dispostas em um pequeno quadro posicionado a um metro e meio aproximadamente de distância, e tentando incitar o indivíduo em fase de reeducação visual a trabalhar a visão central. Em uma das aulas de reeducação, percebendo a evolução do aluno em reconhecer palavras e objetos na claridade da sala, a professora pediu para que nos dirigíssemos à “sala escura” - uma sala que permanecia com as luzes apagadas e cortinas fechadas - onde havia uma máquina especialmente para a reeducação visual com diversas utilidades. Esta máquina era uma caixa com sete lâmpadas diferentes e um interruptor embaixo de cada lâmpada, nela a professora escolhia uma cor, apertava o interruptor e uma luz acendia: marrom, amarela, laranjada, verde, vermelha, azul ou branca. A função da máquina na reeducação visual era treinar não apenas a velocidade que o olho é capaz de perceber que uma luz foi acendida, como o reconhecimento da cor de cada lâmpada. Além do obstáculo que é a escuridão, pois, muitas pessoas com baixa visão têm cegueira noturna.

Todos os desafios imputados nas aulas de estimulação visual, soam de certa maneira estranhos a quem tem a visão “normal”, já que perceber se uma luz foi acesa e a cor dessa luz não é difícil, ou olhar para objetos dispostos separadamente em uma sala, ou identificar formas geométricas de EVA em um quadro de 40cm por 40cm, todas estas são funções do olho praticadas e por isso aprendidas no decorrer de toda vida, de modo a acontecer com “naturalidade”. Essa diferenciação do funcionamento visual fica ainda mais perceptível nas estimulações de cores.

As aulas de reeducação para percepção de cores apresentavam desafios que para alguns soava como difícil e para outros era moderado, pois, requeria que o reeducando reconhecesse no quadro produzido pela professora imagens com formas geométricas – triângulos, quadros losangos, círculos – que juntas formam imagens semelhantes a um pássaro, ou apenas dispostos em um dos espaços do quadro – dividido em doze quadrados menores – três formas geométricas diferentes em forma, tamanho e cor. O que o aluno precisa fazer é reproduzir as colagens que ele vê no quadro, na mesa unindo as pequenas peças em EVA.

As doze imagens precisavam ser montadas levando em consideração as cores e as formas que cada EVA recortado continham, no quadro com fundo preto ou branco. As variáveis que a baixa visão apresenta fazem com que as pessoas prefiram o quadro com fundo branco ou preto, que elas passem os cinquenta minutos da aula para montar duas, três imagens, ou todo o quadro, que algumas cores como roxo e branco sejam confundidas, bege e amarelo se tornem as mesmas, azul marinho e marrom habitem uma diferenciação tênue quase imperceptível, ou que aquele EVA colorido em listras tenha uma cor só, normalmente a primeira que o indivíduo perceber.

Todas essas atividades juntas serão úteis para que indivíduos de baixa visão possam usufruir da vida com maior autonomia entendida aqui, como assinalado por Martins (2002), em uma ação participativa oriunda da vontade individual em um conjunto de fatores dados em determinado contexto histórico. Forjada na interação entre individualidade e vontade, e independente da vontade de terceiros para que ocorram. É o que garante aos reabilitandos a possibilidade de viajar, cozinhar, se deslocar para as aulas de estimulação visual, se dedicar a afazeres domésticos, ao grupo de apoio, a um restaurante, aos encontros mensais em pontos turísticos da cidade, entre outras atividades sem a necessidade de tirar pessoas próximas de suas rotinas. Nessas aulas onde o sentir ganha ainda mais notoriedade, assim como as diferenças no fazer e enxergar.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como era de costume durante os oito meses da etnografia, todas as sextas-feiras havia um compromisso com o trabalho de campo, fosse ele as entrevistas, uma atividade de “vivência”, ou os encontros nas instituições de apoio que aconteciam quinzenalmente. Em uma destas sextas-feiras, enquanto me deslocava para reunião no IPC, que começava pontualmente às 8:00 da manhã, durante a troca de ônibus no terminal do Capão Raso para fazer a conexão com o outro biarticulado Santa Cândida/ Capão Raso, avistei o Antonio entrando no ônibus que eu iria pegar. Por não saber se o incomodaria indo puxar conversa com ele de manhãzinha, optei por sentar alguns bancos atrás, quase na

porta cinco, e ele sentado no banco preferencial em frente à porta quatro. Enquanto o observava balançar a cabeça, mexer a perna e bater a mão sobre a coxa, percebi que o Antonio não estava lá muito preocupado com os avisos sonoros do ônibus - que indicam em qual estação tubo será a próxima parada – por que o que o fazia “dançar” ali sentado eram as músicas que tocavam em seu fone de ouvido. Mas se ele estava com fone, e não enxerga, como saberia onde descer? Será que perguntaria para a pessoa sentada ao seu lado? Ou será que o resíduo visual permitia o reconhecimento do local em que o ônibus parava? A vontade de saber como ele faria foi maior do que a de avisá-lo, então esperei.

Para chegar até o Instituto Paranaense de Cegos utilizando o ônibus Santa Candida/ Capão Raso, o caminho mais rápido é descendo na Rua Sete de Setembro na estação tubo Coronel Dulcídio e em seguida descer algumas quadras até o Instituto. E foi isso que o Antonio fez nesse dia, sem ajuda. Quando entramos na reunião não tive tempo de contá-lo que o havia visto, só durante o intervalo. Ao explicar a cena que havia presenciado, ele riu e respondeu: *eu tenho referenciais*. Referenciais é como ele e os demais deficientes visuais chamam essa habilidade sensória para distinguir os ambientes que transitam, pelas texturas que elas apresentam, por sua materialidade. “Mas e como o senhor sabe qual é o lugar certo para descer do ônibus?” perguntei, no que ele respondeu:

*no ônibus eu sei onde estou por causa do tipo da borracha que tem no nos ‘postes’ ao lado do banco preferencial. Para saber onde o ônibus está eu posso contar as lombadas que eu já decorei, pode ser pelo movimento que o ônibus faz quando para em semáforos e nos tubos. São diferentes, você já tinha percebido? No tubo e no terminal eles demoram mais. Para chegar aqui tem aquela curva da Praça do Japão, que quase joga a gente no chão, depois de passar lá, eu sei que ‘to’ chegando, e é só esperar mais um tubo e descer. E depende também, quando eu pego o alimentador perto de casa, o cobrador já me conhece e avisa quando eu tenho que descer.*

Se deslocar é também uma maneira de fazer.

Michel de Certeau (1998, p. 41) ao refletir a respeito da capacidade dos indivíduos de produzirem o cotidiano, salienta a importância das maneiras de fazer como “práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural”, ou seja, as pessoas com baixa visão não estão inseridas em uma “outra cultura”, mas se apropriam das imposições e regulamentações culturais e delas fazem improvisações/invenções – assim como qualquer outro indivíduo. Os referenciais são como respostas dos indivíduos as imposições sociais de utilizar talheres, andar na calçada, atravessar na faixa de pedestres e afins, mas neste caso tendo a baixa visão como característica, e por isso a experimentação é ainda mais primordial para sentir os materiais<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> [...] as propriedades dos materiais, consideradas como constituintes de um ambiente, não podem ser identificadas como atributos essenciais fixos de coisas, mas são, ao contrário, processuais e relacionais. Elas não são nem objetivamente determinadas nem subjetivamente imaginadas, mas praticamente experimentadas. (INGOLD, 2015, p. 65)

Sentir os materiais é fundamental pois o conhecimento necessário para o deslocamento humano vem da experiência, nasce da interação sensível dos indivíduos com o espaço, percebendo os sons, sentindo as mudanças no solo – asfalto, paralelepípedo, *petit pavê*, saibro, grama e etc. – os materiais de que são feitos os objetos que são tocados, o tato é primordial inclusive na relação tato-bengala guia-objetos. Este conhecimento, assim como aquele que ressalta Ingold (2015) ao se referir a ferreiros, carpinteiros e pedreiros, é oriundo do engajamento prático e da percepção sensorial *com* materiais. O espaço é praticado, mas também marcado individualmente.

Assim como ocorre nos ônibus, ir de um ponto a outro na cidade a pé passa pelo mesmo processo. Calçadas, vias táteis, árvores, lojas, postes, tudo importa, tudo é marcado e significado para as pessoas, mas no caso das que são baixa visão o tato, o olfato e a audição “são mais confiáveis”, pois *o olho engana* conforme apontou o Renato no grupo Raio de Luz certa vez, e quando isso acontece, o resto do corpo deve estar preparado para sentir e conhecer “onde estou”. Alice Ruiz em seu poema “*Lembra?*” capta muito bem o que muitos interlocutores e interlocutoras precisaram aprender após a perda visual: Lembra o tempo/ em que você sentia/ e sentir/ era a forma/ mais sábia de saber/ e você nem sabia?

É pelo sentir que sabemos onde estamos, mas este sentir é muitas vezes negligenciado pela reflexão biomédica do corpo e da deficiência. Esse saber-poder se atém na “falta”, mas não na possibilidade que o não enxergar fecunda ao corpo, a vida. Vida que é atravessada pela diferença o tempo todo.

Conforme tem sido salientado desde o início do trabalho, a perspectiva aqui postulada busca não apenas pensar a baixa visão de maneira diferente da que vem sendo adotada pela biomedicina<sup>11</sup> e por outros saberes que advogam por uma noção de “corpo-mecânico” (Le Breton, 2016), ou seja, que se finda na dualidade entre corpo e mente – diretamente influenciado pelo cartesianismo – e a partir daí, pensa o organismo privado de sua originalidade e de seus fluxos geradores e criativos. Para a tradição que entende o corpo de maneira mecânica, ele [...] não é mais do que uma constelação de utensílios possíveis em interação, uma estrutura de engrenagens bem-ajustadas e sem surpresa” (Le Breton, 2016, p. 95).

Vale ressaltar que o intuito não é negar os avanços que a medicina ocidental tem alcançado por este caminho, ou ignorar o fato de o corpo ser uma entidade biológica e material, mas atentar para os caminhos que deixam de ser trilhados em decorrência deste determinismo que ignora a experiência perceptiva, a indeterminação e a diferença.

<sup>11</sup> A expressão biomedicina foi empregada neste trabalho como uma racionalidade médica, entendida nos termos adotados por Camargo Jr. (2005, p.178): “um sistema lógico e teoricamente estruturado, composto de cinco elementos teóricos fundamentais, quais sejam: a) uma morfologia ou anatomia humanas; b) uma fisiologia ou dinâmica vital humana; c) um sistema de diagnósticos; d) um sistema de intervenções terapêuticas; e e) uma doutrina médica. “

É com o intuito de abarcar as possibilidades que são ocultadas pelo olhar mecânico, que o conceito de “corporeidade”<sup>12</sup> do antropólogo norte-americano Thomas Csordas (2008) é invocado neste estudo, tal qual ocorre com as concepções de “malha” e “pessoa-organismo”<sup>13</sup> de Ingold (2015). Ou seja, por meio de um pensar “antropológico” quebrar as dualidades vigentes em concepções de normalidade (bom) e anormalidade (mau) ressaltando os aspectos positivos da diferença e, neste caso, a diferença corporalmente vivida pela baixa visão.

Parto das considerações do filósofo e médico Georges Canguilhem (2009), buscando uma maneira de refletir sobre pessoalidades de deficientes visuais e entendendo que suas vitalidades não são perdidas pela deficiência, mas que a baixa visão – por exemplo -, enseja desafios vitais que permitem a interação pessoa-organismo existirem de novas maneiras. Não há neste trabalho o intuito de negar as dificuldades que a condição de deficiente visual produz, mas ater também para suas positivities. Neste sentido, a baixa visão como condição corporal anormal é concebida aqui como *valor* e não como *fato* – distinção feita pelo autor denotando que *fato* é algo estatisticamente prevalente e *valor* como uma possibilidade construída maleavelmente, permitindo criar novas condições de reprodução da vida. A vitalidade não é perdida pela deficiência, e está só poderia ser “negativada” quando a plasticidade orgânica é perdida. Os conceitos “esticam” assim como os caminhos a serem habitados pela vitalidade.

Para que isso fosse possível se fez necessário o envolvimento com estes indivíduos, acompanhando seus cotidianos, tentando perceber como a baixa visão se produz – em manuais médicos, em textos jurídicos, por profissionais da área da saúde e de outros setores envolvidos com questões referentes a deficiência visual - e é produzida por eles, em suas práticas cotidianas e suas vivências. Foi preciso seguir as linhas por eles tecidas na composição da malha da baixa visão.

As linhas que aqui me refiro são compostas a partir da experiência, este “vivido intransferível, conforme salienta João Anzanelo Carraschoza em seu livro *Diário de um Ausente*. Experiência que se funda na e pela autonomia, que é produzida na condição de baixa visão e produz maneiras de estar no mundo como deficiente visual.

Neste sentido se fez necessária a utilização do saber antropológico para pensar a vida, seguindo as trajetórias individuais e o que elas produzem. Mais do que falta ou

---

<sup>12</sup> A corporeidade como um paradigma ou uma orientação metodológica exige que o corpo seja compreendido como a base existencial da cultura – não como um objeto que é “bom para pensar”, mas como um sujeito que é “necessário para ser” [...]. a corporeidade pode ser entendida como um campo metodológico indeterminado, definido pela experiência perceptiva e pelo modo de presença e engajamento no mundo. (CSORDAS, 2008, p.367-368)

<sup>13</sup> “[...]. Esta descrição funcionaria igualmente bem para pessoas que, sendo organismos, também se estendem ao longo dos múltiplos caminhos do seu envolvimento no mundo. Organismos e pessoas, então, não são tanto nós e uma rede quanto nós em um tecido de nós, cujos fios constitutivos conforme se amarram a outros fios, em outros nós, compreendem a malha”. (INGOLD, 2015, p.120)

“descapacidade”, a antropologia nos faz reconhecer a positividade da diferença, e a deficiência como condição corporal que se funda na diferença e a produz, por meio disso gera maneiras de ser que vão muito além do estatisticamente prevalente ou que poderia ser enquadrado de maneira simples na divisão deficiência/não deficiência. O corpo, assim como o “fazer”, é um campo fértil de reflexão pois por meio dele podemos pensar as muitas formas de existir que algumas vezes são deixadas de lado por definições pouco detalhadas, que não buscam nas trajetórias individuais as maneiras pelas quais esses conceitos são produzidos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEZERRA JUNIOR, Benilton. O normal e o patológico: uma discussão atual. In: SOUZA, Alicia Navarro; PITANGUY, Jacqueline. (Orgs.). *Saúde, corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana* vol.18 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2012

Conselho Brasileira de Oftalmologia. *As Condições de Saúde Ocular no Brasil*. 1º Ed. São Paulo: Conselho Brasileiro de Oftalmologia, 2015.

CSORDAS, Thomas. *Corpo/Significado/Cura*. Ed.1. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

DE CERTAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*. Ed. 3. Petrópolis: Vozes, 1998.

DINIZ, Debora. *O que é deficiência*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense. 2007.

DUARTE, Luiz Fernados Dias. A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. *RBCS*. 2004, Vol. 19, n. 55. pp.5-18. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbcso/v19n55/a01v1955.pdf> > Acesso em: 13 mai. 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de campo*, vol.13, 2005, p. 155-161.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. Rio de Janeiro : Martins Fontes, 2005.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

HADDAD, Maria Aparecida Onuki. *Habilitação e reabilitação visual de escolares com baixa visão: aspectos médicos-sociais*. 2006. Tese (Doutorado), Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, USP.

INGOLD, TIM. Da transmissão da representação a educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010

\_\_\_\_\_. Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura. In: SÁNCHEZ-CRIADO, Tomás. (Org.). *TÉCNOGÉNESIS: La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: AIBR, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estar vivo: Ensaio sobre conhecimento, movimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social*. Ed.1. Salvador: Edufba, 2012.

MARTINS, Bruno Sena. O “Corpo-Sujeito” nas Representações Culturais da Cegueira. *Rev. Psicol.* [online]. 2009, vol.21, n.1, pp.5-21. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-02922009000100002&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-02922009000100002&script=sci_abstract). Acesso em: 05 mai. 2018.

MORAES, Márcia, ARENDT, Ronald João Jacques. AQUI EU SOU CEGO, LÁ EU SOU VIDENTE: modos de ordenar eficiência e deficiência visual. *Caderno CRH*. Salvador, v.24, n. 61, p. 109- 120, Jan/ Abr. 2011.

MORAES, Márcia. PesquisarCOM: política ontológica e deficiência visual. In: Moraes, M. e Kastrup, V. *Exercícios de ver e não ver: arte e pesquisa com pessoas com deficiência visual*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. Ed. 1. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SACRAMENTO, Janaina Couto. *Desenvolvimento da Linguagem Oral em Crianças com Baixa Visão de Dois a Cinco Anos*. 2011. Dissertação (mestrado), PPGCS, UFMJ.

VELHO, Otavio. De Bateson a Ingold: Passos na Constituição de um Paradigma Ecológico. *MANA*: Rio de Janeiro, v.7, p.133 – 140, 2001.

VON der WEID, Olivia. “*Visual é só um dos suportes do sonho*”: práticas e conhecimentos de vida com cegueira. 2014. Tese (doutorado), PPGSA, IFCS/UFRJ.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ETHNOGRAPHY OF CREATIVE PROCESSES IN CONTEMPORARY MUSIC: COLLABORATION(S), NOTATION, ORALITY

*Matthias Koole*

Universidade Federal de Minas Gerais

Keywords: Ethnography of contemporary music, Collaboration, Music notation, Orality, Creative processes.

### *Abstract*

The paper presents an ethnographic study of the creative process of *Brain washed, brain dead* in Belo Horizonte, Brazil in which I participated as a guitarist. *Brain washed, brain dead* is a piece for videos and three musicians, with non defined instrumentation by Brazilian composer Thaís Montanari which could be situated in the realm of experimental/contemporary music. The paper presents an ethnographic study of the creative process of *Brain washed, brain dead* in Belo Horizonte, Brazil, in which I participated as a guitarist. The piece has a score and an author. However, the score provides only a structure, depending largely on the input of the musicians involved in each different performance. The score also needs to be complemented with oral instructions of the composer and is thus only feasible with her presence. In this sense I will argue that the score operates much more as a interface for collaboration than as a representation of the work itself.

Keywords: Experimental Music; Creative processes in Music; collaboration practices; Notation & Orality

### THE PERFORMANCE

Belo Horizonte, 22nd November 2017. We're in SESC Palladium. SESC stands for Serviço Social do Comércio (Social Service of Trade). It is an organization "Maintained by entrepreneurs of trade in goods, tourism and services, (...) Present in all Brazilian states, Sesc promotes actions in the field of Education, Health, Culture, Leisure and Assistance."

In Belo Horizonte, SESC has several units, one of them being SESC Palladium where the concert occurs in the small theater with a capacity of 82 persons. It's the second piece of the program. The stage is dark, the faces of the musicians being vaguely illuminated by the reflection of the stage- light on each one's score. From left to right: an accordionist,

a guitarist, a person with a computer and a small controller and another guitarist. A screen is hanging in back of the stage. Some small technical arrangements occur and then everyone on stage gets ready. After a little while we hear the voice of Noam Chomsky:

*“It is necessary for them to somehow keep the population from their throats, as they put it, and that can either be done by force, or as force in that capacity declines, by control of opinion, there is no other method.”*

This phrase is looped, repeating itself. Gradually the musicians on stage start playing short, dry events: guitar harmonics, scratching sounds, accordion sounds manipulated electronically. A texture of short gestures is created. The accordion begins to repeat chords and the guitar gestures complement each other agilely. The accordion starts to make longer chords, resonant harmonics and long notes appear in the guitars. A voice with hysterical tone is sampled and reproduced in several layers. The musicians play longer and longer sounds. The voice disappears and there is a fairly calm texture, long notes, more consonant. Then excerpts from people screaming fade in. The video, controlled by the composer, articulates different textures and actions by the musicians. After a while, other videos appear. The screen, divided in three parts, shows screaming deputies during an impeachment session of Brazil’s then president Dilma Rousseff. Several speeches of deputies are mixed. The musicians get noisy and frantic, as if responding...

This description concerns the beginning of a piece by composer Thaís Montanari, for videos and three musicians, with non defined instrumentation. It is based on Noam Chomsky’s work about control of public opinion by vehicles of mass communication. The piece had four versions in the end of 2017, beginning of 2018, with different musicians, instruments and videos. In all occasions, Thaís Montanari was controlling video and audio samples. In Bogotá (COL) with only two collaborators, playing violin and electronics (COL), another in San Juan (ARG) with guitar, piano and violin and two in Belo Horizonte (BRA) with Pedro Filho (accordion, electronics), Nathália Fragoso (guitar and electronics) and myself, (also guitar and electronics).

I am thus twice implicated in this research. As a musician who participated in the performance of the work and as a researcher of the process itself. So this is a case of what Howard Becker and William Faulkner would call a “complete participant observation” (BECKER, FAULKNER 2008). It is this position that led me to the research I am conducting, that is to try, through ethnographic methods, shed a light on creative processes, or encounters, in a (Brazilian) scene of music which is referred to as experimental or contemporary, with attention to notation and orality.

## ON SCORES

In western music, the relations between notation and orality have been ever changing since the appearance of musical notation in the middle-ages. Maylis Dupont in *Le Bel Aujourd'hui* (2011) shortly describes the history of scores since the middle ages and argues that classicist notation and romantic ideology forged an equivalence between score and oeuvre, which Lydia Goehr, in *The Imaginary Museum of Musical Works*, calls the work concept. Georgina Born (2005) comments on this concept :

The ontology of the musical work envisions a hierarchical assemblage: the composer-hero stands over the interpreter, conductor over instrumentalist, interpreter over listener, just as the work ideal authorizes and supervises the score, which supervises performance, which supervises reception. (BORN, 2005: PAG 26)

The following quote of Igor Stravinsky, during a conference at Harvard in 1939, exemplifies this:

The musical entity thus presents the remarkable singularity of embodying two aspects, of existing successively and distinctly in two forms separated from each other by the hiatus of silence. This peculiar nature of music determines its very life as well as its repercussions in the social world, since it presupposes two kinds of musicians: the creator and the performer.” (STRAVINSKY, 1947: PAG 121)

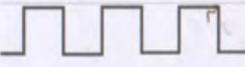
While Stravinsky, in 1939, expressed the clear division of labour as being part of the “peculiar nature in music”, not so many years after, in 1952, the American composer Earle Brown wrote a piece called December 1952, the score of which consisted of 31 horizontal and vertical blocks of different widths scattered over a sheet of paper, thus fixing the structure (loosely) and not prescribing any sounding material (NYMAN, 1999), which should be chosen by the performer. Earle Browns work was made in a context where the traditional division of labour was being questioned different ways through the works of many like Brown himself, John Cage, Cornelius Cardew, and on the continental European side, in a different way, by composers like Karlheinz Stockhausen, Luciano Berio, etc.

Scholarly, important contributions were made by the so-called performative turn. Researchers of different disciplines shifted focus from score analysis to performance, understanding the latter as the place where music happens. At the same time, as Georgina Born states, studies integrate the study of music with it's “*social, technological and temporal forms. Rather than assume a division between music and its sociology, theories of mediation from Adorno onwards begin from a recognition that music exists in and through its complex and shifting mediations.*” (BORN 2005) Even though we shift our attention from score to performance and to music as mediation (BORN 2005, HENNION 2012), in written music it still seems

vital to understand the role of the score. By this I do not mean a traditional musicological analysis of the score, as an affiliation of the work-ideal, but the need to understand how the score acts during the creative process, mediates different actors and articulates collaborations and musical encounters. An important step is made by

Lucille Lisack in her essay *Ethnographie de la musique écrite* (2017) when she approaches the score as an object which is “*fabricated, manipulated, discussed, modified by multiple actors: students and professors of composition, musicians, conductors, musicologists*”. In this work she analyses the fabrication of it by (student) composers, its usage in rehearsal by musicians and its circulation. I would like to continue this approach, but going back to the content of the score in order to try to trace a nexus between what is effectively in the score and its action in the collaborative process. In other words, a score analysis, not as being the work itself, but rather as an agent, like many others, that contributes to the emergence of the work.

## COLLABORATION(S), NOTATION, ORALITY

S 1					
Áudios e vídeos	 [1] N. Chomsky	 1a repetição - mesmo áudio	 Mesmo áudio em loop	 Parar o áudio uma vez que inaudível	
Texturas instrumentos		 A cada repetição, os instrumentistas devem tocar um gesto capaz de cobrir certas palavras-chaves para o entendimento dessa frase. Cada som escolhido deve ser utilizado novamente à cada repetição.	 A cada repetição, os instrumentistas introduzem mais sons até o ponto em que não seja mais possível ouvir o áudio inicial.	(1) DESENV.  Gestos mecanicamente repetitivos.	 + ressonâncias a essa camada repetitiva.
//					
Á.v.	 [2] repetições incompreens.	 [3] Repetições claras- Temer, Malafaia e Bolsonaro		 [4] Imp. Áudio + vídeo Impeach.	
T.M.	DESENV.	 Deixar as ressonâncias ganharem mais espaço		 + distorções	

Thaís Montanari had sent us the score a few weeks before rehearsal. A score consisting of five pages for a piece of 25 minutes. A title page, a second page with notes on how to understand some of the used symbols, and the score itself, that is, the part the

musicians used during performance. Each line of the score is divided into two parts, one for audio's and videos, the other one called textures/instruments. Thaís played the part of audio's and video's. Pedro Filho, Nathália Fragoso and I played the part "textures/instruments". The changes in each block happen simultaneously. In general, when the instructions for the video change, the instructions for the instruments also change.

The synchronicity between audio, video and instrumental actions suggests an organizing function of the score, important for the rehearsals. From this synchronization it is possible to start the rehearsal at specific points of the piece. For example: let's start on the second line.

The "audios and videos" row consists of media players icons (symbols like play, stop, repeat, etc.) indicating the basics of the action that must be done alternated with other symbols, some of which are explained in the introduction of the score. The videos are to be chosen with the performers. The idea is that, before making any sounds, Thaís and the other performers of the piece engage in a discussion on (local) politics and media manipulation. The videos used are chosen in relation to these discussions, and differ from performance to performance. In Argentina and Colombia lengthy discussions took place. They were particularly fruitful in Argentina, where the composer stayed a long time during a period when President Macri was passing heavy reforms. Also, a discussion with the audience occurred after the presentation of the piece. In Belo Horizonte this preliminary discussion did not take place. At first, because of time limitations, which were real. On the other hand, Thaís thought it was less important since she already knew us, our political opinion and knows well Brazilian media. She did try to, by e-mail, collect suggestions from the musicians as for which videos to use, but we didn't really react. As Thaís had already chosen the videos which would

be used during our performance, she handed us a score containing indications of the audio and video samples, and although they do not clarify how to proceed to perform the part, they give clues to the relations of the piece with current politics and media manipulation is evident as to the content. It consists of:

- Names of persons: N. Chomsky (or NC); Temer, Malafaia and Bolsonaro; Speech Temer; Frota
- Naming an event: Imp. Audio + video Impeach. (Imp and Impeach standing for Dilma Rouseff's
- Impeachment)
- More general description of media content: Soap opera's and TV programs;
- Technical indications: Incomprehensible repetitions; Clear repetitions; Video in 3 screens; Various images that appear gradually; Various images gradually; Repet.

In the technical indications we have two opposing groups: incomprehensible repetitions, clear repetitions. Then there is an indication of graduation (Various images that appear gradually) and another of simultaneity information (Video in 3 screens).

The score didn't really ask for a preparation, as Nathália Fragoso, the other guitarist told me:

When she (Thaís) gave me the score, I did not sit with the score and instrument and studied before the rehearsal. But I tried to have a look at the score and imagine... Also to be able to choose which pedal and what (objects) I was going to use, not to be caught by surprise at the moment of the rehearsal. (...) I did not study the piece alone, because I think the playing depends a lot on the group and what Thaís was going to say ...” (FRAGOSO, 2018)

The score had thus the function of opening up Nathália's imagination and made her make choices on which “tools” she would use. Nathália also mentioned her choices would be influenced by the choices of other members of the group and on what Thaís would say. It is thus clear that the instrumentalists actions depend on oral instructions. During the rehearsal Thaís started giving a more general explanation of the piece.

So I put a little reference to each video for you. The first session, the idea of it is to play with this repetition of ideas, everything I took from ways that information reaches us. How television transmits information, what strategy do they use to transmit information. So the first is the idea of repetition.

And

The idea is that you start, you create this repetitive layer, then inside the repetitive layers you put resonant layers and then you put distortion in that resonance and then go back to that repetition. One thing I forgot to mention. The piece begins with a Chomsky audio. The idea (on the part with) Chomsky is: you gradually cover the words of the audio until the point where the texture covers this audio. (MONTANARI, 2018)

The score is used to demonstrate to which part her explanation refers. She also points out relations that we should create with the videos:

(...) (these are) programs of entertainment, which seem innocent, but have strong social load, that shape our social thinking a lot. And my idea is to do a bit of a texture in the opposite direction, as if you brought some heavy load to all those audios that (...) are not really innocent programs (...).”

Thaís doesn't really specify which sounds should be played, but rather what kind of texture should be created, in general mentioning the relation to the video. Parts are rehearsed and what the musicians play becomes more focused and clear. As these materials also depend on the input of the individual musicians and the interaction

between them, these ways of playing differ significantly in Belo Horizonte, Bogotá or San Juan. Thaís uses this to further develop the score. For example, the final part of the piece, which in the first performance in Belo Horizonte lasted less than a minute, in Argentina was developed into a whole section. Afterwards, in the second version played in Belo Horizonte this initiative of the musicians in Argentina was integrated. About this process, Thaís said: *“There are sessions that are ready for me, that are solved and there are others that are not solved. (...) For example, Argentina was the last thing I did before VAC (Verão Arte Contemporânea, the second concert we played in Belo Horizonte). (In Argentina), that last moment of noise (...) was a whole session. In their minds this had a development. Until then, with the two groups I had done before, it was just a little ending. They (in Argentina) spent a lot of time dialogging and so forth. So this is going turn into a section.”*

## FINAL REMARKS

The score still has an ontological function and establishes a few of the initial conditions for the work to exist as well as a few limits. For example, it is indicated in the score that the piece begins with a video of Noam Chomsky and that the words should be covered by instrumental actions. But the work is not totally established by the score, it depends on oral instructions, interventions by the composer as the person manipulating the video and audio samples, individual initiatives of musicians, interactions between them. The score functions much more as an interface for collaboration, used to propose an idea, organize a rehearsal, opening up the imagination of musicians. It also has a constitutive function assimilating aspects of different performances of the versions played, continuously changing in time. The work, like Dupont puts it using the Latourian concept of black box, can then *“be understood as the black boxing of a hybrid network linking, more or less permanently, actors, equipment, techniques, places, speeches, symbols, etc., without its “existence” being ensured by anything other than the work of these innumerable mediators. The existence of a work is equal to the spatio-temporal extension of this network.”*

## REFERENCES

1. BECKER, H.S., FAULKNER R. R. (2008): Studying Something You Are Part Of : The View From The Bandstand. In *Ethnologie française* Vol. 38, pages 15 -21
2. BORN, Georgina (2005): On Musical Mediation: Ontology, Technology and Creativity. In: *twentieth-century music* 2/1, 7–36, Cambridge University Press
3. DUPONT, Maÿlis (2011). *Le Bel Aujourd’hui*. Les éditions du cerf, Paris.
4. FRAGOSO, Nathália (2018). Interview with Matthias Koole. Not Published. Belo Horizonte

5. HENNION, Antoine (2012). Music and Mediation. In: The Cultural Study Of Music. Routledge NY, London.
6. LISACK, Lucille (2017): L'ethnographie de la musique écrite. In Cahiers d'ethnomusicologie 30
7. MONTANARI, Thaís (2018). Skype Interview with Matthias Koole. Not published. Montréal-Belo Horizonte
8. NYMAN, Michael (1999). Experimental Music: Cage and Beyond, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press
9. STRAVINSKY, Igor. (1947) Poetics of Music in the Form of 6 Lessons. Cambridge. Harvard University Press.

Websites:

[http://www.sesc.com.br/portal/sesc/o\\_sesc/](http://www.sesc.com.br/portal/sesc/o_sesc/). Visited in June 2018

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## MOBILIDADE YANOMAMI NO MARAUIÁ: O CAMINHAR COMO 'ETHOS'.<sup>1</sup>

*Maurice Seiji Tomioka Nilsson*<sup>2</sup>

Centro de Trabalho Indigenista

### *Resumo*

Esse capítulo relata e discute uma expedição na região do Marauíá, realizada com base nas pesquisas de mobilidade e as relações com habilidades de caça de seus habitantes. A preocupação central está em compreender as relações espaciais entre novas e velhas ocupações, entre relações históricas com o território e as circunstâncias da implantação do sistema de saúde, quando se estabelece de fato o contato permanente para além da Missão (restrito ao seu entorno) e do Baixo Marauíá (com acesso frequente à sede municipal de Santa Isabel do Rio Negro), estendendo-se à maioria das comunidades. Após a organização do sistema de saúde, por volta de 1996-2000, várias movimentações e novas cisões residenciais se verificaram, causando certa incompreensão, por parte das equipes de saúde, exigindo readequações nos planejamentos. O elemento principal a ser estudado e discutido aqui é uma tensão beira-centro, na linguagem regional aplicada à proximidade da calha dos rios navegáveis (beira) e os sítios remotos (centro).

Na maioria dos casos, os Yanomami habitavam locais afastados da calha navegável, tida, no passado, como uma barreira, tendo sido convencidos a se mudarem para próximo, onde poderiam ser atendidos pelas equipes de saúde. A nova configuração parecia, em 2000, ainda estável, mas foi novamente alterada por movimentações em grande parte de retomada de antigos sítios, fora do eixo navegável, no correr da primeira década do novo milênio. Mantiveram sólida relação com a floresta, mesmo adquirindo novas tecnologias, acesso a embarcações de pequeno porte e armas de fogo, utilizam grande extensão florestal, alcançada mediante dias de caminhada, eventualmente. Desenvolvem estratégias de uso territorial ainda pouco descritas; uma dessas são os pousos secundários, ou segundas residências. Embora seja provavelmente anterior à instalação dos postos de saúde, parece ter sido adaptada frente às novas relações do contato, quando os Yanomami gostariam de obter os bens e serviços da sociedade nacional (utensílios matohipê, serviços de educação e saúde etc.), sem perder as vantagens que a mobilidade territorial lhes proporciona. Alguns desses movimentos retornam ao sopé da serra, território ancestral da maioria, levando a especular sua importância enquanto local histórico.

Keywords: yanomami; territorialidade; mobilidade; contato permanente

---

<sup>1</sup> Originado de capítulo da tese apresentada para o Doutorado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (Diversitas USP).

<sup>2</sup> Centro de Trabalho Indigenista – mauricetomioka@gmail.com

## INTRODUÇÃO

Esse artigo relata e discute uma expedição na região do Marauaiá, realizada com base nas pesquisas de mobilidade e as relações com habilidades de caça de seus habitantes. A preocupação central está em compreender as relações espaciais entre novas e velhas ocupações, entre relações históricas com o território e as circunstâncias da implantação do sistema de saúde, quando se estabelece de fato o contato permanente para além da Missão (restrito ao seu entorno) e do Baixo Marauaiá (com acesso frequente à sede municipal de Santa Isabel do Rio Negro), estendendo-se à maioria das comunidades. Após a organização do sistema de saúde, por volta de 1996-2000, várias movimentações e novas cisões residenciais se verificaram, causando certa incompreensão, por parte das equipes de saúde, exigindo readequações nos planejamentos. O elemento principal a ser estudado e discutido aqui é uma tensão beira-centro, na linguagem regional aplicada à proximidade da calha dos rios navegáveis (beira) e os sítios remotos (centro). Na maioria dos casos, os Yanomami habitavam locais afastados da calha navegável, tida, no passado, como uma barreira, tendo sido convencidos a se mudarem para próximo, onde poderiam ser atendidos pelas equipes de saúde. A nova configuração parecia, em 2000, ainda estável, mas foi novamente alterada por movimentações em grande parte de retomada de antigos sítios, fora do eixo navegável, no correr da primeira década do novo milênio. Mantiveram sólida relação com a floresta, mesmo adquirindo novas tecnologias, acesso a embarcações de pequeno porte e armas de fogo, utilizam grande extensão florestal, alcançada mediante dias de caminhada, eventualmente. Desenvolvem estratégias de uso territorial ainda pouco descritas; uma dessas são os pousos secundários, ou segundas residências. Embora seja provavelmente anterior à instalação dos postos de saúde, parece ter sido adaptada frente às novas relações do contato, quando os Yanomami gostariam de obter os bens e serviços da sociedade nacional (utensílios *matohipë*, serviços de educação e saúde etc.), sem perder as vantagens que a mobilidade territorial lhes proporciona. Alguns desses movimentos retornam ao sopé da serra, território ancestral da maioria, levando a especular sua importância enquanto local histórico.

A relação dos Yanomami com a floresta foi discutida no passado partindo de premissas reducionistas, e relacionavam eventos ecológicos como causa primária dos deslocamentos; o escasseamento de caça em função do tempo de morada foi objeto de estudo de diversos autores, tanto em relação aos Yanomami (COLCHESTER, 1982; GOOD, 1989) quanto a outros povos (PERES, 2000; JEROZOLIMSKI; PERES, 2003).

Antes de abordar a inserção de um povo (os Yanomami) a um mundo dado (a floresta amazônica), é preciso considerar a possibilidade da interação maior produzir alterações na floresta; tal hipótese vem ganhando espaço por diversos trabalhos em que se evidenciam a

participação humana na distribuição de espécies, tais como palmeiras (CLEMENT; RIVAL *et al.*, 2009), castanhas (SCOLES; GRIBEL, 2011); também em profundas transformações em solos tropicais, uma vez antropizados são conhecidos como terra preta antropogênica (PETERSEN; NEVES *et al.*, 2001). Outras possibilidades de interação ainda são pouco estudadas, pela complexidade implicada; as relações com conhecimentos da ecologia dos animais de caça e os possíveis manejos e práticas advindos desses conhecimentos sugerem possibilidades de pesquisa onde as relações atuais dos povos indígenas podem revelar novas interpretações para a ecologia histórica (CLEMENT; DENEVAN *et al.*, 2015). Os Yanomami utilizam-se da mobilidade com a intencionalidade de renovação, de utilizar uma nova área territorial. Dessa forma, o dito “uso tradicional” se caracteriza menos pela imemorialidade da relação com o meio, mas pelo modo como habitam e descobrem inventivamente os novos lugares habitados.

A ciência etnográfica tem enfrentado um novo esforço de reinterpretação em seus estudos, com abordagens em que a relação com o meio, da forma como é concebida pelo povo que ali vive, nem sempre envolvem a dualidade natureza e cultura, divisão fundamental de nossa interpretação (LATOUR, 1994; DESCOLA; PALSSON, 1996), podendo mesmo empregar outras formas de agência para o que consideramos natureza. As soluções propostas por diversas representações do pensamento ameríndio, mesmo com as dificuldades de compreendê-lo plenamente, atribuem significância na explicação do mundo vivido, vivenciado. Esforços baseados na teoria da percepção tem sido uma das possibilidades (INGOLD, 2000) implicando em perceber uma trama na qual o modo como construímos a paisagem também nos molda, concomitantemente (INGOLD, 2004). Numa abordagem baseada no desenvolvimento de habilidades em lidar e perceber o meio, os povos indígenas devem perceber sinais tênues aos quais não estamos treinados a priori, e o desenvolvimento de tais habilidades, embora complexos e detalhados, nem sempre passam por um registro e uma codificação precisa. Quando observamos a anatomia e o posicionamento dos Yanomami na floresta, e como identificam qual espécie está presente logo à frente antes mesmo que detectemos qualquer sinal ou vestígio, significa que não apenas a observação, mas o olfato, a audição estão integrados para tal percepção. Isso se faz essencial, pois animais diferentes implicam em estratégias diferentes de abate, variando desde a ponta da flecha até o modo como se fará o cercamento ou a aproximação.



**Figura 1** – Marauíá movimento dos principais grupos habitantes, Os anos de deslocamento acompanham as trajetórias.

O Rio Marauíá é um afluente da margem norte do Rio Negro, no médio curso, escoar águas da serra do Imeri (nas franjas do sul dos Maciços Parima e Neblina) e desagua já no hemisfério sul. Suas águas são classificadas como “brancas” segundo a população regional e Sioli (1991). A presença dos Yanomami é registrada pelo menos desde o início do século passado. O contato permanente se deu através, principalmente, da missão religiosa que se instalou em seu médio curso em 1962 (LAUDATO, 1998). As atuais comunidades possuem históricos diferentes quanto à localização de suas habitações, uso ou não de pousos secundários e população residente. Parte disso será relatado aqui, a partir dos depoimentos históricos ouvidos. O mapa da Figura 1 apresenta movimentos dos grupos habitantes.

O trabalho de campo foi realizado no período entre 11 de fevereiro a 1º de março de 2009; percorremos o Rio Marauíá e afluente de cabeceira, e nos detivemos mais em quatro comunidades: Bicho Açu, Tabuleiro, *Raita* e *Yariwei*. Foram percorridas trilhas e anotadas informações dos acompanhantes. Relatos a respeito de caçadas pretéritas, e as caçadas atuais foram colhidos nos percursos de trilha. Foram treinados dois agentes agroflorestais a operarem GPS em caminhos habituais, anotar locais de caçada, ao todo, disponibilizamos seis aparelhos receptores GPS Garmin, modelos similares, alta sensibilidade para coleta de pontos na floresta.

Os resultados do estudo evidenciam habilidades na percepção e nas estratégias de caça, destacam a produção do espaço, relatando alguns meios em espaços novos, ainda

por explorar e abrir e espaços territoriais antigos, já conhecidos e retomando-os para o uso. Põe em questão as atividades econômicas a que são convencidos pelos interlocutores da sociedade de mercado monetário, incluindo fibras extraídas da floresta (cipó-títica - *Heteropsis sp.- masi kiki*) e carvão, para serem vendidos a baixo preço no mercado das pequenas cidades do Alto Rio Negro. Uso como critério nessa abordagem o conceito de colonialismo, e seu uso na exploração de matéria prima, viável pelo valor ínfimo atribuído ao trabalho Yanomami. Várias tentativas de inserção econômica dos Yanomami carregam um cunho colonial; principalmente quando se trata de explorar matéria prima pura e simplesmente; o caso mais clássico, em grande parte responsável por endemias tropicais foi o Padauri, onde criou-se uma dinâmica de migrar para o Baixo Padauri, e agrupando várias comunidades, colherem piaçava por uma temporada; essa condição foi propícia para uma malária endêmica, toda vez que o processo acontecia. O caso do Marauíá parece ter menor escala, mas afeta os grupos mais recém-chegados, os *Konap wei teri*.

A escassez proteica tal como atribuído pelos autores da ecologia cultural não aparece como um problema motivador de deslocamentos. Os motivos da mobilidade indicam ter mais relação com as questões sociais intra- e intercomunitárias, bem como o acesso à sociedade dos *napëpë*, que tem na navegabilidade fluvial sua via principal. Diante dessa pressão pela sedentarização, se num primeiro momento pareciam ter aceitado pacificamente a opção por instalar-se na beira do rio, mantiveram porém a estrutura de dupla residência como alternativa, e a mobilidade permanece pelas trilhas da floresta, onde exercem suas habilidades de percepção e atividades.

## RELATO DO TRABALHO DE CAMPO

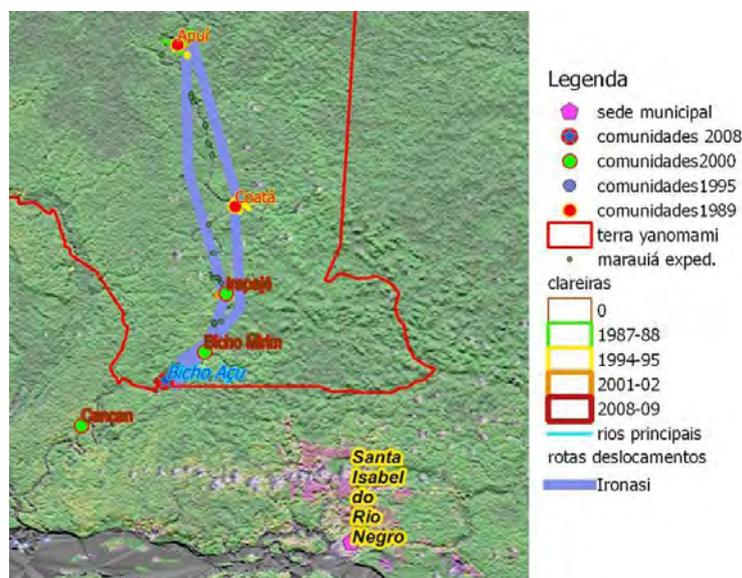
Nesse relato será narrado o trabalho realizado e os dados coletados. Ao final, serão apresentados os “croquis”, os mapas com as rotas de todas as trilhas percorridas pela equipe. A equipe saiu de Santa Isabel do Rio Negro no dia 11 de fevereiro numa voadeira. Iniciamos com um motor de maior potência, 25cc, trocado por um de menor para adentrar rios menores (15cc).

## BICHO AÇU

No **Bicho Açú**, o Agente Agroflorestal Sabá foi treinado no manuseio do GPS e acompanhou parte do trabalho. Sabá mostrou-se envolvido e hábil, tendo aprendido a esperar a procura de satélites, quando o GPS consegue aferir a localização inicial, a observar o mapa e finalmente a marcar posições, nominando os pontos conforme seu

interesse. Também atribuiu símbolos convencionados. Sabá, reconhecidamente bom caçador, se propôs a mostrar locais onde sai para caçar, navegando rio acima até o Irapajé, antigo local de moradia (em 2000, estavam com essa casa ainda ativa) de onde sai para as trilhas. O local está mais distante da aglomeração humana, deve possuir mais caça.

O Bicho Açu é a comunidade com mais contato com a cidade de Santa Isabel, pois está a apenas duas horas de voadeira. Atraídos pelo que o mundo não indígena pode oferecer de produtos industrializados, chegaram a morar durante um período de alguns meses (desde novembro de 2008) numa ilha, numa comunidade ribeirinha do Rio Negro. A história dos *Ironasi teripë* remonta a descida do rio nessa busca do contato, das ferramentas que os Yanomami precisavam. Renato, liderança do grupo, conta de relações com alguns comerciantes da cidade, com sítiantes para quem alguns já trabalharam no passado. O local onde habitam hoje está nos limites da terra, e foi um local de contato, de trocas comerciais. Junto à comunidade está o posto da Funai, o posto de saúde e a escola. Os professores Yanomami mantêm as aulas em Yanomami; mas há forte pressão da língua portuguesa, uma vez que a relação com a cidade é feita em português. No passado recente habitaram várias localidades do Rio Marauíá acima, dentre eles **Irapajé**, **Bicho Mirim** (2000) **Apuí**, **Coatá** (1989) e, embora estando na posição atual a algum tempo, veremos que esses lugares permanecem sendo visitados pelos *Ironasi teripë* o mapa da Figura 2 apresenta essas localidades.



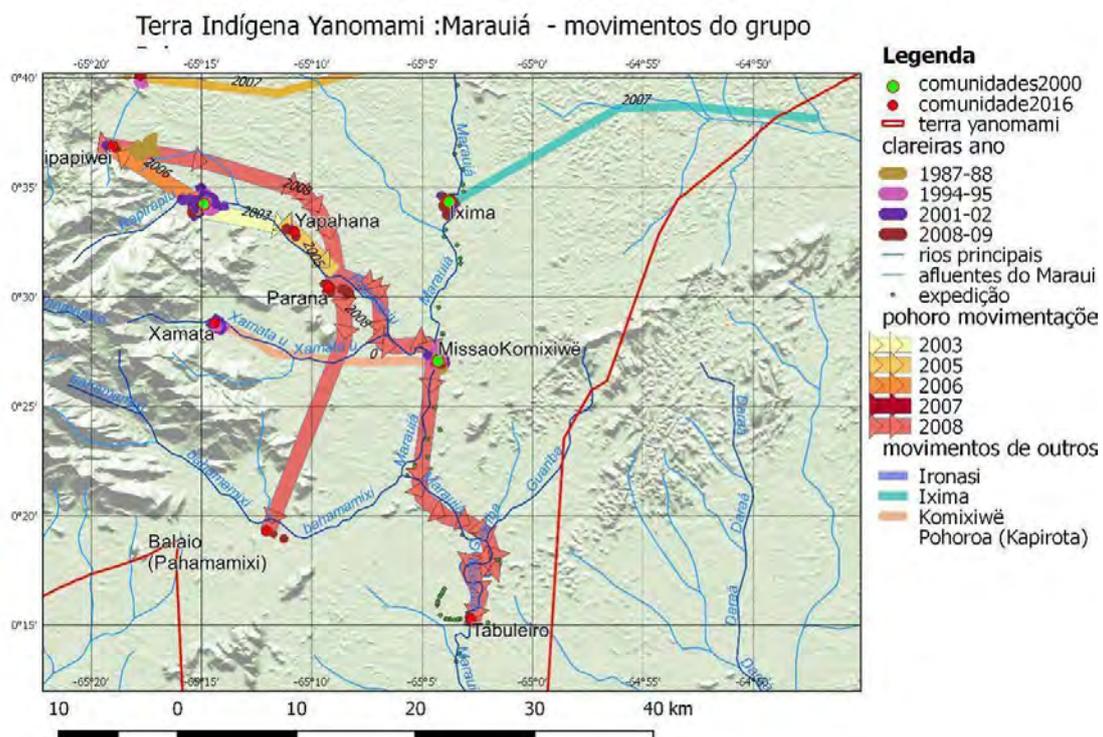
**Figura 2** – Rio Marauíá mostrando as moradas do povo Ironasi teripë; ao sul da imagem, o Rio Negro, e a cidade de Santa Isabel da do Rio Negro, demonstrando o quão próximo da morada atual, Bicho Açu.

Sabá escolheu a trilha que terminava numa pequena lagoa na floresta, na caminhada com uso do GPS. Averiguando posteriormente os pontos, essa localização está na divisa ou já do lado de fora da Terra Yanomami. O objetivo dele foi mostrar que, residindo próximo

aos limites da terra indígena (menos de uma hora de caminhada), os Ironasi teri vivem um constante risco de invasão e efeitos da pressão por caça e recursos de seus vizinhos. Sozinho, Sabá coletou pontos da região do Irapajé, onde moraram anteriormente, uma área privilegiada para a caça.

## TABULEIRO

Rio acima, três cachoeiras nos separam de todas as outras comunidades, já no hemisfério norte (Bicho Açú é a única comunidade Yanomami no hemisfério sul), pernoitamos em Baraturi; um pequeno pouso à beira de um afluente de águas negras do Rio Marauiá. Cardumes de peixes se aproveitavam do encontro de águas, provavelmente com algum recurso alimentício. De manhã recebemos a visita de jovens pescadores do Tabuleiro, nosso próximo destino. Eles justamente pescaram grande quantidade de peixes (*maroha*), aracus (*Leporinus Friderici*), no caso.



**Figura 3** – Terra Indígena Yanomami rotas e movimentos no tempo do grupo Pohoroa; aí se registram algumas separações e movimento pendular de Xitipapuei e Pohoro (W46°15,N0°34)

A comunidade do **Tabuleiro** é um desmembramento do **Pohoroa**, que no início desse milênio foi a mais populosa da Terra Yanomami, com mais de 500 pessoas. O mapa da figura 3 apresenta as trajetórias resultantes do decentramento do Pohoro a, inclusive a do Tabuleiro. Segundo conversas com a atual principal liderança (*pèriamo*), do Tabuleiro,

Tiago, os motivos da mudança foram desavenças e intrigas com outros moradores do Pohoroa, mas deixando claro que a região, estando muito povoada, facilitava tais desavenças. Pohoroa fica no médio curso do Rapiirapi, afluente do Marauaiá, que conflui com o Xamata u, ambos navegáveis. Já o Tabuleiro, ainda em moradia provisória, fica numa barranca do Marauaiá. Segundo seu *përiamo* Tiago, adotaram um estilo de produção mais coletivo, onde não há roças individuais, e onde há caçadas e pescarias cujos produtos são igualmente coletivos (mutirão, em suas palavras). Observamos ainda caçadas familiares, também. Pouco antes da comunidade, há duas roças na beira do Marauaiá de pessoas relacionadas, Eduardo, pai de Samuel, Jorge, Tiago e Lourenço, e outra de Jorge. Não há certeza se no futuro virarão moradia de algum deles.

Durante a reunião no Tabuleiro, expliquei o trabalho em Yanomae (a língua Yanomami de leste, denominada *Waika*, pelos meus anfitriões) isso me valeu o apelido *Waika*. Contei de meu trabalho no Toototopi e em outros lugares da TIY, e da proposta era de verificar o papel da sedentarização para a floresta, daí o interesse numa comunidade recém mudada. A fala foi retraduzida para o Yanomami (de oeste, *xamatari*), discutido, debatido e autorizado; designaram Nilton para aprender GPS (o Professor não podia e o agroflorestal não estava) e Patrício seria o caçador.

Seguimos para o oeste, onde cruzamos algumas vezes um igarapé de água escura, avermelhada, denominado *Iyëma* (algo como “cor de sangue”, numa tradução livre). Com diversas observações de evidências de animais, fezes de anta, frutos mordidos e bicados por animais, a trilha, nova, ainda em abertura se apresentava farta de caça. De fato, às dez horas, identificaram um bando de quatis (*Nasua nasua*) *yaruxe*: mesmo antes de avistá-los, os Yanomami já conversavam entre si que se tratava desse animal e organizavam a estratégia de caça. Os dois ajudantes se puseram a cercar o bando e leva-lo onde Patrício estava escondido com a arma. Com a estratégia de caça, de conduzir o animal para a condição de alvo, os Yanomami desenvolvem criativamente habilidades de conduzir processos no micromundo da floresta, onde não há horizontes, mas uma conjunção de seres, dos quais as árvores são os mais destacados, e isso nos produz uma experiência sensorial para vários sentidos ao mesmo tempo, por estarmos envolvidos. As habilidades espaciais Yanomami são similares em escalas diferentes, do mesmo jeito que os jovens acompanhantes do caçador cercaram um lado para levar o bando ao outro, num plano da escala da habitação, a morada yanomami é um evento para a floresta, com a algazarra das crianças, presença de gente e animais de estimação, isso tende a ser repulsivo para a caça, e impele a fauna para sentido radial contrário; um pouso de caça à frente na trilha, a uma certa distância, causará um diferencial de presença de caça. Depois disso seguimos pela trilha, atravessando várias vezes pequenos cursos de água, a chegando a uma vegetação mais aberta em solo arenoso, uma campinarana. Trata-se de uma grande área de árvores menores, mais finas e mais baixas, de solo mais arenoso, existentes em

todo o sul da calha do Marauiá. A trilha termina ainda na campinarana, em um pequeno curso de água (continuação do *Iyëma*, acima). Normalmente, ecólogos atribuem às áreas de contato entre sistemas uma área preferencial para a presença animal, sobretudo por agregar as características dos dois sistemas.

Os Pohoroa teri habitavam na década de 1980 as terras baixas no sopé da serra, a oeste das cabeceiras do *Rapirapiu*, onde está o atual **Pohoroa**; foi para próximo dessas clareiras antigas onde dividiram o **Xitipapiwei**, agregando um grande contingente; interessante notar como a escolha se deu num processo retromigratório, similar ao observado no Pukima. Porém, segundo informam, houve muitas intrigas e acabaram por se dividir novamente.

Concomitante à comunidade do Tabuleiro, também se mudou outros remanescentes do Xitipapiwei, e fundaram a comunidade do ‘**Balaio**’, nome de um Igarapé cuja foz é um pouco acima no Marauiá. Em Yanomami, esse igarapé se chama *Pahamamixipiwei* (*pahamamixi* = balaio, ou palha para fazer balaio). Ainda tentam abrir uma trilha por terra para tal comunidade, desde o Tabuleiro, pelas relações de amizade. Perguntei aos moradores do Tabuleiro se já tinham nome em Yanomami, ou se iriam se restringir à denominação *napë*; informaram a intenção de denominar *Mrakatahupiwei*, ou algo assim, pelo fato de haver uma praia no rio, à frente da comunidade, essa palavra significa areia, depósito de areia, praia. Comentei também esse dilema quanto a ‘Balaio’, que têm se imposto como nome para os *napëpë*, sem o esforço de se afirmar um nome em Yanomami.

O Tabuleiro, enquanto sítio de morada é um lugar promissor, por estar na beira do rio. Tendo eles acesso crescente a recursos financeiros, utilizam mais a via fluvial motorizada. Isso tem se ampliado nessa e em outras regiões da Terra Yanomami. Exemplo disso é o novo barco comprado para a bacia do Rio Demini. Mazurek (2000), estudando os Waimiri Atroari aponta o acesso a transporte por embarcação motorizada como uma forma de acessar maior área e mais recursos pressionando menos o entorno da comunidade. Não existem mais estudos comparando a nova opção tecnológica como melhor ou pior quanto à depleção dos recursos de caça. Mas ela implica em maior dependência de combustível. No caso dessa comunidade, parece haver uma confiança no assalariamento dos professores, irmãos da liderança, para suprir essa necessidade.

Com os caminhos em abertura, a exploração da floresta, criando caminhos *poriyoyo*, há um processo de conhecer o lugar: mais do que considerar uma dada floresta como previamente conhecida, é a prática de prospectar o meio, de conhece-lo à sua maneira, que imprime uma territorialidade, mais do que a definição de monumentos, patrimônios naturais, as localidades se produzem associadas ao seu vivenciar, sempre usando mais do que a visão. Na região do tabuleiro, uma especificidade notada na floresta, é a imensa área de campinarana a cercar-lhe, um ecossistema amazônico em que há uma floresta menor,

mais aberta, em solos diferentes, característicos; os Yanomami referiram-se a uma floresta mais aberta. A presença dessa campinarana parece estar ligada à drenagem e dificuldade de drenagem, deixando uma camada de umidade subsuperficial (lençol freático raso, a pouca profundidade da superfície); os Yanomami usufruem do contato entre as duas formações, a floresta e a campinarana, onde diversos animais igualmente adotam uma preferência.

**Missão Sagrada Família do Marauiá.** Fizemos reunião para contarmos sobre o trabalho, embora a comunidade do **Komixiwë** (os moradores da proximidade da missão) não seja foco desse trabalho. Os atuais habitantes de próximo da missão, são os antigos **Karawë teri**, grupo contatado na origem da missão desde 1962. Eles possuem um local de pouso secundário, o **Xamata u**. Antiga morada e pouso alternativo, numa região mais próxima à serra, ao oeste, e muito utilizada desde 2000. Uma senhora veio me convidar para conhecer o *Xamata u*, mas não foi possível nessa viagem.

No **Ixima**, realizamos uma reunião para discutir uma questão prática relacionada à história recente desse grupo: O Ixima teve grande importância política desde a implantação da saúde pela Secoya (Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami, organização de apoio criada a partir de um trabalho de atenção à saúde). Esse grupo, no entanto não possui nenhum pouso alternativo. No ano de 2008 eles se esforçaram em ocupar uma nova floresta, em função de uma crise com pessoas do Bicho Açu. Eles foram para a região do Rio Preto, a leste do Rio Marauiá, e terminaram por sair dos limites da terra demarcada, ficando em contato com piaçabeiros ali residentes, vulneráveis a toda sorte de exploração, pois estavam em condição de não proprietários, de favor em terra alheia, obrigados a trabalhar e mal conseguiram juntar recursos para alcançar os objetivos de obter pertences (transporte). A reunião redundou em esclarecer as posições e opiniões emitidas em função do episódio, pois, foi a partir de uma incursão de Paulo Welker que os Ixima teri se convenceram a voltar para sua habitação atual, mas sem desistir de criar novo pouso alternativo em uma região histórica de ocupação e presença no passado. Durante a reunião houve uma discussão sobre a forma e os objetivos de uma mudança como essa: Carlito (*përiamo*, líder atual da comunidade) pontuou que não pretendiam se mudar para morar na cidade, mas para conseguir mesmo um novo pouso, e acesso a outra floresta, bem como a possibilidade de conseguir recursos dos não índios através de um outro contato. Sugeri a ele que planejasse uma nova ocupação a distância percorrível em um dia, para as cabeceiras do Rio Preto, para aí sim, alcançar posições mais distantes. Isso os tornaria menos frágeis caso precisassem voltar para o Ixima, em busca de recursos. O relatório institucional da Secoya de 2009 relata da seguinte forma a experiência:

*famílias do Ixima resolveram investir em uma moradia alternativa, onde, segundo eles, a terra seria melhor para plantar; daria o tempo para as roças do Ixima crescerem e ficariam livres da malária do tipo falciparum. No entanto, após um ano e do retorno para o Ixima, um grupo de 96 pessoas resolveu, em meados de julho de 2009, permanecer*

*definitivamente na comunidade ribeirinha de Águas Vivas, no rio Preto, afluente do Padauri. Essa decisão, na opinião da Secoya, trará muitos problemas aos Iximaweteri, uma vez que todos os homens trabalham na extração da piaçaba, não dispõem de tempo para cultivar suas roças, adquirem produtos industrializados em cantinas mantidas por patrões piaçabeiros, além de estarem fora dos limites da terra indígena.*<sup>3</sup>

A preocupação reside na perda da autonomia, pois o Direito do usufruto territorial não se dá fora dos limites da terra, além de se submeterem a relações exploratórias convencionais, onde interessa a mão de obra indígena, desvalorizada e em condições similares à atuação colonial, de extração de matéria prima, sem agregação alguma de valor cultural. À época da reunião, estavam empenhados em produzir farinha, em garantir a reestruturação de sua residência no Ixima, de formato circular e separada em pequenas unidades familiares. No Marauiá inteiro observa-se essa estruturação de residências familiares independentes, mas mantendo a forma circular com o pátio central *xapono* aberto. Atrás das casas, do lado de fora do círculo, estão plantadas as pupunheiras e outras espécies de uso. No caso do Ixima, chamou a atenção o plantio de indivíduos jovens de *Pararo*, espécie leguminosa (*Anadenanthera sp. fabaceae*) de cujas sementes se faz o rapé utilizado para o *xaporimou* (xamanismo). normalmente as sementes são coletadas de espécimes nativos encontrados na floresta; afinal, trata-se de uma árvore de crescimento lento, cuja frutificação demora alguns anos para ocorrer; o plantio denota a intenção de presença prolongada nessa localidade.

No **Pukima**, à beira do Rio Marauiá, havia apenas alguns jovens, pernoitaram na sala de educação. Eles mostraram a *xapono* circular ainda vazia, com marcas de queixadas, visitas de onças (havia fezes e pegadas) e o mato ocupando o centro da habitação; o porte da vegetação indicava um tempo prolongado sem ocupação, de pelo menos seis meses. Os *Pukima teri* estavam em sua casa no **Pukima** (centro) e denominam essa floresta à beira do Marauiá de **Ukuxita**. Trata-se de uma segunda residência, pois originalmente habitavam o Pukima, próximo à serra. Em 2007 grupo se subdividiu em **Pukima** e **Yariwei** (conhecido pela saúde como Pukima Cachoeira), e sua casa original, próxima à serra passou a ser utilizada pelos dois grupos. Hoje, portanto, eles se auto denominariam **Ukuxita** teri. Estavam todos voltando de um *reahu* no Pukima. A caminhada, com toda a população, leva alguns dias.

## RAITA

O *Pukimapiwei* é um rio menor, formador do Marauiá, junto com o *Kona u*. Subimos para o **Raita** ‘Beira’, onde há o posto de saúde instalado. Lá, novamente encontramos a

<sup>3</sup> Relatório institucional SECOYA 2009 – disponível em: [http://www.secoya.org.br/index.php?option=com\\_rubberdoc&view=category&id=33%3Ainstitucional&Itemid=30](http://www.secoya.org.br/index.php?option=com_rubberdoc&view=category&id=33%3Ainstitucional&Itemid=30) acesso em: 18 de agosto de 2017

casa vazia, exceto por um pequeno grupo de Yanomami dentre eles Jovino, o agente de saúde. Fomos ao Raita (centro) conversar com a comunidade sobre o trabalho a cerca de duas horas e meia. **Jovino** demonstrou interesse no trabalho e no GPS. A atuação de Jovino, tendo entendido o propósito do projeto, foi crucial para a comunidade se esclarecer, concordar e a apoiar-lo. Os discursos de apoio foram claros em afirmar sobre a importância do projeto. Nesse mesmo dia saímos para a primeira caminhada, com o apoio do Professor **Daniel**: ele se dispôs a aprender e operar o GPS. O fez com presteza durante o trabalho. A primeira caminhada registrada foi a do trajeto entre o posto, na beira, e o Raita, onde estão instalados atualmente. Segundo as informações dos comunitários, ali, por muito tempo era a morada deles, foram convencidos a se mudarem para a beira do rio a fim de terem assistência à saúde, em 1993. Com a nova residência, não abandonaram a velha casa, retomando-a como moradia principal, desde 2007. A comunidade goza de um território bastante conhecido e utilizado, sem significar escasseamento visível dos recursos, talvez por utilizarem alternadamente ambas como residência e por esse território alcançar trilhas também utilizadas por outros grupos, a uma boa distância da comunidade.

A primeira trilha seguiu ao oeste, e virou ao sul, alcançando o caminho entre o *Ukuxita* e o *Pukima*, e terminando no *Xoexoeta u*, pequeno igarapé. Com um pequeno suprimento de farinha de pupunha (a pupunha é ralada, peneirada e seca do mesmo jeito que se faz com a farinha de mandioca), há uma prática de prospecção de recursos na floresta, em que o retorno difere da ida; no caso aqui testemunhado, os Yanomami saem do Raita em direção à trilha de ligação entre o *Pukima* e o *Ukuxita* (*Ukuxita këyo*); saímos da trilha (*paohuru*) num pequeno curso d'água (*Irosirukëopë*), subindo uma colina até o *Iwata u*, pequeno curso por onde caminhamos em seu leito (era tempo de seca). Seguimos assim por duas colinas, até encontrarmos um local com evidências de uso dos Yanomami, e a seguir uma trilha reconhecida. Nesse trecho, nos alimentamos de frutos de uma sapotácea, (*horoweto kiki*) e voltamos pela trilha. No mesmo dia, uma queixada foi caçada na trilha entre o *Pukima* e o *Ukuxita*, um pouco à frente de onde a largamos. Essa prática do *paouhuruwei* permite explorar locais com características diversas, tais como leitos secos dos igarapés e o que eles podem oferecer, bem como caminhar por outras trilhas e localidades, que podem conter recursos específicos. Para se orientar em situações fora de trilha, os Yanomami atentam para a direção onde vão, e sabem o percurso dos igarapés; não demora a encontrarem marcas de ocupação e uso, pouco mais a frente. Após esse momento, retorna-se por outra trilha diferente.

Observado no mapa a rede de trilhas e veredas com leito seco de igarapés, o *paouhuruwei* (ato de caminhar para além das trilhas bem definidas) permite adensar a prospecção territorial. Daniel desenhou um croqui com auxílio de alguns moradores, com as trilhas de recursos, especialmente aquelas que acompanham cursos de água,

pois além de procurarem caça, têm à disposição vários recursos aquáticos (Figura 4). Registrou-se assim, uma rede dendrítica de trilhas, com muitas opções de trajetos, devido às trilhas secundárias associadas a cursos de água cruzarem várias das trilhas radiais, interligando-as.



**Figura 4** – Fac-símile de mapa desenhado a mão por Daniel, Professor do Raita, sobre a região e os acessos utilizados para caça e procura de alimentos, sendo opções de caminhos.

Foram caminhadas seis trilhas do Raita, mais duas na região do posto e a ligação entre ambas. foram registrados algumas caças e muitos rastros identificados pelos Yanomami. Os principais vestígios de animais foram pegadas, fezes, frutos comidos e cursos de água revirados. Todos esses tipos foram notados nas trilhas, indicando a presença de antas, queixadas, tucanos, araras etc.

## YARIWEI

**Yariwei.** O canal fluvial é estreito, um pequeno braço do rio, a esquerda, com margens altas (barrancos) e bons trechos com corredeiras. Na noite anterior, obtivemos notícias sobre um menino, filho do professor que estava doente lá. A reunião mobilizou a comunidade vizinha, e fomos, mesmo sob a iminência de um óbito. O menino de fato veio a falecer, mas os *Yariwei* teripë pediram para ficarmos. Adriano, filho de Candinho, velha liderança que eu já conhecia de conselho de saúde em 2000, é atualmente quem representa politicamente a comunidade. Fizemos a reunião e nos dividimos em três grupos de caminhada. Seguí com o agroflorestal Alberto para o *Pukima* (Centro), enquanto Paulo e Eder faziam trilhas em outras direções, uma para a serra, outra para o leste, a caminho

do *Raita* e do *Ukuxita*. No dia 24 de fevereiro, a proposta era realizar cada um uma pequena trilha, fechando às 12 horas. Bento localizou um grupo de queixadas às dez, e caçou duas (mais um filhote), de forma que atrasamos a saída.

O Pukima, antiga residência quando esse povo, ainda uno, alcança as terras baixas, no sopé da serra de onde vieram, é exemplar para um aspecto que venho afirmando, quando os Yanomami desenvolvem um movimento pendular, de retromigração, a reocupação se dá nas adjacências da velha roça em regeneração. O mesmo desenho observado no Xitipapuwei, enquanto reocupação do velho Pohoro, antes de essa comunidade fixar-se no Rapirapiu. No Pukima, mantiveram a casa na mesma posição pre-existente em 1987; a condição de habitação coletiva *xapono* compartilhada entre as duas comunidades dela derivada sugere a valorização e os consensos em manterem, ambos, a espacialidade de uma floresta historicamente ocupada.

O **Yariwei** desmembrou-se do Pukima, vindo a habitar essa borda de serra, bem menos explorada. As razões da mudança foram explícitas quanto ao espaço de caça: se saíam para caçar, encontravam gente de outros grupos, concluindo estarem próximos demais para encontrar animais maiores. De fato, a região onde se encontram agora (desde 2007) é farta de caça. As trilhas estão ainda em abertura, vários caminhos são trilhados pela primeira vez. Isso significa que o mapa não contém a densidade de trilhas verificado no Raita. Seria possível encontrar uma maior densidade também no Pukima, onde já viveram por um tempo prolongado, e no Ukuxita. Ali, as informações referem-se a direções principais e alguns caminhos que os velhos conhecem. No trajeto de volta deparamos ainda com um bando de queixadas atravessando o rio, denotando a volta da abundância desses animais e a fartura de animais passíveis de caça dessa região.

## DISCUSSÕES

Durante todas as reuniões, a minha fala apresentava uma certa provocação: contava a eles a hipótese proteica da ecologia cultural, de que os *napëpë* consideram a motivação para a movimentação dos Yanomami é a falta de caça, provocada pela sua própria ocupação. Eles responderam à provocação informando não haver falta de caça para eles, passaram a enumerar a presença exuberante de caça, e que isso tinha a ver com o modo como caçavam, pois mantinham a floresta, a casa dos animais; em alguns casos reclamaram dos não Yanomami, dos garimpeiros. Nas caminhadas, demonstraram não ter dificuldade de encontrar, identificar e abater a caça necessária para eles. Embora seja essa uma hipótese já questionada por outros autores, coloca-la em questão para os Yanomami, empreende uma dupla finalidade: informar aos Yanomami o que uma parte

dos *napëpë* atribuem como objeto de estudo (o determinismo de uma escassez proteica sobre um povo) e obter respostas da parte deles. A indignação das respostas trazem à tona a resposta de Albert (1985: 46):

*(...)Nous ne nions en aucune façon l'existence de contraintes écologico-économiques complexes à l'œuvre dans les sociétés amazoniennes interfluviales, nous pensons qu'elles s'exercent d'une part négativement (en définissant un ensemble de impossibilités et non de déterminismes culturels (...)) et d'autre part à travers des cadres culturels (économiques, socio-politiques, symboliques) doté d'efficacité propre et qui en infléchissent constamment l'actualisation spécifique au sein de chaque société concrète.*

Não interessa portanto negar a existência de limitações, impossibilidades, mas de perceber soluções de cada sociedade concreta e com eficácia própria são desenvolvidas e constantemente atualizadas.

Quando os yanomami começaram a enaltecer suas obras de caça, uma ecologia da fauna apareceu, com citações dos animais caçados, e que se perseveram; afirmava como certeza, ao demonstrar a variedade de animais abatidos, garantem certa segurança, mas sugere algum mecanismo para a fauna, mesmo localmente, manter populações estáveis; isso considerando a característica da caça, incerta, dispersa...

A existência dos pousos secundários e da utilização de mais de um sítio para alcançar animais de caça, indica ser uma ação deliberada para se relacionar com a condição imposta pela dispersão característica da fauna. O pouso secundário parece repetir em outra escala o observado na caçada ao bando de *yaruxe* quatis com o cercamento deliberado conduzindo a fauna para outra posição; ele se repete na forma de um pólo expulsor e um atrator, onde se prepara a emboscada; no caso os pousos secundários têm essa característica, de se encontrar uma área renovada de vida silvestre, mas, igualmente, de se ter a comunidade habitada frequentemente como pólo expulsor e as capoeiras antigas onde estão os pousos alternativos como pólo receptor da fauna. A se considerar esse modelo, podemos aqui sugerir uma inovação, a de se criarem e recriarem condições para reprodução, com as alterações causadas pelos Yanomami no ecossistema original. Assim, as condições de fonte e sumidouro, expressas pelas áreas circunvizinhas às moradias pretérita e atual, respectivamente, se alternam conforme a sucessão de sítios ocupados ou reocupados (como vimos em situação adjacente). A alternância e a alteração produzida pelo distúrbio são os elementos novos a se discutir no modelo, pois sugerem uma interferência direta, mais do que um simples aproveitamento de condições do sistema, como sugeriria um zoneamento de áreas intocáveis para a condição de fonte.

Os dados e descrições refletem as diferenças entre as comunidades, quanto ao tempo em que convivem com o lugar; o Raita possui uma densa malha de trilhas entrecortadas por pequenos cursos de água, *ihurupë* por onde se pode percorrer; por

dentro dos cursos intermitentes, em seu leito tem-se um verdadeiro trajeto de passagem, sempre com possibilidades de alimentos a se coletar; diferentemente, no Tabuleiro se assiste em 2008 um processo de abertura de trilhas que ao tempo de hoje devem ter se multiplicado; testemunhar o processo em seu início de descoberta, frente a um processo de conhecimento pleno de uma dada região de uso, permite abordar e perceber as diferenças entre os momentos da ocupação.

No Bicho Açu, houve clareza de que ali próximo ao atual ponto de moradia, há uma deterioração de recursos de fauna maior em função da competição com os vizinhos não índios, que caçam nas proximidades. Seu local principal de caça no entanto, está mais acima no rio, Irapajé onde antes moraram. O uso de embarcações amplia consideravelmente o seu território de uso. Situação semelhante foi relatada para os Waimiri Atroari (MAZUREK; TEMEHE et al., 2000).

Dentre os movimentos registrados, dois demonstraram clara intencionalidade de aproximação com as sociedades de mercado, o já citado caso do Bicho Açu, e o Ixima, que retornou às cabeceiras do Rio Preto para se aproximar de grupos extrativistas além fronteiras da Terra Yanomami. Essa foi a percepção de trabalhadores na assistência aos Yanomami daquela época, e de outros Yanomami, num julgamento sobre ‘virar branco’. não é desprezível a força de atração que nossa sociedade exerce, sobretudo enfeitados pelo acesso aos *matohipë* (utensílios). Mesmo o distante **Kona**, foram vistos descendo com grande quantidade de fibras vegetais do cipó titica, *Heteropsis sp. (masikikī)*, por eles utilizadas para fazerem várias cestarias, *wii pë*, *xotehe*-...mas no caso, vendido em rolos brutos, e sem valor agregado. Incentivado por funcionários da Funai, numa visão integracionista, inspirada na velha política comteana de renda indígena do SPI. Em outras regiões isso provocou desastres como o surto de malária no Padauri na concentração junto com outros trabalhadores para colheita de fibras; alega o então funcionário da Funai da época que “eles queriam uma canoa”, por essa razão foram agenciados a trabalhar dessa forma. tal concentração e as condições insalubres em que permaneceram produziu um dos maiores surtos de malária dos Padauri *Teripë*. no Toototopi, um morador do Novo Demini propôs a produção de carvão para vender em Barcelos; em todos os casos em comum há de se tornarem experiências predatórias tais como o foram as experiências de renda indígena em tempos de SPI. Exemplos pelo Brasil demonstram uma visão arcaica sobre as necessidades indígenas, obrigados a entrar em nossa sociedade na condição de trabalhadores braçais.

Os Yanomami do Alto Marauá adotam um sistema de dupla residência com características próprias: ambas desenvolvem um movimento pendular de longe e perto da beira do rio e se interiorizam para lugares de onde já vieram. No entanto, a localidade recriada não se sobrepõe à antiga clareira *hikariteka suwëpata*: esta não é alterada com

novas roças mas é valorizada em busca de diversos elementos da antiga roça, bem como os novos que se sucedem, a partir das próprias forças regenerativas da floresta amazônica, cogumelos, animais, pequenas caças. As capoeiras abandonadas são lugares privilegiados em concentrar caça, pois tem uma dinâmica de crescimento e florescimento diferentes; a chamada produtividade primária, em ecologia, é percebida pelos seus ocupantes; igualmente, a densidade de vegetação, sua estrutura muitas vezes emaranhada (*hixikiwë*) provê abrigo para acasalamento e ninho.

Essas duas polaridades, definidas segundo a espacialidade regional *napë* de ‘beira’ e ‘centro’, são frequentadas numa dinâmica digna de nota: há circulação de pessoas o ano inteiro, ora apenas um grupo se desloca e lá permanece, visitas, pernoites, temporadas... embora eu não tenha buscado um termo dos Yanomami para conceitua-los, a própria prática parece indicar que não se trata exatamente das definições *napë* de centro e beira: os pólos definem sim um distanciamento dos postos de saúde, do contato com os não Yanomami. mas a ida a essas localidades, o Xitipapiwei, para o Pohoro, o **Xamatá** para os **Komixiwë** (*Karawe*), o **Pukima** (que os *napëpë* denominam ‘Pukima centro’) é utilizado pelos **Ukuxita** (que os *napëpë* denominam Pukima beira) e pelos *Yariwei*; no momento anterior a 2009, a situação era um tanto diferente: para a consciência do pessoal da saúde, havia só o Pukima, e ficava na beira do Marauiá; esse povo que se auto-denomina **Pukima**, se separou do grupo do Raita, e desde então se separou em duas comunidades atuais: o *Yariwei* e os Ukuxita. Os Yanomami nunca chamaram aquela beira do Rio Marauiá de Pukima, *Pukima Teri* eram eles, onde quer que estivessem. As denominações aplicadas pelos profissionais da saúde vem sendo respeitadas, mesmo que pouco significativas para os Yanomami; não vêm nisso uma afronta, mas mantém a denominação própria à qual utilizam nas conversas entre si; e não confrontam as denominações heterógenas, apenas admitindo-as. De certa forma, aplicam uma lógica interna, quando sabem um topônimo alheio para um lugar ao qual atribuem outro nome, simplesmente respeitam e informam a fonte (“os habitantes de tal lugar o denominam assim...”). Parece-me uma prática comum aos processos de aliança e convivência numa mesma região/floresta.

O **Pukima**, realmente, é uma localidade ao sopé de serra, já nas terras baixas da bacia do Alto Marauiá, onde justamente efetivaram a descida da serra do Xamatá, de onde vieram em rotas que religam às serras na Venezuela. Há uma ligação com suas roças antigas *hikaritëka suwëpata* (“roça mulher velha”), e seu espaço é particularmente valorizado, em sua nova configuração; as novas clareiras, são portanto criadas nas adjacências da capoeira formada da roça velha, onde se inicia um novo ciclo de derrubadas em expansão ou em série, movimento que encontra descrição na literatura *pei komosi e pei heaka* (o ‘traseiro’ e a ‘cabeça’ da roça)(ALBERT 1985:20). Mas as roças viabilizam a presença/ retorno a essa floresta, com todos os significados acumulados nesse convívio. uma malha de significados mais denso do que numa nova floresta sem o mesmo vínculo histórico.

Nesse processo pendular, o novo e o velho assumem seus papéis de ora inovar, descobrir ou inventar novas localidades, criadas num processo de distúrbio (clareira), seguida por uma sere sucessional de ecossistemas e suas características, circundados por florestas cada vez mais singularizadas, pela definição de nomes, características, fatos históricos... Não é portanto o uso recorrente de um lugar, tal como um monumento, que traduz a tradicionalidade Yanomami, mas o seu modo de descobrir o meio, de investigar e usar uma floresta recém ocupada também carrega uma conotação de tradicionalidade. Reig (2013) observa isso em seus estudos sobre os Yanomami de *Shitari*, na Venezuela. um exemplo que percebo disso foi-me dado nas caminhadas pela comunidade do Tabuleiro, recém criada, ainda instalada de forma provisória, e a abertura de novas trilhas feitas durante o próprio ato de caçar. Enquanto me explicava o que estava vendo, contava que ali ainda não havia caminho para várias outras comunidades daquela margem do rio. e que era o desafio dele abrir esses caminhos, enquanto andasse reconhecendo a terra, enfim aquilo que nos referimos como ‘caçasse’.

A beira, enquanto espaço privilegiado da interculturalidade, cumpre o papel de pólo de acesso, onde se busca o novo, e na outra polaridade desenvolvem-se outros processos, muito mais relacionados às práticas executadas com frequência, por uma floresta conhecida. Foge a essa regra o *Pohoro*, cuja “beira” está num rio interno, de menor porte, o *Rapirapiu*, e agrega um contingente considerável para um assentamento Yanomami. já tendo tido mais de 300 pessoas (ver figura 3). Albert (1985; 1992) considera a população média de uma comunidade Yanomami 50-60 pessoas. Tal desproporcionalidade até a pouco tempo atrás se desmanchou com a ida de parte do povo para o Tabuleiro, outra para *Yapahana*, outra ainda para *Xitipapiwei*. Desses tres, apenas o Tabuleiro se deslocou para próximo da calha principal. O *Yapahana* permanece no mesmo *Rapirapiu*, a jusante, e o *Xitipapiwei* está mais distante, nas encostas da serra.

Percebemos a sedentarização como consequência do contato, sendo que boa parte dos profissionais em saúde tem expectativa dessa situação de fato, mas processos históricos são mais complexos e esse trabalho descreve uma situação diversa, incluindo lugares com tendência a sedentarização em função de postos de contato, voltarem a ter uma dinâmica populacional e espacial maior. Isso já vinha sendo apontado por Nilsson & Fearnside (2011), cujos movimentos registrados indicavam que a tendência de sedentarização relacionada à beira do rio era rompida por dois movimentos: o das segundas residências, ainda incompreensíveis aos profissionais de saúde que ali atuavam, e uma nova onda de deslocamentos e casas novas, descritas nesse trabalho com maior detalhe. Um reavivamento da mobilidade residencial e das divisões coloca um novo parâmetro para os Yanomami: em breve eles se identificarão com seus co-residentes (*yahiteripë*), mais do que o passado recente, que os designava com base nas residências então existentes. Suas novas casas

terão como território ou uma área previamente conhecida, ou outra, por ainda explorar, incluindo aí a abertura de caminhos (*poriyo-yo*) para outras residências.

O desenho espacial das mobilidades entrelaçadas dos diversos grupos multicomunitários possui características de rede, talvez malha, no caso do Marauiá, o cruzamento entre caminhos do *Pukima/Ukuxita/yariwei* com o território percorrido pelos *Raita teripë*; mais ao sul o estouro populacional do Pohoro, primeiro se dividindo em *Xitipapiwei*, *Yapahana*, e a recém estabelecida Tabuleiro (*Mrakatahupiwei?*). O *Rapirapi u* possui diversos pontos de ocupação histórica; o *Pohoroa* é uma reaproximação de um assentamento (*hikari suwë pata*) antigo, histórico; as pendularidades encontradas foram objeto de especulações diversas, entre polos (maior ou menor acesso ao exterior), relações com a caça, todas mediadas pelos Yanomami, com sua inteligência espacial específica e atenta à ‘linguagem’ da floresta. Tais especulações merecem novos estudos de caso, além do que foi relatado aqui; seja como for, devemos reconhecer a contribuição teórica de Ingold (2010), tanto em recuperar o conceito lefebvriano de *Meshwork*, como na percepção do envolvimento humano nessa teia, malha de nós e relações extensivas. Temos nesse texto um repertório de situações de estabelecimento da moradia, incluindo tempos de moradas recentes e longos, com ou sem segundas moradas, movimentos diversos onde pudemos evidenciar algumas recorrências registradas, tais como o movimento pendular de maneira geral, e sua disposição com relação à capoeira gerada por ocupações pretéritas, não reocupando-as, mas visitando-as.

O estudo indica haver uma ação deliberada em escolher residir novamente nas adjacências de um pouso antigo, pois ali se forma um sistema único, e com aportes de elementos significativos, tais como atrativos de fauna e peculiaridades para os Yanomami (e para fauna). Apresenta então suas implicações para o corpo teórico advindo de estudos arqueológicos sobre a ocupação da Amazônia, de uma participação mais proeminente das populações humanas ameríndias pre colombianas na construção da paisagem. Os Yanomami demonstram exemplificar esse processo vivo, com a mobilidade representando um elemento importante de sua Ecologia Histórica. Como questão relacionada ao posto, ao pólo de aproximação da sociedade não indígena, representado aqui pela “beira”, figura regional de linguagem a se referir àqueles lugares cujo acesso fluvial é o maior determinante, temos que esse movimento também desempenha um papel de manter presente e atuante na lógica Yanomami, de afastar-se e aproximar-se das sociedades não Yanomami. Também do ponto de vista antropológico, alguns aportes teóricos rendem uma congruência na tentativa de organizar o observado: o conceito de criatividade (WAGNER 1981) e o de habilidade (INGOLD 2000). O desafio de lidar com a nova situação de contato intercultural implicou em inovações no uso do espaço territorial, o uso de novas tecnologias, como o barco, as armas de fogo foram incorporadas, depois de conhecidas e desvendados seus funcionamentos; a capacidade de convencimento dos novos parceiros também rendeu algumas vantagens a uns, sem necessariamente responder a expectativa

de sedentarização por parte destes. Para isso, a criatividade espacial implicou no uso de uma prática corrente, relacionada à mobilidade, mas respondendo a um novo contexto, o de proximidade e afastamento do posto (pólo de aproximação não Yanomami) refletindo sobre o recente trabalho de Kelly (2016) em que a antimestiçagem é utilizada como um modo de “transformar-se” no outro, sem deixar de ser o mesmo, pode-se fazer uma analogia espacial a essa lógica, em que a mobilidade no sentido pendular responde a esses dois pólos sem abdicá-los. À prática espacial de ocupação de novos territórios, temos, como resultado, que os Yanomami desenvolveram habilidades, no sentido atribuído por Ingold (2000), envolvendo toda uma configuração perceptiva onde os fenômenos são detectados pelo conjunto de sentidos, sem uma prevalência de algum. Com isso, abordamos aspectos da chamada ‘ocupação tradicional’ muito mais pelo modo como ocupam e percebem, e menos por vincular-se a uma dada terra, por conter esta algum monumento.

## REFERENCIAS

ALBERT, B. Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel e espace politique chez les Yanomami des Sud-est (Amazonnie Brésilienne). (doctoral thesis). Nanterre Paris X Nanterre Paris, France, 1985. 800 p. p.

\_\_\_\_\_. Urihi: Terra, Economia e Saúde Yanomami. Série Antropologia 119: 1-20 p. 1992.

CLEMENT, C. R., W. M. DENEVAN, *et al.* The domestication of Amazonia before European conquest. . Proc. R. S. B :. v.282, n.1812, p. 20150813. 2015.

CLEMENT, C. R., L. RIVAL, *et al.* Domestication of Peach Palm (*Bactris gasipaes*): the Roles of Human Mobility and Migration. In: M. ALEXIADES (Ed.). Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: contemporary ethnological perspectives. New York: Berghahn, v.11, 2009. Studies in Environmental Anthropology and Ethnobiology, p.117-140.

COLCHESTER, M. The economy, ecology and ethonobiology of the Sanema Indians of southern Venezuela Vol I. (doctoral thesis). University of Oxford, Oxford, 1982. 331 p.

DESCOLA, P. e G. PALSSON. Nature&Society Anthropological perspectives. Londres: Routledge. 1996. 295 p.

GOOD, K. R. Yanomami hunting patterns: Trekking and garden relocation as an adaptation to game availability in Amazonia, Venezuela. (doctoral thesis). University of Florida, Florida, 1989. 180 p.

INGOLD, T. Perception of the environment. New York: Routledge. 2000

\_\_\_\_\_. Culture on the ground the world perceived through the feet. Journal of Material Culture, v.9, n.3, p.315-340. 2004.

JEROZOLIMSKI, A. e C. A. PERES. Bringing home the biggest bacon: a cross-site analysis of the structure of hunter-kill profiles in Neotropical forests. Biological Conservation v.111, p. 415-425. 2003.

LATOURE, B. jamais fomos modernos ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro RJ: 34/ Nova Fronteira. 1994. 152 p.

LAUDATO, L. Yanomamö pey keyo. Brasília Brasil: Universa Editora(UCB). 1998

MAZUREK, R. R. D. S., P. TEMEHE, *et al.* Subsistence Hunting among the Waimiri Atroari Indians in Central Amazonia, Brazil. Biodiversity and Conservation, v.9, n.5, p.579-596. 2000.

NILSSON, M. S. T. e P. M. FEARNSIDE. Yanomami Mobility and its Effects on Forest Landscape. Human Ecology, v.39, n.3, p.235-256. 2011.

PERES, C. A. Effects of Subsistence Hunting on Vertebrate Community Structure in Amazonian Forests. Conservation Biology v. 14, n.1, Feb., 2000, p.pp. 240-253. 2000.

PETERSEN, J., E. G. NEVES, *et al.* Gift from the past: Terra Preta and Prehistoric occupation in Amazonia. In: C. MCEWAN, C. BARRETO, *et al* (Ed.). Unknown Amazon: Culture in nature in ancient Brazil London: The British Museum Press ISBN 0 7141 2558X, 2001, p.86-104.

REIG, A. “When the forest world is not wide enough we open up many clearings” the making of Landscape, place and People among the Shitari Yanomami of the Upper Ocamo Basin, Venezuela. Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, Oxford, 2013. 275 p.

SCOLES, R. e R. GRIBEL. Population structure of Brazil nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) stands in two areas with different occupation histories in the Brazilian Amazon. Human Ecology, v.39, n.4, p.455-464. 2011.

SIOLI, H. Amazônia: Fundamentos da ecologia da maior região de florestas tropicais. Rio de Janeiro RJ: Vozes. 1991

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## FROM “TRADITIONS” AND “RESCUES”: INDIGENOUS PEOPLES, FOOD AND PUBLIC POLICIES IN BRAZIL DE “TRADIÇÕES” E “RESGATES”: POVOS INDÍGENAS, ALIMENTAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL

*Maurício Soares Leite*

Universidade Federal de Santa Catarina/ INCT Brasil Plural

*Adriana Romano Athila*

Membro do IUAES  
Pesquisadora Independente

### *Resumo*

Se parecem inegáveis e de grande magnitude, em especial a partir do contato com não-indígenas, as transformações nas práticas alimentares indígenas trazem, para as políticas públicas brasileiras de saúde, alimentação e nutrição, imensos desafios. O sistema oficial de saúde as considera um problema com graves consequências para os perfis nativos de saúde. A solução parece residir no retorno às práticas ditas “tradicionais” ou, como usualmente aparece nos documentos oficiais, em seu “resgate” e estímulo. A alimentação é vista, neste tipo de proposta, como um conjunto de itens descontextualizáveis das cosmologias e histórias nativas, e passíveis de manipulação por gestores externos, orientados por princípios biomédicos. E a intervenção tem, por sua vez, lugar entre sujeitos passivos e alheios a estes mesmos princípios. A partir de uma etnografia das práticas alimentares Wari’, povo indígena da Amazônia Ocidental brasileira, apontamos para a importância de se aprofundarem as reflexões acerca das dinâmicas de mudanças nas práticas alimentares nativas. A etnografia wari’ revela o papel central de sua cosmologia na modulação das transformações e a agência nativa, bem como a importância, nesta dinâmica, da violência estrutural que permeia as relações entre indígenas e não-indígenas desde os primeiros contatos. e que se reproduz e atualiza contemporaneamente mesmo no âmbito das políticas e ações em saúde.

Palavras-chave: Índios sul-americanos; Sistemas alimentares indígenas; Políticas públicas

### *Abstract*

If they seem undeniable and of great magnitude, especially since the first contacts with non-Indians, the changes in indigenous food practices bring immense challenges to Brazilian public health, food and nutrition policies. The official health system consider those changes as an issue with serious consequences to the native health profiles. The solution seems to lie in the return to so-called “traditional” or, as usually appear in official documents, in their “rescue” and encouragement. Food is seen in this kind of proposal as a set of descontextualizable itens,

apart from the native cosmologies and historical backgrounds. It can be manipulated by external managers, guided by biomedical principles. The interventions do not recognize their target populations as holders of their own knowledge about food and the well-being of their bodies, which may even include biomedical ideas. Based on an ethnography of Wari' food practices, from an indigenous village of Western Amazon, we point out the importance of deepening the reflections about the dynamics of changes in native food practices. The Wari' ethnography reveals the central role of their cosmology in the modulation of changes and the native agency. It also points out to the structural violence that permeates the social relationship between indigenous peoples and outsiders since the first contacts. A violence that contemporaneously is reproduced and updated even within the scope of health policies and actions.

Keywords: South American Indians; Indigenous Food Systems; Public Policies

Se parecem inegáveis e de grande magnitude, em especial a partir do contato com não-indígenas, as transformações nas práticas alimentares indígenas trazem, para as políticas públicas brasileiras de saúde, alimentação e nutrição, imensos desafios. A dimensão nutricional das intensas mudanças por que vêm passando as populações indígenas amazônicas nas últimas décadas é usualmente abordada, na literatura biomédica, a partir do contraste entre os quadros “pré” e “pós-contato”, concentrando-se no impacto da adoção de novas práticas sobre seus perfis de saúde. As descrições neste tipo de literatura, acionando naturalmente componentes fisiológicos e bioquímicos particulares às ciências naturais e da saúde modernas, tendem a retratar um padrão pré-contato estático, posteriormente “corrompido” pelos hábitos introduzidos. Como consequência, ocorreria um aumento no consumo de sódio, carboidratos simples, gorduras e calorias, e uma redução no de fibras e micronutrientes, com o surgimento ou o aumento do número de casos de doenças crônicas não-transmissíveis, como hipertensão arterial, obesidade e diabetes mellitus.

Uma descrição assim esquemática e simplificada, contudo, pressupõe uma certa “padronização” dos processos de mudanças entre os povos indígenas do país, e subestima o papel de fatores de ordem cultural, social e ainda ecológica que tornam únicas as trajetórias de mudança em populações distintas. A solução para o quadro, em termos de alimentação, parece residir no retorno às práticas ditas “tradicionais” ou, como usualmente aparece nos documentos oficiais, em seu “resgate” e estímulo.

A alimentação é vista, neste tipo de proposta, como um conjunto de itens descontextualizáveis das cosmologias e histórias nativas, e passíveis de manipulação por gestores externos, orientados por princípios biomédicos. Então, é possível propor a permanência de aspectos considerados positivos, e a retirada de aspectos negativos. Bem como propor a incorporação de hábitos considerados saudáveis – como comer legumes e verduras (Leite, M. S. & Athila, A. R. 2014).

A título de exemplo, estas particularidades colocam em questão exatamente a proposta estatal de respeito às especificidades socioculturais, claramente formulada

no Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e estritamente associada a determinadas concepções de “cultura” e “tradição”. Vale assinalar que, nos termos em que é proposta, ela não se limita aos povos indígenas, mas se estende a qualquer segmento da população brasileira. As concepções que permeiam as políticas públicas de alimentação e nutrição no país usualmente remetem a uma visão estática e cristalizada da “cultura”, informada por uma noção romântica do passado. Este tipo de perspectiva tem resultado em uma proposta reiterada de resgate de práticas que o Estado ou alguma entidade exógena à coletividade considera “tradicionais”, conquanto sejam elas também consideradas “saudáveis”. Não surpreendentemente, no caso de povos indígenas, ela será associada a práticas reconhecidas ou descritas como indígenas, mas tão somente no plano textual do programa.

A proposta está registrada em dispositivos legais, como a Lei nº 11.947, que prevê o “*emprego da alimentação saudável e adequada, compreendendo o uso de alimentos variados, seguros, que respeitem a cultura, as tradições e os hábitos alimentares saudáveis*” (BRASIL, 2009), e na Resolução/FNDE nº 45/2003, que considera a necessidade de respeito aos “*hábitos alimentares e culturais particulares de cada etnia*” (BRASIL, 2003). Em outras palavras, a proposta de respeito às particularidades socioculturais (em sua dimensão alimentar) aparece condicionada a critérios biomédicos de salubridade.

A partir de uma etnografia das práticas alimentares Wari’, povo indígena da Amazônia Ocidental brasileira, apontamos para a importância de se aprofundarem as reflexões acerca das dinâmicas de mudanças nas práticas alimentares nativas.

Os Wari’ pertencem à família lingüística Txapakura (Rodrigues, A. D. 1986) e, totalizando hoje cerca de 3000 indivíduos, constituem o grupo indígena mais numeroso do Estado de Rondônia. São também conhecidos como Pakaas Novos, Paca Nova, Pakaa Nova, Pakaanóva<sup>1</sup>, ou ainda Wari’. Este último termo não constitui uma auto-denominação, “*mas um classificador amplo que define os seres humanos, wari’, em oposição aos não-humanos (animais, inimigos, etc.)*” (Vilaça, A. 1992:11). Isto é, seu uso é essencialmente relacional.

Boa parte dos Wari’ é bilíngüe, assim como sua alfabetização, mas todos utilizam exclusivamente o idioma materno no âmbito da aldeia. A aldeia de Santo André, onde o trabalho de campo foi realizado, se localiza à margem esquerda do rio Pacaás Novos, na T.I. Pacaás Novos, no estado de Rondônia, próximo à fronteira com a Bolívia. O acesso à aldeia é feito durante todo o ano por via exclusivamente fluvial, a partir da cidade de Guajará-Mirim e tem duração de aproximadamente 10 horas em pequenas embarcações com motor “de rabeta”. O trânsito entre a comunidade e Guajará-Mirim é, contudo, relativamente frequente, por ocasião do recebimento das aposentadorias e outros tipos

---

<sup>1</sup> Esta grafia é proposta por Rodrigues (1986), e amplamente utilizada na literatura.

de subsídios governamentais. É quando os Wari' compram alimentos industrializados e outros itens.

A população de Santo André conta com cerca de 400 indivíduos e 80 residências, usualmente de famílias nucleares, e tem na produção de farinha de mandioca a sua principal fonte de renda, juntamente com o recebimento de aposentadorias e, em alguns casos, funções remuneradas como as de professores indígenas e agentes indígenas de saúde e de saneamento.

A exemplo do que possivelmente ocorre entre outras populações, o exame do caso wari' revela um quadro cuja complexidade vai além da dicotomia acima mencionada: em lugar de um conjunto de práticas estático e passivo diante de uma inevitável “descaracterização”, observa-se o (re)ordenamento das práticas alimentares segundo uma lógica inerente à cultura e à sociedade wari'. Nesse contexto, a oposição “tradicional X introduzido” mostra-se insuficiente para descrever um sistema caracterizado justamente pela possibilidade de adoção de novos elementos, incorporados não de forma aleatória, mas segundo princípios classificatórios que permeiam os sistemas alimentares nativos (Leite, M. S. 2007).

Os alimentos introduzidos recebem, em termos gerais, nomes que os descrevem em sua semelhança com itens da dieta habitual wari' ou segundo sua aparência, e são consumidos do mesmo modo que seus equivalentes nativos. Assim, a farinha de mandioca, introduzida após o contato, é descrita como kaxicon hwata, “farinha de milho estranha”. A mandioca brava, como kaxikon kop, “macaxeira estranha”. Arroz, como arajein wiri, “ovo de vespa”. Frutas cítricas como kaji memem, “fruta estranha”, e assim por diante. Refrescos e refrigerantes, kaji tokwa, o equivalente a uma bebida nativa elaborada com milho.

Ao mesmo tempo, vale assinalar que hoje, cerca de 60 anos após o estabelecimento de contato definitivo com não índios, a presença de itens alimentares de introdução recente é cada vez mais frequente e valorizada, seja através da alimentação escolar, seja nas idas à cidade de Guajará Mirim. Se o acesso a estes alimentos pode ser, em termos gerais, descrito como recente na história wari' e de outros povos indígenas no país, para mais de uma geração de indivíduos wari' tais alimentos estão presentes em suas vidas desde que nasceram, fazendo hoje parte de seu repertório alimentar.

Esta breve descrição, que parece evidenciar a magnitude das mudanças observadas no sistema alimentar wari', pode ser contrastada com um quadro significativamente distinto, que se delineia a partir de outro tipo de perspectiva - o das ideias e motivações wari'. Em meio a importantes e visíveis inovações, que vão da inclusão de novos itens alimentares a modos de produção e distribuição, o seu sistema alimentar segue apresentando um conjunto lógico de princípios a ordená-lo.

E onde sempre pudemos claramente perceber, quando observávamos suas condutas e discursos, o convívio de duas tendências radicalmente opostas, mas apesar disso não conflitantes: de um lado, uma abertura evidente – e não problemática – à incorporação de novos elementos. De outro, a persistência de ideias, valores e práticas relacionadas à alimentação, e culturalmente específicas, isto é, em consonância com outras dimensões do pensamento e das práticas quotidianas wari'. Deste modo, seu sistema alimentar revelava, ainda que em meio a inovações bastante significativas, o que Lentz (Lentz, C. 1991, p.12) define como uma *“ampla continuidade e uma impressionante tenacidade dos formatos (...) habituais”*.

Em outra direção, se é verdade que, ainda que em termos absolutamente imprecisos e condicionados aos princípios biomédicos que definem o que se considera saudável, as políticas públicas valorizam a alimentação tradicional, no âmbito local isto não acontece, mesmo nos serviços de saúde que atendem aos Wari'. A alimentação nativa é vista como insuficiente, pobre, inadequada, primitiva, suja. Não-índios não fazem questão de esconder sua repulsa frente à higiene e às práticas alimentares nativas, em especial no que se refere ao consumo de larvas de insetos. Em certa ocasião, pessoalmente ouvimos uma nutricionista contratada pela FUNASA, órgão à época responsável pela saúde indígena, perguntar, estupefata, como conseguíramos viver com eles, já que *“eles deixavam suas panelas para os cachorros lambem”*.

Cabe, aqui, discorrer um pouco sobre as relações entre os wari' e não-indígenas, à luz de sua história de contatos e “pacificação”. O etnônimo Wari', como acontece à maioria dos grupos das terras baixas sul-americanas, significa tão somente “gente”, uma categoria dinâmica e relacional e que tem seu sentido fundamentalmente relacionado à categoria *Karawa*, que poderá designar desde bichos e as próprias caças até outras classes de seres, como inimigos e brancos. *Karawa* também equivale a *wijam*, inimigo, usado como sinônimo de não-índio. Cabe assinalar a centralidade cosmológica desta distinção para os Wari'. Ela aponta para o privilégio, em sua definição sobre a “humanidade”, de um contraste importante com um universo, onde se incluem, entre outros tipos de seres, os animais caçados e preferencialmente consumidos por eles.

Em outras palavras, a distinção entre wari' e *wijam* é fundamental na organização do universo wari'. Uma relação de hostilidade, de diferença radical. Tais distinções e tensões são ainda indissociáveis de uma relativamente recente trajetória de contato com não-índios, marcada pela violência e pelas mortes de ambos os lados – embora os massacres tenham sido reservados aos índios - permanentemente evocada e se reatualiza seja nas idas à cidade, seja nos contatos com as equipes de saúde. Mais que isso, das relações cosmológicas wari', que distinguem entre si e os brancos/*wijam* em uma relação de profunda oposição, senão predação. Nos dias atuais, os responsáveis pela atenção à

saúde são, nada mais, nada menos, que os wíjam. Que seus inimigos. Descrever isso pode parecer uma alegoria, mas não o é. Os wari' foram efetivamente perseguidos e massacrados a mando dos novos ocupantes de suas terras, com metralhadoras, por ocasião do ciclo da borracha, dos anos 40 até os 60, quando foram “pacificados” (Maireles, D. M. 1986; Conklin, B. A. 1989; von Graeve, B. 1989).

Hoje, em suas aldeias, os Wari' evitam ao máximo permitir que os brancos os vejam comer. Envergonhados, entram em casa com seus pratos de comida. É o melhor caminho, em um contexto de relações interétnicas caracterizadas pelas hostilidades e pelo preconceito, e que permeiam mesmo os serviços de saúde e educação que os atendem. Os Wari' diziam não mostrar suas comidas (o que inclui oferecê-lo) para o wíjam, porque o wíjam iria dizer “Om kao' xoka wari'”, “o wari' não come bem”. “Moromoin tara kapijakon wíjam”, “a boca dele iria ficar cheia d'água”. Com nojo, o wíjam não ofereceria água, café – rompendo inaceitavelmente com a etiqueta exigida a um anfitrião e, em última instância, com a obrigatoriedade da partilha de alimentos. Entre os Wari', como entre muitas outras sociedades indígenas, a mesquinhez constitui uma das piores condutas imagináveis. “*Dáí a mulher dele não vai querer dar caneco*”. “*Será que o wari' come direito?*”, diria ao marido no canto. “*Naiho nain caneco*”. “*Canha o caneco*”.

*“É por isso que a gente tem medo de amostrar. Depois o wíjam vem na casa da gente e não quer tomar café”.*

Eles diziam claramente, falando sobre comerem insetos, que se o wíjam vê kap, oro jat, não vai dar café para os wari' porque eles vão sujar as canecas (Leite, M. S. & Athila, A. R. 2015). “Só vai dar pra gente vasilha ruim”, diz Oro Kun, um homem de cerca de 55 anos, mostrando um pote de manteiga, de plástico. A retomada wari' de seus territórios, que resulta no desalojamento de não indígenas que, anteriormente, ocuparam as terras tradicionalmente ocupadas e percorridas por eles, também é mencionada por eles: “*Se o wíjam briga com a terra, também vai fazer assim. Não vai dar mais café. Não é só com kap e oro jat não*”.

*“A gente sabe. Sempre o wíjam fala mal com a gente. Ah, o wari' não come bem. O wari' come lagarta, oro jat.”* A razão para a hostilidade não exige maiores reflexões: “Porque wíjam, wíjam, né?” É a alteridade limite no universo wari'.

Concluindo, a etnografia wari' revela os limites das abordagens mais usuais nas descrições e análises acerca das transformações na alimentação de povos indígenas no Brasil, bem como para a potencial fragilidade de intervenções alimentares/ nutricionais que partilhem dos pressupostos destas análises. Estas intervenções acabam por isolar e intervir em elementos específicos dos sistemas alimentares nativos, desconsiderando

quaisquer perspectivas sistêmicas acerca da alimentação nativa. Ela aponta para o papel central de sua cosmologia e da agência nativa na modulação das transformações, e para a importância, nesta dinâmica, da violência estrutural que permeia as relações entre indígenas e não-indígenas desde os primeiros contatos. E que se reproduz e atualiza contemporaneamente mesmo no âmbito das políticas e ações em saúde.

A presente análise indica que a compreensão de tais particularidades, enquanto descritoras do funcionamento contemporâneo dos sistemas alimentares nativos, bem como as dinâmicas locais das transformações pelas quais os mesmos vêm passando a partir do contato com não-indígenas, constitui passo fundamental e obrigatoriamente anterior a qualquer intervenção no campo das práticas alimentares. Intervir assumindo a ausência de princípios nativos pode comprometer seriamente o alcance dos objetivos de Programas e políticas de alimentação e nutrição direcionadas a povos indígenas no país.

## REFERÊNCIAS

- BRASIL, 2003. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. Resolução n. 45 de 31 de outubro de 2003. *Estabelece critérios para o repasse de recursos financeiros, à conta do PNAE, para o atendimento dos alunos da educação infantil e ensino fundamental matriculados em escolas de educação indígena*. Brasília: Ministério da Educação.
- BRASIL, 2009. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. Lei n. 11.947, de 16 de junho de 2009. *Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica e dá outras providências*. Brasília: Ministério da Educação.
- Conklin, B. A., 1989. *Images of Health, Illness and Death among the Wari' (Pakaas Novos) of Rondônia, Brazil*. Ph.D. Dissertation, San Francisco: University of California.
- Leite, M. S., 2007. *Transformação e Persistência: Antropologia da Alimentação e Nutrição em uma Sociedade Indígena Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Leite, M. S., Athila, A. R., 2014. 'De paradoxos e intervenções': alimentação, cultura e políticas públicas no Brasil. XIII Congresso de Antropología Periferias, Fronteras y Diálogos, 2014, Tarragona. In: *Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona*, 2 al 5 de septiembre de 2014, pp.2011-2034. (ISBN: 978-84-697-0505-6).
- Leite, M. S., Athila, A. R., 2015. A comida do futuro? 'Cosmologias', 'abominações' e outras reflexões etnográficas sobre 'comer insetos' entre os índios Wari' (Amazônia Brasileira) e nas proposições da Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). *Otras Maneras de Comer: elecciones, convicciones, restricciones*, 2015, Barcelona. In: *IV Congreso Internacional del Observatorio de la Alimentación e Fundación Alicia/ Otras Maneras de Comer*. Barcelona: Eivissa & Associats, 2015. v.1. (ISBN:978-84-606-6842-8).
- Lentz, C., 1991. Changing food habits: an introduction. *Food and Foodways*, 5: 1-13.
- Meireles, D. M., 1986. *Os Pakaas-Novos*. Dissertação de Mestrado, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Rodrigues, A. D., 1986. *Línguas Brasileiras. Para o Conhecimento das Línguas Indígenas*. Campinas: Edições Loyola.

Vilaça, A., 1992. *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Von Graeve, B., 1989. *The Pacaa Nova: Clash of Cultures on the Brazilian Frontier*. Ontario: Broadview Press.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## O RISCO NAS/DAS MARGENS: A OCUPAÇÃO POMAR DO CAFEZAL NA INTERAÇÃO COM A GOVERNABILIDADE

*Mayara Ferreira Mattos*

Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade Federal de Minas Gerais

### THE RISK IN THE/OF THE MARGINS: THE POMAR DO CAFEZAL OCCUPATION IN ITS INTERACTION WITH GOVERNABILITY

#### *Abstract*

Through the eyes of a state agent (official of justice), social activist (supporter) and researcher (anthropologist), the proposed ethnography discusses the actions of the state-capital and the various faces of these actions with regard to the discourses on the geomorphological risk situation observed in expert-judicial reports that determined a possible disaster in the Pomar do Cafezal Occupation located in the Aglomerado da Serra, Belo Horizonte/MG. I also try to reflect how the risk and the possible disaster are presented to the research subjects and what conflicts arise from the disputes generated around who can affirm what is a risk situation, the conditions of discursive production on social vulnerability and a whole plot of factors that suggest the evacuation of the occupied area. With no disregard to the multiplicity of actors involved, the narrative-analysis is centred on the technical instruments of state, the category/notion of risk, the production of the margins and the discursive conflicts between occupiers and public agents.

Keywords: risk, urban occupation, resistance, State anthropology, governability.

#### INTRODUÇÃO

A intenção desse exercício etnográfico é refletir sobre a relação entre risco, conhecimento e poder, suas articulações discursivo-analíticas e a gestão do risco pelos dispositivos da governabilidade. Neste processo, a narrativa não perde de vista os sujeitos que são objeto de políticas pelo estado-capital<sup>1</sup>, os quais possuem trajetórias marcadas

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo conjugado “estado-capital” no sentido de evidenciar a relação que se institui entre o estado e as dimensões do poder econômico. Essa confluência mútua pode ser observada na sua materialização, por exemplo, no que concerne às pressões exercidas pelo setor econômico quanto à especulação imobiliária, expressão essa

pela luta por moradia e melhores condições para se habitar a cidade de Belo Horizonte/MG. Todo o enredo diz respeito ao processo de ocupação de uma área ainda em desuso no Aglomerado da Serra, a Vila Pomar do Cafezal, interpelada pelo poder público por estar situada numa área caracterizada como de alto risco geológico pela Defesa Civil e pela Urbel (Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte).



**Foto 1** - Placa de boas vindas ao Pomar do Cafezal  
Fonte: Arquivo pessoal da autora, imagem realizada em agosto de 2015.

Esta etnografia, fruto da minha dissertação de mestrado, compreende os processos de disputas territoriais e conflitos em torno do poder-dizer em que se situa a noção de risco, analisados sob o prisma de uma antropóloga que é simultaneamente agente de estado e militante. Muito embora não deixe de considerar a multiplicidade de atores envolvidos, opto por um recorte em que os instrumentos técnicos de estado, a categoria risco, a produção das margens e os conflitos discursivos entre ocupantes e gestores(as) públicos(as) estão no cerne da problemática. Para tal empreendimento, é muito importante elucidar certos arranjos institucionais, mas sem perder de vista as histórias e as trajetórias daqueles(as) que são sujeitos vivos nas tramas da cidade.

Quanto à prática etnográfica, expressa como exercício reflexivo na minha tríplice presença em campo, examino a localização dos(as) agentes no campo diferencial de poder(es) e os consequentes constrangimentos e forças dela decorrentes, responsáveis

---

discutida, principalmente, no subitem 2.2. Saliento ainda que a grafia de estado se configura ao longo do texto com letra minúscula, como propõem Das & Poole (2008), que contestam a noção vigente da existência autônoma do estado. Como estratégia analítica e descritiva, as autoras concebem o estado por sua transitoriedade e suas dinâmicas processuais da vida cotidiana, sendo interpelado e reconfigurado pelas margens que o conforma.

ainda por conformar a produção do conhecimento antropológico em tais condições. Sendo assim, minha atuação, expressa pela pesquisa-ação, com as devidas apropriações políticas do discurso antropológico, diz respeito à participação num campo particular em que a produção acadêmica se articula à ação política dos movimentos sociais, assim como do próprio exercício de desconstrução do estado por meio das práticas de seus(suas) agentes.

A minha entrada em campo conduz o(a) leitor(a) ao longo da escrita. A narrativa-análise apresentada, assim como as peças de teatro clássicas, desenrola-se em uma trama ocorrida em três atos, discricionariamente e analiticamente definidos por mim, conforme se segue.

## **1º ATO (EXPOSIÇÃO): OS PRIMEIROS CONTATOS**

Esse primeiro momento diz respeito a minha entrada no campo como agente de estado (oficiala de justiça do Tribunal de Justiça de Minas Gerais- TJMG). A finalidade aqui é revelar os primeiros contatos com a recente ocupação urbana localizada na Vila Santana do Cafezal e a recepção dos(as) ocupantes em relação ao processo judicializado que objetivava a remoção de todas as famílias da área, assim como a demolição das suas casas. Opto por trazer para o primeiro plano a mobilização política desses atores em campo, para que, então, haja familiaridade quanto aos sujeitos da narrativa-análise. O pano de fundo para se compreender as agencialidades dos sujeitos políticos está na resistência para a permanência, lema criado pelos(as) moradores(as) que se recusaram a deixar suas casas mesmo após a judicialização do processo que se baseiou no laudo produzido pela Urbel com a Defesa Civil.

O processo judicializado em 22/02/2013 (5º Vara Fazenda Municipal, processo nº: 0230170-08.2013.8.13.0024) teve a Procuradoria do município de Belo Horizonte (PMBH) como autora numa ação de demolição/remoção que se justificava pelos argumentos de que a área ocupada por famílias na Vila Santana do Cafezal, no Aglomerado da Serra, zona sul de Belo Horizonte, encontrava-se numa região de alto risco geológico.

A ocupação que havia se (con)formado na região foi interpelada pelo estado não pela sua ilegalidade/conflicto possessório em relação ao terreno, como no caso da maioria das ocupações na Região Metropolitana de Belo Horizonte, mas pela justificativa de que a área ocupada apresentaria um alto risco geológico, demonstrado no laudo produzido em conjunto pela Defesa Civil e pela Urbel no decorrer do ano de 2012. Então, estaria em iminência um desastre que deveria ser evitado pela retirada de todas as famílias que ali se fixaram. Conforme consta na petição inicial assinada pelo Procurador do município

James Henrique Souza Peixoto:

Em 05/02/2013, foi confeccionado Relatório de Avaliação de Risco emitido pela Coordenadoria Municipal de Defesa Civil, onde foram vistoriados 69 (sessenta e nove) imóveis no complexo da Rua Sustenido e adjacências (ocupados ou em construção), que apresentaram condições precárias, com cortes e intervenções no terreno sem o devido cuidado com contenções. A URBEL - Cia Urbanizadora de Belo Horizonte e à COMDEC - Coordenadoria Municipal de Defesa Civil, após examinar o local onde atualmente residem os requeridos **constatou situação de RISCO GEOLÓGICO DE NÍVEL MUITO ALTO e indicou a remoção DEFINITIVA dos mesmos e a imediata desocupação das moradias identificadas** (...) O que se vê é que, mesmo após a vistoria, que os moradores permanecem nas moradias, sem se preocuparem o risco iminente de deslizamento, **apesar de formalmente notificados da situação de risco geológico** que envolve os imóveis onde residem. Os proprietários e inquilinos foram notificados conforme documentação anexa. Ressalte-se que as construções são irregulares e os imóveis estão localizados em área de domínio público e privado, o que impossibilita qualquer tipo de indenização por parte do Município, ou a inclusão em programas habitacionais. (Grifos originais)

Ao ocupar o cargo de oficiala de justiça do TJMG e atuando na região em questão, fui incumbida (assim como outros quatro colegas de trabalho) de cumprir os mandados expedidos. Nesse momento, em diálogo com moradores(as) da ocupação, decidimos não cumprir a ordem judicial e informar ao juiz responsável a situação de vulnerabilidade em que se encontravam as famílias, as quais não possuíam outra opção de moradia, uma vez que a prefeitura não forneceu alternativas para quase nenhuma das famílias a serem removidas, alegando que as mesmas não se encaixavam na política habitacional do município. A decisão foi realizada ainda em conjunto com representantes do Ministério Público Estadual (MPE) e da Defensoria Pública de Minas Gerais (DPMG), que se comprometeram a juntar nos autos um outro laudo pericial que apontasse se realmente a área em questão era de alto risco geológico ou se haveria possibilidade de permanência das famílias na localidade.

Retomando o enredo, peço que os(as) leitores(as) foquem na cena que se segue, pois há um movimento de inclusão de personagens primordiais para o prosseguimento da narrativa-análise. Ressalvo que não há mudança de ato, pois ainda estamos na afluência de uma primeira contextualização dos fatos, o momento diz respeito a um (re)conhecimento dos sujeitos políticos envolvidos na trama.

Ao seguir um pouco antes dos acontecimentos acima narrados, sugiro que tentemos acompanhar os relatos dos(as) moradores(as) sobre a atuação indiscriminada de agentes da URBEL e da Defesa Civil na região, alguns meses antes da ação de demolição/remoção ter sido impetrada pela PMBH.

Vale salientar que as narrativas dessas histórias evidenciam saberes fenomenológicos quanto às relações estabelecidas com a cidade. O saber e o aprendizado gerados nas

práticas políticas dizem respeito a estas biografias de luta pela construção dos espaços. A realidade e a existência compartilhadas por esses sujeitos, muitas vezes, implicam um modo diferente de ver e viver a cidade, os circuitos traçados, os espaços não acessados, os lugares que os corpos transitam, as sensações e os sentidos corporificados no espaço-tempo, as afetividades produzidas em trânsito, e etc. Esses aspectos plurais de (con)vivência no meio urbano ensejam lógicas outras que estabelecem (des)encontros.

Para além dos relatos atuais dos(as) moradores(as), os(as) quais acionam a memória e experiência vivida nos meses em que as notificações e ameaças de remoções tiraram o sono das pessoas na Vila Santana do Cafezal, faço uso de três vídeos<sup>2</sup> que registram e denunciam o drama dessas famílias no início do ano de 2013.

Nesses vídeos, moradores(as) como Djalma das Flores Neri (mora com a esposa e dois filhos), Delma (mora no Beco Piano com esposo e dois filhos), Ana Paula (mora com o esposo e um filho de três anos à época), Gesus Amorim (mora com a esposa e mais cinco filhos), Ana Flávia Pereira dos Santos (mora no Beco Piano com os dois filhos) e Luiz Cláudio (mora com esposa e um filho), lembram como foram os primeiros contatos com os(as) agentes da Urbel e da Defesa Civil. Esses(as) moradores(as), ainda muito impactados(as) com a violência vivenciada pela entrada dos(as) técnicos(as) da Urbel na localidade, apresentaram suas queixas, desconfianças e revoltas de modo a marcarem suas posições contrárias a atuação desses(as) agentes. A resistência já sinalizava a mobilização desses atores quanto a permanência na ocupação.

Importante notar que os(as) agentes de estado em questão questionaram a compra irregular dos lotes, insistindo na informalidade em que os(as) ocupantes se encontravam, autorizando a violação e negação de direitos operacionalizada pelo estado-capital. Os(as) moradores(as) refutaram as acusações, argumentando que “compraram o que o dinheiro deu pra comprar”, “gastaram tudo que tinham comprando o lote” e construindo suas moradias, lembrando ainda que “o dinheiro que tinham só dava pra comprar ali” e por isso “continuariam construindo, eles (agentes da Urbel) querendo ou não, porque a alternativa nossa é essa”. Djalma ainda insistiu: “eu tô morando aqui porque num tenho condição de tá ne outro lugar, se tivesse num tava morando aqui”. Ele ainda lembrou como a Urbel sempre alega que a área sendo de risco não permite a construção no local, e desabafa em seguida: “agora você imagina, quem ganha aí um salário, um salário e meio, por exemplo, num tem condição de tá comprando uma casa em outra região não.”

Outras ameaças também teriam sido impetradas por agentes da Urbel e estavam latentes quando da produção dos vídeos. Ana Flávia Pereira dos Santos conta que teriam

---

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=A1VL9lscoXE>

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Iz5\\_6Ulj7A](https://www.youtube.com/watch?v=Iz5_6Ulj7A)

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WZckUUVdGw> Todos acessos em: 02/08/2017.

ameaçado chamar o conselho tutelar para tirar as crianças das mães que recusassem a sair. No entanto, não deram alternativas para que a família deixasse o local, a possibilidade de abrigo nunca foi cogitada por essas famílias, pois, “abrigo para pernoitar não é casa pra morar”. Delma confirmou a coação dos(as) agentes da Urbel, alegando que devido ao fato do local ser área de risco, que “as criança num podem ficar ali, e se a gente for pra rua é pior, a criança vai ficar exposta (...) mas eles num liga, porque vive no bem bom, dorme no quentinho, enquanto a gente fica jogado às traça”.

De acordo com Gesus Amorim, a PBH mesmo sabendo que a área estava sendo ocupada há alguns anos nada fez, “esperou as pessoas gastarem o que tinham e não tinham para depois chegarem ali e mandarem as pessoas saírem das suas casas”. Mesmo assim os(as) agentes da Urbel simplesmente ignoram a situação, afirmando que não poderiam ter comprado em uma área de risco, que o lote não era deles(as) e nem de quem os(as) vendeu, por isso, “precisam demolir mesmo as casas”, por que “é esse o trabalho deles (agentes da Urbel). Aí num é justo com a gente que num tem lugar pra ir né (...) só que pra eles que é o tal, que tem a vida ganha, eles pensa é assim, (...)me senti assim como se a gente tivesse sido invadido né, desrespeitado, desrespeitou nossos direitos, dos outro pessoal também.”.

Não obstante os esforços em organizar os acontecimentos posteriores, minha narrativa dos fatos não se segue linearmente, em meio a anotações e memórias, tento trazer a tona eventos que considero importantes para o que proponho como objetivo neste exercício etnográfico. Sendo assim, as novas cenas dizem respeito a versão dos(as) agentes públicos(as) envolvidos(as) nessa trama quando dos primeiros contatos com a ocupação.

Em meados do ano de 2012, algumas casas localizadas principalmente na extensão do Beco Piano, da Rua Sustenido, Beco Guitarra e Rua E (mais densamente ocupadas nesse momento) passaram por vistorias técnicas pela Urbel e começaram a ser notificadas como estando em área de alto risco geológico. Nesse momento, iniciaram os procedimentos técnicos de vistoria pelos(as) engenheiros(as), abordagem das famílias pelas analistas técnicas/analistas sociais, selagem das moradias (marcação para demolição) que deram origem às remoções seguintes.

As analistas técnicas/analistas sociais da Urbel afirmam ter havido proposta de inclusão das famílias na política habitacional do município já no primeiro contato com os(as) moradores(as). No entanto, só foi ofertada essa possibilidade para as famílias que se adequaram a essa política<sup>3</sup>, inclusive a resistência das outras famílias em deixar suas casas

<sup>3</sup> Critérios para o atendimento. Considera-se como beneficiário do PEAR, com direito às intervenções do programa o público que se enquadrar em todos os critérios abaixo:  
-Morar em áreas delimitadas pela Lei de Uso e Ocupação do Solo (Lei 7.166/96) como Zonas Especiais de Interesse Social - ZEIS 1/3;  
-Estar em situação de risco geológico-geotécnico efetivo;

se dava pelo fato da prefeitura ter se negado a incluí-las no programa do Bolsa Moradia (valor de 500 reais por família), oferecendo apenas abrigo noturno (pernoitar) às famílias que não estavam contempladas na política de habitação. Por outro lado, alguns(mas) ocupantes nem mesmo cogitaram a possibilidade de entrarem no Bolsa Moradia ou na fila de espera por um apartamento do Programa Vila Viva, pois questionam, inclusive, o laudo pericial que constatou o risco geológico da região.

Ressalto ainda que conforme informações das analistas em questão, os(as) técnicos(as) responsáveis pela constatação do risco são acionados(as) pela própria família que se sente insegura por algum aspecto de instabilidade do terreno ou da habitação. Sendo assim, uma moradora da região teria entrado em contato com a equipe da Diretoria de Manutenção e Área de risco da Urbel, e desse modo a instituição detectou a área de risco conhecida como “complexo da Rua Sustenido”. Os procedimentos começaram com a análise das evidências visuais, as quais foram fotografadas e registradas no início do processo. Conforme relata a técnica do setor social da Urbel, Sra. Denise Magalhães:

Aí depois nós voltamos pra gente fazer as abordagens das famílias, mas num foi muito tempo não tá. Num foi um tempo muito grande porque ali se a gente deixasse seis meses sem abordar era chegar lá e ter outra vila completamente diferente. Fizemos a abordagem e levantamento das famílias que tinham documento de compra, muitas dessas abordagens foram feitas aqui na Urbel, eles traziam os documentos, muito em função também daquela agressividade que eu te falei. Não tava fácil trabalhar lá, os técnicos chegavam e eles não nos recebiam de forma muito favorável. Então dá um pouco de receio mesmo pela integridade dos técnicos. A nossa chefia da época, a Luciana, decidiu que a gente faria os atendimentos aqui, aí eles traziam os documentos. Até isso num é um procedimento muito comum, só quando é necessário. Porque normalmente a gente atende a família somos nós que vamos até a família, a gente pega a família e leva pra conhecer o abrigo, retorna com a família ao local com o carro da Urbel. Depois ela decide se ela vai ou não pro abrigo. (Entrevista concedida em 12/04/2017)

Em seguida, outra técnica social, Sra. Alice, complementa com detalhes como ocorre os procedimentos de remoção das famílias.

Primeiro vai uma equipe física, o geólogo e o engenheiro vão na moradia fazer a vistoria. Aí eles identificam o risco, classificam. Pra gente, quando o risco geológico é muito alto é uma remoção imediata, a família não pode mais permanecer naquele local. Então eles já acionam a equipe social que vai na moradia iniciar o procedimento de retirada daquela família pelo risco. Aí toda a Sustenido era risco geológico muito alto, ali era um risco iminente porque tinha um diagnóstico geológico ali de 12 metros de aterro e o aterro você num tem controle de quando ele vai ceder. Tinha

- 
- Ter ocupado o local em avaliação há pelo menos dois anos;
  - Ter a posse da moradia, ou seja, não ser inquilino nem morar de favor;
  - Possuir renda familiar inferior a cinco salários mínimos, conforme estabelecido na Política Municipal de Habitação;
  - Não ter sido beneficiado por outros programas habitacionais do município;
  - Excluem-se as moradias do tipo barracas de lona, barracões de madeirite ou similares, mesmo que construídos em áreas delimitadas como ZEIS 1/3.

indícios de que poderia descer a qualquer momento, esse a qualquer momento num sabemos quando, mas quando tem esse indício a gente começa as remoções o mais rápido possível. (Entrevista concedida em 12/04/2017)

Vale notar que desde 2009 a Urbel já sinalizava a área como de alto risco geológico, entretanto, somente em 2012 avaliações visuais foram realizadas no local, e apenas em abril de 2013 houve avaliações geológicas do solo. Então, se a “área do Complexo da Rua Sustenido” necessitava de intervenção pública já em 2009, como afirmou o diretor da Urbel naquele momento, porque somente três anos depois começaram a ser realizados estudos na região? De acordo com todos(as) técnicos(as) responsáveis pelo caso, a área precisa ser “evacuada com urgência”, há “iminência de desastre”, “não é possível outra solução a não ser a remoção das pessoas”. Então, por que a Urbel demorou três anos para proceder a avaliação da área? Sendo o risco tão alto como sempre defendido pela Defesa Civil e pela Urbel, a encosta já não deveria ter dado, pelo menos, indícios de deslizamento?

Muito embora não se possa determinar quando haverá deslizamento da encosta, três anos sem que haja promoção de intervenções técnicas estruturantes (obras públicas) poderia só piorar o quadro de vulnerabilidade das famílias. Nesse sentido, já no início da ocupação essa área se transformou num alerta para a PBH, que mesmo assim, esperou o local ser densamente ocupado para iniciar os procedimentos de constatação técnica do risco.

Para dar continuidade ao enredo da trama, encerro esse ato e inicio o próximo sob a minha perspectiva como apoiadora-militante social por direito à moradia.

## **2º ATO (TRANSCURSÃO): O NÃO LUGAR DAS MARGENS: INTERVENÇÕES, SEGREGAÇÕES E DISPUTAS PELAS PRÁTICAS DO FAZER-CIDADE**

No contexto em que se (con)forma a noção de cidade informal e as possibilidades do “fazer-cidade” (AGIER, 2015) pelas suas margens, retomo a narrativa-análise e recomponho o cenário principal, prosseguindo com o relato subsequente ao momento de devolução dos mandados de demolição/remoção e descrevendo as ações promovidas pelos sujeitos-objeto de intervenção no sentido de resistirem e permanecerem na localidade. Para tanto, discuto os elementos que produziram a ideia de comunidade que permeia a ocupação Vila Pomar do Cafezal e suas estratégias de resistência. Levando em consideração ainda como as margens interpelam o estado em suas práticas mais intervencionistas, além de introduzir o que Chatterjee (2008) define como a política dos(as) governados(as).

Em sequência, na cena apresentada, há o ingresso dos movimentos sociais, das equipes técnicas formadas por geólogos (responsáveis pelo contra laudo contrapondo o risco definido no processo), e arquitetos(as) componentes do programa Arquitetos

Sem Fronteiras- ASF, além da entrada de outros(as) apoiadores(as) oriundos(as) de áreas diversas, inclusive a autora dessa análise-narrativa.

Para que a liminar fosse suspensa, foi necessário a atuação da DPMG e do MPE. O defensor responsável pelo caso no primeiro momento de defesa dos(as) moradores(as) era o Sr. Lucas Dias, o qual em conjunto com o promotor de Direitos Humanos do Ministério Público (DHMG), solicitou que alguns(mas) profissionais da arquitetura e da geologia visitassem a área considerada como de alto risco no laudo judicial, tendo sido produzido um contra laudo que foi juntado no processo.

A Defensoria, então, apresentou defesa em favor das famílias e ainda ajuizou uma Ação Civil Pública, processo nº 0024.13.108.447-7, defendendo o direito público subjetivo destas à regularização fundiária. Nesta ação, foi sustentado que embora o local não apresente o risco geológico afirmado pela PBH, há necessidade de infraestrutura urbana, como obras de saneamento básico e drenagem pluvial, uma vez que riscos pontuais de deslizamento de terra podem aparecer seja por falta dessa infraestrutura ou mesmo em razão de casas construídas indevidamente. Considerou-se ainda que as famílias carecem de assistência técnica, uma vez que a PBH ainda não implantou devidamente a lei de Assistência Técnica<sup>4</sup> que assegura acompanhamento de técnicos(as) da engenharia e arquitetura em obras que os(as) cidadãos(ã) não consigam arcar com essas despesas.

Sendo assim, a liminar de remoção das famílias foi suspensa em razão de um acordo firmado entre o representante do Executivo e os movimentos populares, essa negociação intencionava que o complexo da Rua Sustenido fosse inserido em projetos de regularização por meio do reconhecimento do local como ZEIS (Zona Especial de Interesse Social). No entanto, até o presente momento, não houve votação dessa pauta na câmara dos vereadores de Belo Horizonte. A DPMG conseguiu ainda uma liminar na justiça na qual o Poder Judiciário reconhece que a remoção das famílias deve estar sujeita ao reassentamento digno e que o poder público tem a obrigação de periciar o local. A Ação Civil Pública da DPMG, bem como os demais processos, aguardaram, então, a realização de uma perícia judicial (terceiro laudo) para averiguar a existência de risco geológico na encosta.

Nesse momento, inicia-se a parceria com a equipe técnica dos ASF, além da minha entrada como apoiadora do movimento. No final do ano de 2013 e início de 2014 começaram os mutirões, sendo organizados, inicialmente, no intuito de conter pontos

---

<sup>4</sup> O Decreto 11709/04 | Decreto nº 11.709, de 13 de maio de 2004, regulamenta a lei nº 8.758, de 16 de Janeiro de 2004, que versa sobre a instituição dos serviços de engenharia e arquitetura públicas no Município de Belo Horizonte. Art. 1º - O Serviço de Arquitetura e Engenharia Públicas instituído pela Lei nº 8.758/04 é constituído por um conjunto de ações destinadas à promoção de assistência técnica e jurídica no âmbito urbanístico, à elaboração de projeto, à construção de edificação e regularização urbanística de imóveis no Município, a preços acessíveis à população, de modo a viabilizar o acesso universal aos serviços de arquitetura e engenharia.

críticos da encosta. Alunos(as) da Arquitetura e Urbanismo da UFMG começaram a fazer campo na área, entrevistaram moradores(as) e fizeram avaliações das moradias no local. Houve ainda a ideia por parte da equipe técnica em conjunto com moradores(as) em cobrir a encosta mais problemática com frutíferas. Em meados de 2014, a equipe que trabalhou na cobertura dessa encosta já tinha retirado todo entulho e lixo acumulado no local, dando origem ao Pomar do Cafezal, que se transformou no símbolo da luta e resistência pela permanência na localidade.

Concomitante aos mutirões, foram realizadas diversas atividades na ocupação, como bazares para recolhimento de verba necessária para as intervenções realizadas, construção de um banheiro coletivo, de um viveiro de mudas, festas e almoços nos espaços comuns, etc. É importante ainda sinalizar que os(as) moradores(as) da ocupação se organizaram internamente, o movimento foi desenvolvendo metas e direções específicas ao longo do processo de apropriação territorial, consolidando, assim, o sentimento de pertença a uma comunidade que comunga de valores, muitas vezes, diversos, mas com reivindicações e práticas comuns à luta por moradia.

O agenciamento nas/das margens partiu de uma multiplicidade de forças engendradas internamente pelos(as) moradores(as) da ocupação, tal qual por meio da rede de apoiadores(as) formada para fortalecer a resistência para a permanência. Sendo assim, encerro esse ato para enveredar esforços no sentido de analisar o que motivou a minha inserção como pesquisadora no contexto em questão, qual seja: o discurso da governabilidade que mobiliza a noção e gestão dos riscos como política de intervenção em relação aos(às) moradores(as) da Vila Pomar do Cafezal.

### **3º ATO (DESENLAÇE) OS *EXPERTS* DO RISCO E A AUTORIDADE DO PODER-DIZER: O DEBATE EM TORNO DO CONCEITO/NOÇÃO DE RISCO, SUAS MOBILIZAÇÕES E INTERVENÇÕES NA ARTE DE GOVERNAR**

O intuito desse ato é analisar o discurso da governabilidade e a estratégia de gestão do risco como política de intervenção pelo estado-capital no contexto da Ocupação Vila Pomar do Cafezal. Para tal empreendimento, aciono as dimensões das ilegalidades praticadas pela administração pública explicitadas nas diversas audiências públicas realizadas com o objetivo de dirimir conflitos entre agentes da Urbel e da Defesa Civil com os(as) moradores(as) mais empenhados(as) no movimento de resistência.

Minha decisão em pesquisar os procedimentos dos(as) agentes de estado na localidade foi definida, principalmente, depois de vários contatos estabelecidos com Maurício Nogueira, morador mais engajado na resistência. Após muitas conversas sobre como a noção de risco foi mobilizada por alguns aparatos de estado no intuito de desobstruir

a localidade, emergiram vários contrapontos realizados pelos(as) moradores(as) da ocupação. Reforçar e recuperar os conhecimentos locais associados a prevenção de risco por sua gestão é fundamental quando se pretende trazer a tona outros discursos sobre o risco. Contudo, o que realmente se encontra no cerne dessa pesquisa é a mobilização estratégica que o enquadramento de diversos problemas sociais e suas consequentes assimetrias de poder operam em termos do risco.

Desse modo, comecei a focar nos discursos formulados sobre o risco e suas dinâmicas corporificadas. Em um movimento confluyente, pautei o risco sob o ponto de vista da governabilidade/governança, demonstrando como o regime do risco se conforma em um instrumento do estado-capital e justifica ações de intervenção. Conforme O'Malley (2009, p.4):

“One of the factors giving impetus to the process of dispersing governance has been a changing orientation toward risk (...) risk has become a much more salient framework of government in the past half century. This matters to socio-legal analysis because to regard a problem in terms of a framework of risks changes both the focus and the locus of government. The focus shifts in a way that brings the future into the present. To govern something as a risk is to identify a future condition as being more or less probable, and to set in train ways of responding that will affect this probability in some way.”

Nas ciências humanas, de modo geral, o risco vem sendo tratado por diversas perspectivas, gerando conflitos quanto às suas possíveis definições. Seria o risco um conceito, um sistema de ideias ou uma representação? Independentemente dessas disputas conceituais, é importante reiterar que o risco é operado com grande diferencial de poder. A maior parte das pesquisas na área das humanidades, que versa sobre riscos, desdobra-se no sentido de buscar entender o comportamento dos sujeitos em situação de risco, seja evocando suas resistências e discursos de permanência, como também tentando trazer para o circuito legítimo de poder vozes dissonantes. No entanto, os(as) analistas técnicos-acadêmicos(as) não são questionados(as) na sua objetividade, seus discursos são encarados como tecnicistas, mas o que isso implica fica subentendido e naturalizado.

Dessa forma, é a partir do risco que se define estratégias e práticas as quais interferem de forma concreta no cotidiano das pessoas. Esse conceito-discurso, que se atualiza constantemente, possui efeitos de verdade que enquanto norma projeta para o futuro intervenções justificadas no presente, pois o discurso técnico-político-racional sobre o risco tenciona a modificação do presente por uma antecipação do futuro, calculada e projetada por operações estatísticas baseadas em análises tecnicistas proferidas pelos(as) *experts* do risco.

Assim, as condições de risco analisadas por Oliveira (2014), no que concerne a questão da poluição industrial e suas consequências em relação a grupos sociais vulnerabilizados geograficamente, compreendido em termos de uma “geopolítica histórica dos riscos”,

pode se estender às ocupações urbanas em áreas de risco geomorfológico nos grandes aglomerados urbanos. Pois, a localização geográfica em que essas pessoas se encontram e suas condições de produção de moradia, diz muito a respeito de como a disposição do espaço urbano se dá de acordo com a lógica dos interesses do estado-capital.

As regiões de encostas ocupadas por muitos(as) moradores(as) em situação de vulnerabilidade social, apontam para o fato de o planejamento e a construção das cidades zonedar, intencionalmente, parcelas menos favorecidas da população, em áreas sem infraestrutura adequada e/ou outros aparelhos de estado fundamentais para uma vivência digna na cidade. Percorrendo um caminho similar, Norma Valencio (2004; 2009) e Dora Vargas (2006; 2016) também contribuem para o debate, apontando situações de “injustiça ambiental<sup>5</sup>” e atos de violência praticados por agentes de estado e pelo capital às camadas mais pobres do meio urbano e rural brasileiros. Elas criticam as teorias clássicas do risco e privilegiam uma abordagem etnográfica, denunciando que o discurso técnico traz a possibilidade de risco ambiental aos sujeitos que já possuem uma situação de risco social iminente. As autoras delineiam uma proposta que engloba vulnerabilidade social e risco ambiental, esboçando argumentos quanto às intenções do poder público em contestar, continuamente, a “territorialização dos pobres”. De acordo com essa análise, “a cartografização do risco se impõe como uma fala técnica que impede a vocalização de direitos dos que ali vivem, descartando simultaneamente a necessidade de outras interpretações.” (VALENCIO, 2009, p.36)

Muitos(as) moradores(as) da Vila Pomar do Cafezal, constantemente, questionam se o tratamento recebido por parte da Urbel e da Defesa Civil seria o mesmo se a constatação do risco ocorresse em algum dos bairros da cidade formal. Talvez outro questionamento importante seria se existem esses diagnósticos de áreas de risco dentro do perímetro dos bairros que se consolidaram nas proximidades da cidade planejada. É bem provável que a resposta seja não, pois essas localidades são atendidas por infraestrutura básica, possuindo equipamentos públicos que permitem a essas pessoas morar com dignidade.

Desse modo, a lógica do risco tende a modificar as concepções de justiça. Pois, conforme assinala Foucault (2008), os dispositivos de segurança e a nova racionalidade de governo deslocam a noção jurídico-política de sujeito de direito, para a noção de população, categoria expressa como “objeto técnico-político de uma gestão e de um governo”.

---

<sup>5</sup> O conceito de injustiça ambiental diz respeito ao mecanismo de distribuição desigual das conseqüências ambientais negativas oriundas da vida econômica e social, recaindo os danos sobre grupos sociais de trabalhadores, populações de baixa renda, grupos raciais discriminados, populações marginalizadas e mais vulneráveis. Assim, a lógica segregadora, que dá fluidez ao capital na produção do espaço, sanciona a transferência dos custos ambientais para os mais fracos contra os quais se exercita instrumentos de controle que reforçam a injustiça ambiental (ACSELRAD, 2002).

Nesse sentido, é importante indagar: o que significa mobilizar os problemas sociais em termos do risco? Afinal de contas, que tipo de dispositivos o risco ativa? Para o empreendimento dessa análise é necessário, então, focar na gestão governamental do risco, seus instrumentos e tecnologias de controle das populações. Entender como as tecnologias de governo manejam a gestão do risco, suas atribuições, distribuições, definições e manipulações, significa questionar inclusive porque o debate é pautado nesses termos. Os sujeitos intervencionados só podem negar ou afirmar o risco, mas podem questioná-lo per si? O discurso sobre o risco pode entrar na ordem do contraditório? O que de fato significa assumir o risco como problema a ser gerido?

Pautar as adversidades quanto à moradia e área de risco em termos de um regime de verdade do risco implica uma legitimação quanto às possíveis intervenções operadas pelo estado-capital nos territórios dispostos às margens, escamoteando processos de vulnerabilização e sofrimentos sociais promovidos pelas tecnologias de governo. Por isso, o risco é operado pelos mecanismos de poder, reforçando as estruturas de dominação capitalista e se tornando um instrumento privilegiado da sociedade de controle. No que concerne à governança, a atenção é dada às formas em que a adoção, cada vez mais prevalente, de risco como um quadro de governo cria novas subjetividades, redefinindo relações. É necessário, então, refletir como o atual conceito de risco há muito se tornou em um instrumento de controle social e de vigilância sobre o território e sobre as populações, regulando os seus hábitos e eventuais comportamentos desviantes, sendo a ciência e os(as) seus(as) peritos(as) um(a) dos seus principais pilares dessa observação (AREOSA, 2008).

Vale salientar que segundo a proposição analítica-discursiva aqui empreendida, o estado como estrutura de poder e decisão sobre a gestão e controle da vida deve ser problematizado. O estado e suas conformações precisam ser compreendidos como processo em construção, mas também como lugar de disputas por meio das práticas de governança. Se por um lado, a Defesa Civil e a Urbel (na suas atribuições quanto ao risco) se apresentam como as representações estatais de proteção à vida; por outro lado, os(as) moradores(as) da Ocupação Vila Pomar do Cafezal insistem não se sentirem protegidos(as) por essas instituições. Enquanto isso, o MPE, a DPMG e os núcleos de pesquisa da UFMG são percebidos pelos(as) moradores(as) como instituições aliadas e que, de fato, representam os interesses da ocupação. É nesse sentido que é preciso evidenciar a heterogeneidade com que o estado se apresenta a determinados sujeitos. Sem desconsiderar nessa trama como os atores políticos lêem o estado a partir das relações estabelecidas com determinadas instituições da governança.

Voltando às especificidades do contexto etnográfico, o risco social, assim como a moradia em área de risco apresenta-se, então, como outra forma de justificar a intervenção estatal em determinadas áreas da cidade. É importante indagarmos, então, o que está autorizado a se fazer quando os sujeitos em situações diversas de vulnerabilidade são diagnosticados como estando em risco? O que de fato isso significa? Quem possui

legitimidade para tratar essas questões nos termos do regime do risco? Como a gestão das populações e os mecanismos biopolíticos de governo antecipam e prevêm os riscos? Em que medida essas estratégias de poder se relacionam com o regime de verdade operante?

É importante levar em consideração ainda que diferentes grupos enfrentam os discursos quanto aos regimes do risco de acordo, não só, pela probabilidade de ocorrência dos mesmos, mas também pela credibilidade e confiança de quem seja o gerador da informação e administrador da segurança (gestão do risco). A Urbel e a Defesa Civil tendem a evocar a pertinência dos seus discursos frente à comunidade, fortalecendo os argumentos de que são instituições burocráticas que se validam de arcabouços técnicos suficientes e conhecimento científico legitimado. Contudo, esses argumentos não só se mostram frágeis para a comunidade, como também possuem pouca credibilidade, já que os(as) moradores(as) possuem históricos de subalternização e invisibilização pelo próprio poder público.

Desse modo, o plano de estratégias de controle dos riscos tem como resposta a resiliência de um grupo há muito já vulnerabilizado por certos aparatos do estado-capital. Como afirmou um morador do Pomar do Cafezal, o risco de alguém ali ser assassinado pela polícia ou pelo tráfico é maior que a encosta deslizar, pois são esses os problemas que essas pessoas precisam enfrentar cotidianamente, mesmo que não haja previsão de chuva.

Em entrevista com o coordenador da Defesa Civil, questionei quais eram os referenciais teóricos da instituição sobre a categoria/noção de risco e sua gestão administrativa. O agente público então discorreu a respeito de como trabalham a fórmula do risco. De início, pensei tratar-se de uma expressão de linguagem, mas ficou evidente que o entrevistado falava realmente de uma fórmula matemática, qual seja:  $RISCO = AMEAÇA \times VULNERABILIDADE \times EXPOSIÇÃO$ , com variáveis e dados operativos que demarcavam o risco. Inclusive com essa fórmula é possível resolver o problema do risco, por que as variáveis podem ser anuláveis.

O entrevistado faz uso do conceito de vulnerabilidade nos mesmos moldes que outros(as) agentes públicos(as) costumam operar. A vulnerabilização dos sujeitos não é encarada como uma situação imputada pelos processos de exclusão e marginalização operados pelos aparatos do estado-capital. O raciocínio, nesse caso, passa pelo fato da vulnerabilidade ser um dos fatores de uma equação entendida como pontualmente ligada a uma localização (área de risco) e habitação (moradia de risco). Então, ao se anular ou reduzir essa variável finda-se o risco e o conseqüente desastre por vir. Essa fórmula não leva em consideração que essa família ainda esteja enfrentando problemas quanto à precarização do trabalho exercido, a exposição de seus membros à violência exacerbada nas áreas de aglomerado, a precariedade do sistema educacional e de saúde, etc.

Valencio (2009) afirma que os(as) responsáveis por produzirem os mapas de risco, normalmente engenheiros(as) e geólogos(as), são emblemáticos de um certo fazer técnico que tende a atribuir responsabilidade aos(às) marginalizados(as) por conseqüentes danos

ou destruição de suas moradias. Os mapas, que se justificam, convenientemente, como uma ferramenta nas agendas dos investimentos públicos, sugere que a intervenção do estado priorize os sujeitos cuja territorialização seja consentida. Consequentemente, a posição e o viés político no qual o poder público tende a optar por uma determinada interpretação da realidade social acaba por ser obscurecido pelos processos cartográficos.

Douglas & Wildavsky (2012) sugerem que uma sociedade hierarquicamente confiante na produção tecnológica de conhecimento e progresso tende a ver os riscos com menos temor. Esse discurso se fortalece nos pressupostos de que qualquer risco porvir pode ser evitado e/ou controlado pelo conhecimento e tecnologia produzidos pela modernidade/colonialidade, e o mapa de risco seria um instrumento para tal finalidade de controle e observação. A racionalização das práticas gestoras do risco utilizam desses instrumentos como meio de legitimar as intervenções realizadas em espaços subalternizados nas cidades.

A diretora de Manutenção e Área de Risco da Urbel afirma a necessidade de fazer todo um sistema de drenagem e esgotamento sanitário para que a contenção da encosta diminua consideravelmente o risco na Vila Pomar do Cafezal. É exatamente essa questão que evidencia o problema em não se considerar a moradia de risco atrelada à ausência de infraestrutura das áreas ocupadas tardia e periféricamente. A situação de vulnerabilidade se instaura a medida que se nega a esses sujeitos o direito de viver numa área segura, que possam usufruir de infraestrutura básica e equipamentos públicos necessários ao modelo proposto pela urbanidade. O gerenciamento desigual na cidade implica uma profusão de demandas que os coletivos subalternizados denunciam como falta de estrutura básica. O discurso oficial acaba justificando esse déficit ou ausência de melhorias públicas, em determinadas áreas da cidade, como uma questão econômica e/ou burocrática, o que obscurece as razões políticas e sociais que atravessam o espaço urbano.

Para além das produções de condições mais tecnicistas, a própria atuação da PBH como parte, supostamente, interessada na remoção das famílias da área, gera questionamentos quanto a pretensa neutralidade dos órgãos de governo. Dessa forma, foram as audiências públicas e entrevistas que apontaram as irregularidades operacionalizadas pela administração pública de Belo Horizonte. A atuação de agentes da PBH sempre foi indagada dentro das aparentes contradições que se apresentaram nos laudos produzidos pela Urbel e pela Defesa Civil. A questão da praça que se localiza acima da encosta condenada pelo risco é um exemplo de erro apontado pelos(as) moradores(as) e apoiadores(as) da Vila Pomar do Cafezal em relação aos laudos das instituições em questão. Pois, de acordo com o primeiro laudo que ensejou a remoção das famílias, os sinais visíveis de movimentação do solo (rachaduras nos equipamentos esportivos, bancos e postes inclinados, deslizamentos de terras pontuais e etc) encontravam-se nessa praça, que foi construída pela própria Urbel. Ou seja, o aterro que, tecnicamente, se aponta como

risco de deslizamento é oriundo da construção da praça pela própria PBH. Além disso, mesmo depois do processo judicializado, a secretaria de esportes (órgão do município) instalou uma academia popular e uma pista de skate na praça.

Em entrevista, o coordenador da Defesa Civil afirmou que nos primeiros relatórios da instituição, por meio da atuação sistêmica com a Urbel, houve a constatação do risco “a partir de aspectos visuais muito característicos” (rachaduras no solo, trincas na praça, rastejamento em alguns pontos e outros), e após a contestação por meio do contra laudo, a Urbel e a Defesa Civil teriam produzido “um laudo mais técnico com perfurações de sondagens.” Nesse momento indaguei se o primeiro indicativo de remoção das famílias teria, então, se baseado em relatórios e laudo os quais não possuíam esses aspectos mais técnicos? Logo o coordenador me interrompeu e afirmou:

Não, veja bem. Não quer dizer que esses sinais aqui não sejam técnicos. Alias eles são muito mais técnicos sob o ponto de vista do risco, eles são muito mais evidentes sob o ponto de vista do risco do que até a perfuração e a sondagem. A sondagem vai só complementar, e vai inclusive fortalecer o argumento de que ali é uma área de risco. Então, esses relatórios técnicos foram sendo aperfeiçoados e foram sendo apresentados na questão judicial. (Entrevista concedida em 10/03/2017)

De acordo com essas mesmas interposições, ao conversar com a diretora de Manutenção e Área de Risco da Urbel sobre o acordo que a PBH firmou com a Defensoria em abril de 2017<sup>6</sup>, questionei sobre a obrigação da Urbel em “revisar o Parecer Técnico de Avaliação de Risco do Complexo da Rua Sustenido.” Prontamente, a entrevistada declarou que “a dinâmica do risco é muito significativa,” tanto do ponto de vista natural quanto da ação antrópica. Assim, apesar de constar no acordo em questão o comprometimento da Urbel quanto a “reavaliação da situação e condições de risco atual com produção de novo relatório e envolvimento de outros técnicos”, a diretora insiste que não será revisto e/ou avaliado o primeiro diagnóstico de risco produzido pela Urbel. O diagnóstico será apenas “atualizado”, uma vez que o risco é um dado inquestionável, não está passível de subjetividades, pela sua dinâmica ele pode apenas melhorar ou piorar.

De qualquer modo, como expressão da luta travada pelo direito à permanência na localidade e reflexo dos embates que ocorreram nas audiências públicas, o termo de acordo extrajudicial firmado entre a DPMG e a PBH em 2017 transformou-se numa

<sup>6</sup> O termo de acordo extrajudicial foi proposto pela Defensoria Pública à Prefeitura Municipal de Belo Horizonte e Urbel e firmado pela Promotoria de Direitos Humanos (Ministério Público de Minas Gerais) teve como asserção a solução extrajudicial do litígio, visto, principalmente, que o terceiro laudo solicitado pelo juiz no processo teve honorários fixados em 310.795,00 (trezentos e dez mil reais e setecentos e noventa e cinco), o que onera muito a administração pública. “Pelo presente Termo de Acordo o Município de Belo Horizonte e a URBEL se comprometem a realizar uma vistoria e revisão do Relatório de Avaliação de Risco do Complexo da Rua Sustenido e entorno realizado pela Coordenadoria Municipal de Defesa Civil e pela URBEL que apontou a existência de risco geológico por escorregamento situado na Rua Sustenido entre a praça e a Rua Sustenido localizada na seguinte coordenada geográfica WGS 84:613.894-7795.262.”

vitória emblemática para a comunidade. A última reunião realizada no dia 23/11/2017 junto a Promotoria de Justiça de Habitação e Urbanismo do Ministério Público (PJHUMP) revela também os frutos que a luta dos(as) moradores(as) da Vila Pomar do Cafezal têm colhido, pois a permanência na localidade já é realidade.

## **NOTAS FINAIS DE UM PROCESSO (IN)CONCLUSO**

O enredo aqui apresentado continua a se desenrolar, contudo há a necessidade de uma “terminância”. Importante notar que o recorte etnográfico se limitou a esse momento de formação e consolidação da Ocupação Vila Pomar do Cafezal, os acontecimentos analisados-narrados, apesar de estarem divididos em torno da minha entrada no campo, não se pretendem lineares e/ou totalizantes. Essa divisão só se torna operativa a partir do ponto de vista da estratégia aqui adotada para a escrita, pois na prática todos esses três atos se confundem.

Como um esboço generalizado do contexto em que se encontra a formação e organização da Ocupação Vila Pomar do Cafezal procurei refletir como as peças técnicas produzidas pelos aparatos de estado servem de veículo produtor de verdades (FOUCAULT, 1979), além de obedecerem a pretensa lógica racional responsável por legitimar as intervenções operacionalizadas por certos aparatos do estado-capital.

Os(as) moradores(as) da Vila Pomar do Cafezal se mobilizaram em práticas políticas necessárias para que o direito a moradia fosse defendido e reiterado frente às ameaças de remoção. Esse agenciamento dos sujeitos-objetos de intervenção pelo estado-capital permite localizar os atores envolvidos num campo político em que o próprio estado encontra-se em disputa. Dispostos à margem do planejamento político, esses atores sociais inserem-se nos circuitos de poder, forçando setores do estado a dialogarem e colocando na pauta da administração pública problemas quanto às questões básicas de dignidade humana. Daí a importância de se propor um exercício etnográfico que contemple repensar o estado como um objeto de investigação, ponderando o modo como se tem utilizado o efeito duplo de ordem e transcendência pelo qual o estado se (re)afirma, e para, assim, detectar as distintas formas da sua ausência/presença na vida dos sujeitos dispostos às margens.

## **BIBLIOGRAFIA**

ACSELRAD, H. Justiça Ambiental e Construção Social do Risco. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002.

AGIER, M. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. Rio de Janeiro: Mana, vol.21, no.3, Dec. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p483>

AREOSA, J. O risco no âmbito da teoria social. VI Congresso português de sociologia. Mundos sociais: saberes e práticas. Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, n° de série 323, p. 1-16, 25 a 28 de Junho de 2008.

BOURDIEU, P. Sobre o Estado. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

CAPONI, S. Viver e deixar morrer: biopolítica, risco e gestão das desigualdades. Revista Redbioética/UNESCO, Año 5, 2 (10): 27-37, julio - diciembre 2014.

CHATTERJEE, P. Colonialismo, modernidade e política. Salvador: EDUFBA, CEAO. 2004.

DAS, V.; POOLE, D. El Estado y sus márgens. Revista Académica de Relaciones Internacionales, núm. 8 junio de 2008, GERI-UAM.

DOUGLAS, M.; WILDAVSKY, A. Risco e cultura: um ensaio sobre a seleção de riscos e ambientes. Rio de Janeiro: Editora: ELSEVIER - CAMPUS. 2012.

FOUCAULT, M. O nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, 248p.

\_\_\_\_\_ Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, 277p.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. [1988] Campinas: Cadernos Pagu, trad. Mariza Corrêa, p.7-41, 1995.

LEMKE, T. The Risks of Security: Liberalism, Biopolitics, and Fear. In: LEMM, V.; VATTER, M.(org.) The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism. Fordham University Press, New York, p. 59-74, 2014.

OLIVEIRA, R. “A GENTE TEM QUE FALAR AQUILO QUE A GENTE TEM QUE PROVAR” A geopolítica do risco e a produção do sofrimento social na luta dos moradores do Bairro Camargos em Belo Horizonte – MG. Tese (Ciências Sociais), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

O'MALLEY, Pat. Governing Risks. Legal Studies Research Paper, n.09/86. Sydney Law School, University of Sydney, 2009a. Disponível em: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1473553](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1473553) Acesso em: 15/07/2017.

VALENCIO, N. et al.(org.) Sociologia dos desastres: construção, interfaces e perspectivas no Brasil. São Carlos: RiMa Editora, 2009.

\_\_\_\_\_ A produção social do desastre: Dimensões territoriais e político-institucionais da vulnerabilidade das cidades frente às chuvas. Teoria e pesquisa 44 e 45, jan. e jun. 2004.

VARGAS, M. A. R. Construção social da moradia de risco: A experiência de Juiz de Fora (MG). R. B. ESTUDOS URBANOS E REGIONAIS V.8, N.1 / MAIO 2006.

\_\_\_\_\_ Moradia e pertencimento: a defesa do lugar de viver e morar por grupos sociais em processo de vulnerabilização. Cad. Metrop., São Paulo, v. 18, n. 36, pp. 535-557, jul 2016.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## PROJECTS , GENDER AND KNOWLEDGE AMONG THE TUKANOAN, NORTHWEST AMAZON

*Melissa Santana de Oliveira*

(Universidade Federal de São Carlos) – UFSCar/Brasil

### *Abstract*

In this paper I intend to make some considerations about how Eastern Tukanoan notions of differentiation and complementarity of gender reverberate in projects of cultural valorization and indigenous school education developed by these people in partnership with NGOs. Queries I have been addressing in my post- doc research on gender and knowledge among the Tukanoan, here will be directed to this brief analysis: how male and female knowledge are produced, transmitted and circulate in these projects? It will be important to review the type of categorization that proposes the equation: Male: Vertical: Public:: Female: Horizontal: Domestic. To what extent distinctions (hierarchical or not) between male and female knowledgeable and knowledge define the place of such knowledge in these projects?

Keywords: knowledge, gender, Tukanoan, Northwest Amazon.

Com a demarcação da terra indígena Alto rio Negro em 1992, o movimento indígena regional passou a ter como um de seus principais focos uma revisão da educação escolar em articulação com projetos de valorização cultural e desenvolvimento sustentável, apoiados por ongs e agências de financiamento. A partir de análises desenvolvidas na minha tese de doutorado<sup>1</sup> e na minha atual pesquisa de pós doutorado em andamento sobre gênero, conhecimentos e hierarquia entre os Tukano, pretendo voltar minha atenção a experiências que compartilhei entre os anos de 2005 e 2011, como parte do Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental (ISA), em projetos desenvolvidos por indígenas Tukano Orientais- Tukano, Tuyuka e Desana- dos trechos médio e alto do rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, TI Alto Rio Negro, em parceria com o ISA e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). O foco da minha descrição será em experiências da Escola Utapinozona Tuyuka e Escola Tukano Yupuri, que tiveram aporte financeiro da Rainforest Foundation Noruega (RFN).

---

<sup>1</sup> Oliveira (2016).

Se atentarmos à dinâmica de composição de associações indígenas- escolares e comunitárias no rio Tiquié, veremos que lideranças masculinas se organizaram a partir de uma lógica de arranjos de descendência e aliança, de modo semelhante ao que identificou Andrello (2008) para os índios do Uaupés. O que em termos oficiais é apresentado como uma política étnica, de um povo – Tukano ou Tuyuka - consiste em micro- políticas de grupos, famílias ou clãs, que ao longo do tempo vêm experimentando diversas formas de ocupar e viver em um território, através da articulação com outros clãs, cunhados de outros grupos exogâmicos e variados tipos de “brancos” (missionários, comerciantes, pesquisadores, ongs, governo).

A criação de escolas ocorreu junto com a “abertura” de novas comunidades e a construção de malocas, grandes casas que não existiam mais desde a época da chegada missionários, nos anos 40. Novas malocas e escolas tornam-se parte fundamental da constituição de um lugar onde se possa viver uma vida boa (*añuro kahtise*), animada ou com alegria (*ekatise mahkã*), conceitos que remetem às noções Tukano Ocidentais de bem viver (BELAUNDE, 2001) e Urarina de alegria na tranquilidade (WALKER, 2015). A criação de associações, a implantação de escolas e o desenvolvimento de projetos com apoio dos “parceiros”, possibilitam e estimulam a circulação de pessoas, objetos (no sentido mais amplo do termo- objetos sagrados e mercadorias- *ahpeye ou ahpeka*- ver ANDRELLO, 2010), conhecimentos, e alimentos- comidas e bebidas, e tornam-se parte importante, da “animação” do território, do lugar. De certa forma, ocupam o vácuo deixado pela diminuição de antigos rituais de troca entre cunhados, os dabucuris. Ao mesmo tempo, implicam a criação de novas chefias, a busca por prestígio por parte de pessoas e grupos, que engendram movimentos de união e segmentação.

Ao transformar escolas rurais em escolas indígenas, os nomes de santos, padres ou governantes foram modificados para nomes masculinos ancestrais, que revelam particularidades dos grupos que compõem cada escola. O nome da Escola Utapinopona Tuyuka, faz referência ao nome ritual de seu grupo fundador- filhos da cobra de pedra e a Escola Tukano Yupuri leva o nome de um ancestral, que dentro da lógica de hierarquia interclânica, é considerado “irmão maior” de todos os clãs Tukano que compõem a escola. São nomes abrangentes em relação a seu grupo predominante, mas excludentes em relação aos grupos das esposas e cunhados, cujos filhos também frequentam as escolas. Os nomes das escolas menores que se articulam em torno de uma sede dizem respeito a algum ancestral clânico masculino importante para a história do lugar em que a escola está situada. É o caso da Escola Poani ou Escola Ñahuri, que levam os nomes de homens dos clãs Tuyuka Opayá e Tukano Ñahuri porã. Se, como afirmou Hugh-Jones, S. (2002), os nomes dos espíritos são um dos itens mais importantes da propriedade imaterial dos grupos exogâmicos

Tukano Orientais passados internamente de geração em geração e fazem parte de uma vitalidade interna do grupo que é oculta, guardada e pronunciada apenas em ocasiões rituais, tornar os nomes visíveis e audíveis, ao atribuí-los às escolas, pode revelar uma tentativa por parte dos Tukano de tornar a escola uma casa-pessoa, uma casa-clã, reafirmando a patrilinearidade e estabelecendo posições e diferenças intra e entre grupos e perante os brancos através dos nomes.

As escolas indígenas, desse modo, tornaram-se centrais na reprodução social de relações próprias às sociedades de casas Tukano (HUGH-JONES, S. 1993, 1995), que por um lado exacerba aspectos masculinos- de subdivisões internas entre clãs, idade e gênero, e por outro lado, aspectos femininos- relacionados a um senso emergente de interdependência e articulação com outros grupos indígenas e a sociedade nacional. Compreendendo a escola como uma casa andrógena, meu interesse nesta apresentação é identificar o modo como distinções de gênero operam nos projetos desenvolvidos nestas casas-escolas e o lugar das mulheres e dos conhecimentos femininos nos projetos escolares.

## **ESCOLA, CONHECIMENTOS, CONHECEDORES OU O GÊNERO DO CONHECIMENTO ESCOLAR.**

A educação escolar indígena no alto rio Negro baseia-se no princípio da aprendizagem pela pesquisa, através do registro, sistematização e apresentação de conhecimentos indígenas. A metodologia de ensino através da pesquisa é conceitualizada pelos grupos tukano como *seritiña masise*, expressão traduzida como “conhecimento alcançado através da investigação”. Literalmente o termo significa tentar pedir, perguntar, descobrir (*ser*, perguntar; *yã’a*, tentar, tentar (fazer algo) e *masĩ*, conhecer, conhecer, saber (fazer algo)).

Vicente Azevedo, tukano do clã Nahuri porã, fundador da Escola Tukano Yupuri, estabelece uma analogia entre a postura do aluno pesquisador com aquela descrita por seu pai através de um conselho transmitido a ele no final de sua vida: “o sábio não vai atrás de seu filho para lhe explicar sobre benzimentos e histórias; é o mais jovem quem deve procurar o mais velho, aproximando-se dele para ouvir quando está falando”. Mas, como apontou um intelectual Makuna durante um seminário sobre conhecimento tradicional na sede da FOIRN, a pesquisa em escolas indígenas está essencialmente focada em fazer perguntas, mas antigamente, o comportamento ideal era que um novato não fizesse muitas perguntas, para evitar soar como um idiota, pois perguntar requer um certo nível de maturação.

Ao escolher um tema de interesse, o aluno muitas vezes realiza a pesquisa sentado em frente à casa ou à noite, perguntando ao parente quando ele já está na rede. Mas

mesmo que o aluno ou aluna tenham elaborado várias questões sobre um assunto, no encontro ele ou ela serão rapidamente situados pelo antigo especialista em sua posição de noviço, neto ou filho e submetido ao regime discursivo do velho, que desencoraja a realização de perguntas e o submete a ouvir comentários longos e ininterruptos, algo que muitas vezes é considerado tedioso pelos jovens.

É uma transformação, na prática da pesquisa escolar, do caráter dialógico da transmissão de conhecimentos masculinos Tukano, que costumava ocorrer na maloca, quando os homens se reuniam no começo da noite em sessões de conversa nas chamadas rodas de *ipadu* (*Erythroxylum coca* pulverizada) e durante as festas rituais, mas que hoje ocorrem nas casas da família ou mesmo no meio das festas de caxiri. *Uküse*<sup>2</sup> é uma conversa ou diálogo que se estabelece entre um homem mais velho (no sentido de hierarquia ou geração) que fala, e, um novato que responde, mesmo que apenas demonstrando através de gestos e sons monossilábicos que está acompanhando a narrativa. Na pesquisa escolar, há uma atualização e uma transformação do processo de transmissão de conhecimento Tukano entre dois sujeitos emaranhados em relações de parentesco, de gênero e de geração. Ajustes entre os interlocutores definirão o caráter do diálogo e a qualidade da transmissão do conhecimento. Portanto, além de ser uma política predominantemente masculina, a escola também reforça um modelo de transmissão de conhecimentos intergeracional entre sujeitos masculinos pautado na oralidade, na narração de histórias ou fórmulas.

## MALOCA-ESCOLA TUKANO

No início da década de 2000, homens dos clãs Hausirõ e Ñahuri contataram antropólogos da FOIRN e da ISA que já desenvolviam projetos com comunidades do alto Tiquié, estabelecendo assim uma aliança garantiu a acumulação de conhecimentos e habilidades na execução de projetos culturais, bem como apoio financeiro. Desta parceria inicial resultou a produção de um volume de Narradores Indígenas do Rio Negro, coletânea de livros que reúne histórias de origem de clãs narradas de pai a filho, a construção de uma maloca e a fundação de uma escola indígena e uma associação indígena chamada Associação Escola Indígena Tukano Yupuri, movimento sintetizado no termo maloca-escola. Atualizavam desse modo uma parceria entre dois clãs que remonta ao tempo em que os ancestrais masculinos de ambos viviam juntos no local de origem Tukano, o rio Papuri. Após um conflito com outro clã, deixaram o Papuri e ocuparam o rio Tiquié, que foi definido como novo local de habitação a partir do recado dado por uma irmã casada

<sup>2</sup> Para uma discussão mais apurada sobre tal conceito ver dissertação do antropólogo Tukano, Barreto, J.R.R. (2012, p. 65).

com um Tariana de que o rio era bom de morar e que tinha peixes. (ÑAHURI e KUMARÓ 2003). Atualizavam também a parceria contínua desses clãs com “brancos” ao longo da história: comerciantes, missionários e em tal momento com profissionais de ONGs.

Um dos fundadores da escola, Vicente Azevedo, afirma que a constituição de uma escola indígena, inspirada nas discussões do movimento indígena, iniciou dentro de seu clã, Ñahuri porã, e de seu clã vizinho, maior e historicamente “parceiro”, os Hausirõ porã mas aos poucos ele passou a conduzir um processo de articulação, característico do movimento indígena rionegrino, em diferentes comunidades ao longo do médio Tiquié e do seu afluente, Igarapé Castanha, habitadas por aqueles que ele classifica como pessoa de clãs menores e maiores (diferentes clãs Tukano), cunhados (principalmente Desana) e aqueles com quem os Tukano estão casando hoje em dia mas com quem antes não se casavam (Hupda e Yuhupda).

Uma das principais experiências de pesquisa desenvolvidas nesta escola são as monografias realizadas individualmente por alunos no final do ensino fundamental e médio. A análise de pesquisas desenvolvidas pelas primeiras turmas aponta a atualização de especializações de gênero que caracterizam o sistema de conhecimento tukano. Moços investigaram encantamentos xamânicos, histórias de origem e cantos cerimoniais masculinos; enquanto moças investigaram plantas cultivadas e silvestres, cerâmica, pinturas faciais e corporais e canto feminino. Conhecimentos sobre ervas medicinais, que são acessados regularmente por homens e mulheres, foram pesquisados por ambos. Conhecedores entrevistados por estudantes do sexo masculino foram em sua maioria os homens mais velhos de seu próprio clã (avós, pais, tios). As moças entrevistaram suas mães, avós paternas e em alguns casos, seus pais.

Nos grupos Tukano Orientais, enquanto entre os homens há uma tendência a transmissão vertical e fechada do conhecimento dentro do clã, entre as mulheres, de saída a menina, ao ter contato com os conhecimentos da mãe e da avó paterna, estará acessando conhecimentos de mulheres de outros grupos exogâmicos (HUGH-JONES, C. 1979, STRAPAZZON 2013). Numa situação de regras ideais de casamento entre primos cruzados, é ao casar que ela terá contato com mulheres adultas de seu próprio grupo – a sogra e as cunhadas – e ampliará “parcerias” relativas à transmissão de conhecimentos. Parafraseando o argumento de Emperaire (2010), em relação às manivas, os conhecimentos femininos circulam numa lógica de transmissão intergeracional, preferencialmente de mãe a filha, e de sogra a nora; acompanhando o percurso biográfico de mulheres e alguns deles podem ser descritos como patrimoniais. Com a modificação das regras de casamento, atualmente a mulher poderá encontrar mulheres de outros clãs e grupos ampliando o caráter interclânico e relativamente aberto de transmissão de conhecimentos femininos.

Houve alguns casos de estudantes do sexo masculino que deixaram suas comunidades para estudar, ou que identificaram um especialista em seu assunto fora de seu clã e,

portanto, pesquisaram com a expectativa de outros clãs ou grupos exogâmicos. Mas isso exigiu certa negociação, pois, como o coordenador Vicente me explicou, embora ele tivesse tentado conscientizar os mais velhos para que eles aceitassem alunos de outros clãs interessados em pesquisar com eles, alguns eram impunham limites ao fluxo de conhecimento.

Longe de considerar tais casos, ou os casos em que as moças pesquisaram com seus pais, como discrepâncias causadas pela escola indígena, é importante atentar para a maleabilidade característica da transmissão do conhecimento de Tukano. Apesar da tendência à verticalidade dos conhecimentos masculinos, os homens estão sempre comparando e complementando conhecimentos em conversas com homens de seus clãs e de outros clãs, especialmente sogro e cunhados, e inovando seu arsenal durante visitas ou perambulações em outras comunidades ou mesmo na cidade. Tal acesso à conhecimentos externos implicam, no entanto, o estabelecimento de uma relação de respeito entre o aprendiz e o conhecedor, principalmente quando se trata da transmissão de conhecimentos intergeracional. Por outro lado, algumas modalidades de conhecimentos, são consideradas de domínio masculino e feminino e podem ser transmitidos entre sexos. Mais mesmo tais modalidades guardam áreas interditas, permeadas de segredo, é o caso das puçangas-ervas usadas para atrair o sexo oposto ou plantas contraceptivas. Há também conhecimentos masculinos que podem ser acessados por mulheres (como algumas histórias e encantações xamânicos) e vice-versa (como recibos de culinária ou trabalho agrícola), mas cuja execução pelo sexo oposto só é permitida em situações excepcionais.

Oficinas de pesquisas, foram atividades centrais realizadas nas escolas indígenas. Tais encontros reuniam professores, alunos, pais e demais moradores das comunidades que compõem a escola, com o objetivo de discutir temas de pesquisa de interesse da comunidade escolar e podiam contar ou não com participação de “assessores” e/ou “pesquisadores” não indígenas de ONGs e/ou de outras instituições e universidades parceiras.

A maioria absoluta dos temas desenvolvidos nas oficinas temáticas foram masculinos ou ao menos abordados a partir de um ponto de vista masculino. Talvez devido a prerrogativa masculina em contar longas narrativas em público (Chernela, 1997), homens experientes, eram chamados a contar longas narrativas diante do público. Suas bocas estavam cheias de *ipadu* e eles costumavam tragar profundamente os cigarros de tabaco, substâncias masculinaipas que facilitam o conhecimento e a aprendizagem e circulam entre homens maduros e idosos e, por vezes, estudantes mais velhos.

Enquanto os anciões contavam publicamente histórias sobre a origem das constelações para todos os participantes da oficina, o velho Feliciano Azevedo contou apenas a Jovino Azevedo, companheiro de clã, a história da origem do Tukano e a trajetória de Ñahuri

porã clã. O pai de Jovino lhe contara essa história quando estava perto da morte, antes de seu filho estar maduro o suficiente para ouvir. Na frente das mulheres, os velhos se recusaram a apontar fora quais eram as estrelas que compunham a constelação de Tatu (*Pamo*), já que sua forma corresponde à flauta jurupari, um objeto proibido às mulheres. Mais tarde confidenciou a informação em particular ao consultor homem, branco.

Apesar dos temas masculinos predominantes, as mulheres estavam atentas e expressavam-se em suas próprias formas discursivas, que como demonstrou Chernela (1997, p. 90) para os Wanano, possuem um caráter mais intimista e improvisado em contraponto às formas discursivas dos homens que possuem autoridade para falar em público e fazer discursos formais. Em uma oficina de história Tukano, as mulheres, apesar de não terem feito discursos públicos, irromperam em lágrimas rituais na festa de encerramento, lamentando a morte dos antigos e a perseguição que seus ancestrais sofreram por parte dos salesianos. As alunas participavam registrando tudo através de textos e desenhos, e expondo, ainda que timidamente, os resultados de suas pesquisas. Nas festas de encerramento, as mulheres cantavam canções *hadektt*, que compunham em papel. Estas são saudações de solidariedade feminina que marcam, no contexto da virilidade e da exogamia lingüística, seu status de “outras pessoas” (Chernela 2003). Essas performances constituíram momentos de exposição e avaliação pública feminina, em relação à qualidade, ritmo e composição da voz. Durante as festas de caxiri, as mulheres repentinamente cantavam essas lamentações, dirigindo-se às cunhadas, ou até a mim, fazendo uma analogia entre sua condição e a minha, como mulher branca que não era da família e me pedindo que ensinasse conhecimentos dos brancos.

Além disso as mulheres garantiam a realização das oficinas através da produção culinária, a partir de alimentos conseguidos por elas na roça e por seus esposos através da pesca e da caça e por alimentos dos brancos, recebidos do governo ou comprados com recursos dos projetos. As mulheres maduras costumavam estar mais engajadas durante os primeiros dias das oficinas, porque depois se dedicavam a continuar seu trabalho em roças de mandioca e preparar beiju de mandioca, quinhampira (caldo pimenta e de peixe), além de alimentos brancos, caxiri (cerveja de mandioca) e pigmentos pretos e vermelhos para adornar rostos e corpos para as festas de encerramento.

## TRABALHOS FEMININOS: ALUNAS TUYUKA

A escola Tuyuka foi uma das primeiras escolas indígenas a ser criada na região do alto rio Negro, no ano de 1998, através da reunião de quatro comunidades Tuyuka (São Pedro, Cachoeira Comprida, Igarapé Onça e Fronteira), compostas por homens de cinco sibs diferentes- Opaya, Wese, Okokapeapona, Mino, Dasea, e suas esposas de outros

grupos exogâmicos- Tukano, Bará e Yeba masã. A frente estavam os irmãos Higino e Guilherme Tenório, do primeiro segmento do sib Opaya, de mais alta hierarquia entre tais grupos. (CABALZAR, A. 2009, p. 50-53; 249-250)

A partir do diagnóstico da situação linguística desenvolvido em oficinas de política linguística se definiu que a língua de instrução da escola seria língua Tuyuka, que com a ação missionária estava em vias de ser deslocada pela língua Tukano em alguns contextos (CABALZAR, F. 2008, p. 53). A língua Tuyuka, língua da maior parte dos homens adultos, também deveria ser valorizada fora da escola. Porém, mulheres adultas, de outros grupos, especialmente as Tukano, costumavam quebrar essa proposição ao conversar entre si em suas línguas, especialmente em dias de caxiri.

A relação entre saberes masculinos e femininos já era pauta de discussão nos anos de fundação da escola. (CABALZAR, F. idem, 96). Quando a primeira turma de Ensino médio foi criada, moradores das comunidades definiram entre as linhas de pesquisa, uma chamada *Numia Padere*- trabalhos das mulheres. Entre povos Tukano Orientais (ver MAHECHA, 2004) e Tukano Ocidentais (ver BELAUNDE, 2001), trabalho, conhecimento, corpo, pessoa e gênero são conceitos estritamente relacionados. Através do xamanismo de nomeação realizado após o nascimento e reforçado na iniciação masculina e na primeira menstruação feminina, o xamã constrói o corpo da pessoa dotando-a com pensamentos, conhecimentos, objetos e substâncias que o tornem apto a realizar certos tipos de trabalhos que são a própria expressão de existência da pessoa e sua especificidade de gênero. Os tipos específicos de corpos são também modelados através da alimentação- ou seja da produção culinária feminina purificada xamanisticamente pelos homens, que é consumida levando em conta certas restrições através dos conselhos dos mais velhos (sobre aconselhamentos ver Pereira, 2013). Soma-se a isso certos hábitos de purificação pessoal, como banho cedo e aspiração de pimenta.

O então coordenador da escola e liderança fundadora da associação, Higino Tenório, me propôs que organizássemos oficinas em torno desta linha de pesquisa. Na ocasião me advertiu: “Nada de inventar produção e venda de artesanato, porque isso é coisa de freira”. Ele se referia a projetos que ele considerava malfadados desenvolvidos anteriormente por freiras junto a mulheres da região, mas que aparecem nas falas de algumas mulheres como experiências importantes de intersecção de seus conhecimentos com conhecimentos dos “brancos”. Higino, que possuía quatro filhas adolescentes e apenas dois pequenos filhos homens, parecia interessado em ver sua filha mais velha, estudar e ganhar alguma notoriedade política. Vemos aqui um caso entre homens Tukano Orientais que, por algum motivo se veem impedidos de fazer valer a transmissão ou sucessão patrilinear a seus filhos homens, delegam conhecimentos e funções para a filha mais velha.

Esta foi a única experiência de projeto em que minhas interlocutoras diretas e principais, se tornaram mulheres- jovens, adultas e velhas. Além de Dulce, outras duas moças Tuyuka, filhas de mulheres Tukano do alto Tiquié, realizavam, com meio apoio, a elaboração e circulação de convites, discussão e definição de programação, metodologia, organização do registro de conhecimentos, lista de alimentos e combustível a serem comprados na cidade, organização de alimentação local e estadia para convidadas.

Realizamos algumas oficinas sobre temáticas diferentes, mas todas consideradas do escopo dos conhecimentos femininos: alimentação- comida e bebida, produção de cerâmica e preparo de pigmentos para pinturas corporais e faciais. O combinado era que seriam momentos próprios das mulheres e que os homens só seriam chamados para contar algumas histórias de origem, prerrogativa masculina, e para se integrar no final da oficina, quando a produção estivesse pronta.

Participavam das oficinas as moças Tuyuka, alunas da escola e mulheres moradoras das comunidades Tuyuka, além de moças Tukano da escola vizinha Tukano do alto Tiquié, em grande parte filhas dos tios maternos das alunas, e em uma das ocasiões, moças Tukano da escola Tukano Yupuri, de um grupo com o qual os Tuyuka casavam antigamente.

Nestas oficinas as “conhecedoras” eram as suas próprias mães, avós das moças Tuyuka, que eram Tukana, Bará, Yeba. Havia também algumas velhas Tuyuka, que por algum motivo moravam naquelas comunidades. No caso das oficinas de cerâmica e de preparo de tintas, foram convidadas especialistas mulheres: uma senhora Tukano casada com um Tuyuka de uma comunidade fronteiriça, uma mulher desana do médio rio Tiquié, cuja avó materna era Tuyuka e uma mulher bará de uma comunidade colombiana, também casada com um homem Tuyuka. Estas mulheres eram consideradas *men go* [em Tukano, *mer go*]. *Mer* \_ é o termo utilizado para designar habilidades e experiências masculinas ou femininas envolvidas na realização de atividades como pesca, caça, trabalho na roça, culinária, produção de artefatos como armadilhas, bancos, utensílios de cozinha, e adornos rituais.

Naquelas ocasiões, vivenciávamos processos completos e multissensoriais de ensino-aprendizagem. As atividades ultrapassavam o ambiente da maloca e abrangiam outros locais: o igarapé em cuja beira saímos para coletar argila, a roça onde acompanhávamos sua dona para tirar mandiocas e frutas, os quintais, onde buscávamos as plantas que seriam utilizadas para preparar pigmentos. No espaço da maloca o preparo de comidas, potes e tintas era ensinado mostrando como se faz, e aprendido vendo como se faz, ouvindo as orientações das especialistas mas também das próprias mães, tias e sogras que faziam junto e acompanhavam as tentativas das

filhas, sobrinhas, noras e da antropóloga. Aprendia-se também imitando, tentando fazer de modo semelhante às mulheres mais experientes. Aprendíamos tateando e modelando argila, espremendo o sumo de plantas, misturando ingredientes. As mulheres imprimiam às oficinas o ritmo e o estilo do saber-fazer, que remete à noção de *merise*, do domínio de uma habilidade através da observação, da experimentação, do teste.

As moças e mulheres ouviam e observavam as especialistas juntas, mas no momento em que iriam de fato fazer seus próprios potes ou preparar pinturas se aproximavam das mães e irmãs, de suas sogras, observando-as, ajudando-as, ouvindo suas orientações e sendo corrigidas por elas. Na oficina de cerâmica algumas mulheres ostentavam orgulhosas pedras para alisamento trazidas de locais longínquos que haviam herdado de suas mães ou sogras, destacando-se perante aquelas que não tinham e que ao substituir por sementes não conseguiam um acabamento tão perfeito.

Além de demonstrar suas habilidades, mulheres mais velhas também eram chamadas para contar histórias. Em suas narrativas versavam sobre transformações do modo de vida através do contato com os brancos e faziam referência a acontecimentos que vivenciaram ou sobre os quais ouviram falar por parte de alguém que os vivenciaram. Tais narrativas se diferenciavam das narrativas masculinas que diziam respeito a origem do mundo, da humanidade e a produção das condições materiais para a vida nesse mundo. Isso não significa que as mulheres não dominem tais histórias de origem, mas sim que não possuem a prerrogativa de narrá-las em público (ver Chernela, 1997, entre os Wanana). Em uma dessas oficinas por exemplo, a especialista Desana que ensinou a outras mulheres e moças como produzir cerâmica, contou a mim e a algumas das mulheres, enquanto estávamos em nossas redes na casa em que pernoitávamos, uma versão Da história de origem da cerâmica diferente da que havia sido publicamente narrada por um velho Tuyuka.

Era responsabilidade das moças do ensino médio o registro de conhecimentos-histórias, técnicas, receitas, através de escrita, desenhos, gravações e fotografia. Os registros escritos eram feitos na língua Tuyuka pelas moças dessa escola e na língua Tukano por suas convidadas das escolas Tukano. Além das histórias, registravam o processo completo desde a coleta dos ingredientes, modos de fazer, produto final.

Para além destes registros, todas estas oficinas femininas originavam produtos que de fato faziam parte do cotidiano das comunidades: comidas, bebidas ou pigmentos para efetuação de pinturas faciais e corporais que seriam rapidamente consumidas/utilizados diariamente na oficina ou na festa de encerramento, ou levadas pelas moças e mulheres para serem consumidas/utilizadas em suas casas. Recipientes de cerâmica foram expostos na maloca na festa de encerramento e posteriormente levados por suas donas para uso caseiro ou para troca e venda com parentes ou brancos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de ser uma profissional mulher, atuando como assessora das escolas, meus principais interlocutores nas escolas e comunidades sempre foram homens- capitães, coordenadores de associações, a maior parte dos professores e “conhecedores”, situação que revela o protagonismo político masculino nas escolas indígenas dos grupos Tukano Orientais. Para acompanhar homens em minhas atividades de assessoria como participar de decisões metodológicas e de conteúdo e ter acesso a conhecimentos masculinos considerados importantes eu assumia de certa forma uma postura masculina. Durante boa parte dos eventos eu me sentava perto dos homens, compartilhava com eles conversas e substâncias masculinas, como tabaco e ipadu.

Não obstante, homens e mulheres Tukano, nunca deixaram de me mostrar, de uma maneira ou de outra, que para eles eu era de fato uma mulher: quando no dia a dia me convidavam a sentar do lado feminino das malocas ou centro comunitários e esperar junto as outras mulheres os homens comerem para depois acessar comida, quando homens e mulheres me elogiavam se eu me despunha a acompanhar as mulheres em trabalho da roça e preparo de alimentos, quando me indicavam que por estar menstruada não deveria realizar certas atividades como caminhar no mato ou preparar comida; quando nas festas as mulheres me mostravam que deveria sentar ao lado das mulheres e com elas compartilhar cuias de caxiri e segredos, quando me ofereciam seus filhos solteiros em casamento; quando os homens se mostravam ansiosos para me tirar para dançar, cariço ou forró, quando me representavam em suas “dramatizações” (performances teatrais) destacando minhas formas femininas e finalmente quando através de encantações xamânicas, conforme me explicaram, me contemplaram concomitantemente com um benzimento para obter um nome feminino clânico Tukano [nominação] e um corpo apto para trabalhar na roça [primeira menstruação]. Foi através dessa insistência de homens e mulheres em me atribuir um lugar predominantemente feminino e da minha participação mais intensa no cotidiano das escolas e comunidades que pude dar a devida à importância da presença das mulheres e à sutileza dos aspectos femininos envolvidos em cada experiência.

Através deste paper procurei explorar o modo como distinções de gênero operam em pesquisas desenvolvidos nas escolas indígenas Tukano e Tuyuka, entendendo a implantação dessas escolas como parte de uma política clânica mais ampla de ocupação de lugares e de desenvolvimento de uma vida boa e alegre. Se a princípio o protagonismo político pode parecer exclusivamente masculino, não se pode deixar de considerar o papel fundamental das mulheres. Comunidades são fundadas por

homens de determinados clãs e levam os nomes de seus ancestrais masculinos, mas mulheres participam ativamente na decisão pela mudança de lugar, na escolha de novos lugares, na articulação para que a ocupação seja possível, na constituição do espaço de vida da comunidade e na sustentação da sua vivência cotidiana.

Hugh-Jones, S. (2010) argumenta que a recente objetivação e patrimonialização da cultura pelos Tukano Orientais precedeu o contato, e é decorrente da natureza intelectual e sacerdotal do sistema de conhecimento desses povos, que os torna pré-dispostos a colaborar com missionários e antropólogos, bem como para a produção de livros, entendidos como “objetos de valor”. Sugiro que tal análise pode ser estendida ao desenvolvimento de pesquisas nas escolas indígenas, mas acrescentando que aquilo que o sistema de conhecimento indígena compartilha com o sistema de conhecimento ocidental são os seus aspectos masculinos especialmente a referência a um corpus de conhecimento canônico que é transmitido por um mestre a um novato. Isso explica porque modos masculinos de produção e transmissão de conhecimentos ditam o tom dessas escolas.

Mas, apesar da ênfase, na literatura e nos discursos políticos dos grupos Tukano, na importância dos saberes masculinos considerados de maior valor, grande parte da produção da noção de pessoa e do modo de ser Tukano passa pela continuidade de processos de transmissão de conhecimento femininos, que mesmo com a desintegração das malocas e com todas as transformações sociais por que esses povos passaram nos últimos séculos, continuam sendo transmitidos de geração a geração através de um trabalho cotidiano nas roças e nas casas-cozinhas e do investimento xamânico na composição de mulheres aptas a desenvolver tais saberes. Não é irrelevante que, numa sociedade patrilinear, em que ritos de iniciação masculina com flauta jurupari foram “esquecidos” e “abandonados”, os cuidados relativos a primeira menstruação são atualizados.

A continuidade dos conhecimentos femininos se dá provavelmente por serem ao mesmo tempo consideradas inofensivos pelos missionários e imprescindíveis para a sobrevivência pelos indígenas. Nesse sentido, o fato de tais conhecimentos estarem pouco presentes na escola e de quando se fazem presentes imporem com força seus modos específicos de produção e circulação, revela a dificuldade de serem capturados por esquemas ocidentais e sua possibilidade de contribuir para uma transformação mais radical das estruturas dos saberes escolares convencionais.

Mulheres indígenas do rio Negro vêm contribuindo para o movimento indígena desde seu início, inclusive para a criação da FOIRN em 1987. Em 2002 com a realização do primeiro encontro de mulheres do rio Negro, foi criado o departamento das Mulheres indígenas do rio Negro da FOIRN. Naquela época apenas duas associações que compunham a FOIRN eram de mulheres. A partir da XVI Assembleia Geral da FOIRN realizado em Barcelos no início de 2011, com a aprovação do novo estatuto, passaram a ter direito de participar da eleição e concorrer vaga na diretoria da federação. Apenas em

2012 a FOIRN teve sua primeira presidente mulher eleita (Baniwa, R. 2012). Na época muitos indígenas atribuíram a escolha pela presidência feminina ao fato do Brasil ser presidido por uma mulher.

Desde os anos 2000 mulheres do rio Tiquié e Uaupés vêm desenvolvendo atividades de produção e comercialização de cerâmica. No médio Tiquié foi criada uma associação dedicada especialmente a esta atividade- a Associação das Mulheres Indígenas de Maracajá (AMIM). Atualmente a associação Associação das mulheres indígenas de Taracua (AMIRT), desenvolveu oficinas para produção e comercialização de cerâmica e possui associações afiliadas que têm na cerâmica importante fonte de venda (LINS, 2018) Tal associação em 2016 adquiriu um barco, a quem atribuíram o nome de “AMIRETA” (nome que remete a uma adaptação feminina à sigla da associação), mas que é chamado na região, principalmente pelos homens de “barco das mulheres”. Algumas mulheres do rio Tiquié vêm participando dos encontros promovidos e sediaram na Associação das Comunidades Indígenas do Médio rio Tiquié (ACIMET), uma oficina sobre o tema com o apoio do ISA (LINS, op. cit) e têm amadurecido a ideia de um projeto de construção de uma casa de cerâmica na sede de uma das associações indígenas do médio rio Tiquié. Quem está à frente desse projeto é Oscarina Caldas Azevedo, especialista Desana que participou nas oficinas organizadas pelas moças Tuyuka. Ao mesmo tempo, encontros de mulheres indígenas realizados na sede da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira, vem trazido novos temas como a violência contra a mulher e a participação das mulheres nos espaços de decisão (RADLER, 2018).

As mulheres indígenas nos mostram formas próprias e exemplares de produzir política e conhecimentos que contribuem profundamente para a sustentação dos seus mundos e dos nossos. É necessário apurarmos nossos sentidos para conseguirmos captá-las a contento.

## BIBLIOGRAFIA

ANDRELLO, G. Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uapés (alto rio Negro, Amazonas). Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

ANDRELLO, G. Política indígena no rio Uaupés. Hierarquias e alianças. In: Teoria & pesquisa: Revista de Ciência Política. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, Vol. 17, n. 2, 2008.

ANDRELLO, G. Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no Alto-Rio Negro. RBCS, Vol. 5, n. 73, junho de 2010a.

BANIWA, Raimundo. Movimento Indígena do Rio Negro: Agora é elas! In: <https://rbaniwa.wordpress.com/2012/11/16/movimento-indigena-do-rio-negro-agora-e-elas/>, novembro de 2012. Acesso em 20 de agosto de 2018.

BARRETO, J. R. R. Formação e Transformação de Coletivos Indígenas no Noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades. Dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFAM. Manaus, Amazonas. 2012.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía peruana. Lima: CAAAP. 2001.

CABALZAR, A. Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2008.

CABALZAR, F. (org) Educação Escolar Indígena do Rio Negro 1998-2011. São Paulo: Instituto Socioambiental. São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

CHERNELA, J. 1997. Ideal Speech Moments: A Woman's Narrative Performance in the Northwest Amazon. *Feminist Studies* 23(1 ):73-96.

CHERNELA, J. Language Ideology and Women's Speech: Talking Community in the Northwest Amazon. In: *American Anthropologist* 105(4):794-806. Copyright © 2003, American Anthropological Association.

EMPERAIRE, L. Patrimônio agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e CESARINO, P. (orgs.). Políticas culturais e povos indígenas. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HUGH-JONES, C. From the Milk River: spatial and temporal processes in the Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanoan social organization. In: *L'Homme*. Paris: v. 126-128: 95-120, 1993.

\_\_\_\_\_. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riquezas visíveis: nomenclatura no noroeste amazônico. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v.8, n.2, 2002, p. 45-68.

\_\_\_\_\_. Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie. In: *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 63-64, 2010.

LINS, J. Mulheres indígenas da bacia do rio Uaupés (AM) revitalizam produção de cerâmica tradicional In: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/mulheres-indigenas-da-bacia-do-rio-uaupes-am-revitalizam-producao-de-ceramica-tradicional>. Acesso em 20 de agosto de 2018.

MAHECHA RUBIO, D. 2004. La formación de Masa Goro “personas verdaderas”. Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

ÑAHURI E KUMARÕ, Dahsea Hausirõ Porã Ukushe Wiophesase Merã Bueri Turi (Mitologia Sagrada dos Hausirõ Porã). Coleção Narradores Indígenas do rio Negro. São José I/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, v.5.

OLIVEIRA, M. S. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio rio Tiquié, Alto rio Negro. Tese, PPGASUFSC, 2016.

PEREIRA, R. F. Criando Gente No Alto Rio Negro: um olhar Waíkhana. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social UFAM, 2013.

RADLER, J. Mulheres indígenas dizem basta à violência e à invisibilidade. In: [www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/mulheres-indigenas-dizem-basta-a-violencia-e-a-invisibilidade](http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/mulheres-indigenas-dizem-basta-a-violencia-e-a-invisibilidade). Acesso em 20 de Agosto de 2018.

STRAPPAZZON, A. I. Pelos caminhos de manivas e mulheres. Conhecimento, transformação e circulação, no alto rio Negro. Dissertação de mestrado em Antropologia Social/UFSC. Florianópolis: 2013.

RAMIREZ, H. A fala tukano dos Ye'pâ-Masa. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem, 1997. 3T.

WALKER, H. (2015). Joy within tranquility: Amazonian Urarina styles of happiness. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(3), 177–196.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## TO THROW A PARTY IS A WAR. “TIME OF THE WEDDING” AND THE KINSHIP DISPUTES IN THE PLANNING OF PARTIES IN BRAZIL

*Michele Escoura*<sup>1</sup>

### *Abstract*

In 2015, the market for weddings receptions grossed US \$5 billion in Brazil. In this scenario, it is common for professionals to repeat that the wedding is the “bride’s party.” But in this paper, I focus on family tensions within the process of receptions planning to shows that the directing and control of the wedding are not necessarily a privilege of the brides.

The central question of this research is how relationships are mobilized, forged, and broken in the course of the preparation of large wedding receptions in two very different Brazilian cities: São Paulo, the most populous urban area of Latin America; and in Belém, one of the capitals in Brazilian Amazon. The analysis is derived from material of participant observation and in-depth interviews gathered in the course of my fieldwork from 2015 to 2017.

Festivities are events that prescribe situations involving the sharing of food, drinks, music, and a disposition to extraversion. But they are also a moment in which social connections and alliances are put to the test. In this sense, I have demonstrated that the planning of the party is an extraordinary temporal frame in which host group create a margin of management of both hierarchies and relationships. Within the “time of the wedding” – as I have called – the receptions reveal itself as a party of the family and to produce the family. And when conflicts become the keynote of the preparation of these events, is because after all, the limits of family are also disputed.

Keywords: Ethnography; Wedding receptions; Kinship; Conflicts

“I say ‘my wedding’ as if it were just mine. I think in ‘my’, in ‘my party’, in what I want, in what I like, or dislike, and fuck the groom”, told me a bride laughing. This scene had been in 2015, same year that the Brazilian wedding market revenue US\$ 5 billion dollars and register a record number of marriages. In the state of São Paulo alone there were nearly 300 thousand official weddings, an increase of 57% in a period of 15 years. There are few studies that make this issue their central object of analysis in Brazil, but recent researches have documented that the growth in the sector is due largely to a renewal of investments in large wedding parties by couples (Marins, 2016; Pinho, 2017).

---

<sup>1</sup> PhD candidate at Doctoral Program in Social Sciences, University of Campinas. Member of Centre for Gender Studies PAGU (UNICAMP) and Associate Researcher at the Studying Centre of Social Markers of Difference (USP).

Since 2015 this PhD research aims to analyse the conflict relations during wedding receptions planning. The central question of this research is how relationships are mobilized, forged, and broken in the course of the preparation of large wedding receptions in two very different Brazilian cities: São Paulo, the most populous urban area of Latin America; and in Belém, one of the capitals in Brazilian Amazon.

The material of this ethnographic research was produced in several fieldwork fronts among weddings that had budgets from US\$ 6 thousand to US\$ 90 thousand,<sup>2</sup> while it is easy to find events of the same type that cost millions. Between 2015 and 2017, I followed and observed the work routine of three formal attire stores from different economical levels (with bride dresses from US\$ 130 to US\$ 4 thousand dollars). Besides that, there I met brides and grooms that became my interlocutors in depth interviews.

In this paper, I discuss how the planning of the party is an extraordinary temporal frame in which host group create a margin of management of both hierarchies and relationships. Within the “time of the wedding” – as I have called – the receptions reveal itself as a party of the family and to produce the family. And when conflicts become the keynote of the preparation of these events, is because after all, the limits of family are also disputed.

Advertised and sold by specialized market as the “bride’s party”, the wedding produces an immediate fascination among women that make it a supposedly only opportunity to sparkle and to boss it. Inside the stores where I carried out my fieldwork, notice boards at the wall indicated that it was forbidden men entrance and within trade fairs the pink scenario proves the female centrality on sector.



**Image 1** - Entrance of the largest Brazilian fair specialized in weddings, in São Paulo, 2015. In the official image of the event, there is a reproduction of the layout of a personal social network page. In it, the bride indicates that she is “in a serious relationship with my wedding”. (Personal collection, Michele Escoura)

<sup>2</sup> At the time of the study the minimum wage was approximately US\$ 290 in Brazil.

The market made it clear who was the target audience. And the brides, in turn, delighted themselves in consuming joking things that put all grooms in humiliating positions. For them, “the bride is the boss”.



**Image 2** - T-shirt offered to a bachelorette party guests. In the figure, a man kneels ashamed as he hands over his credit card to the happy bride. (Personal collection Michele Escoura)

But at home it was not quite like that. Impasses and conflicts were common with grooms whom also wanted to spotlight. In these cases, besides to confront the bride’s decisions, they also increased their power of decision taking more responsibilities in wedding planning.

Nobody wants to be out of the party command. Food, music, decoration and attires definitions was reason for fights and disagreements. Because to have the right to choose the wedding details meant also to be part of the prestigious group of hosts. In other words, to be one of the owners of the party. But beyond of the products and services choices discussions, another particular decision was the most difficult to be consented. It was what a groom defined like “the three words that summarize this hell that is the wedding planning: the guest list”.

All receptions budgets depending of the number of guests. How much food, drink or souvenirs, the size of wedding reception hall, and how many chairs, tables or dishes to rental are some of products examples that depends directly of how many guests will be in the party.

Added to this, of course, is the cost of the robust and sophisticated wedding invitations letters. In each new name at the list, a “cost per person” is added to price of event.

In this research, these wedding receptions was budgeted from US\$ 6 thousand to US\$ 90 thousand dollars. Class differences could be seen both in the format of each party, and in the way events were organized and paid for. While in the elite wedding it is the parents who pay for the party and it is the engaged middle-class couple that offers the reception, at peripheries it is the guests themselves who offer the feast to the bride and groom as a gift, as I discussed on another occasion (Escoura, 2017).

However, regardless of whether it is the wedding of the bus driver in periphery of São Paulo or the heir of a supermarket chain in Belém, a wedding reception is always expensive for those who offer it. Throw a big party depends on exceptional effort and engagement, as well as a commitment of your hosts to get out of daily routines and to enter a new temporality. At “wedding time”, the lives and relationships are rearranged until the financial planning of the party is fulfilled. Planning a party, it was to enter into a conflicting period of economical sacrifices.

In the pressure to keep the party budget under control, managing the guest list is the most stressful task. Brides and grooms get frustrated when they cannot invite everyone they like and are also get anxious for guest confirmation of presence. In this delicate context of precise calculations, any attempt by someone to invite someone else to the event is judged like a serious disrespect.

This was the case of a bride who conflicted with her mother when she invited the neighbors to the party even knowing that the list was already closed. Or another bride who found the groom’s idea absurd to have an open party for all the neighbors on the street. And also, a groom who for months has been frustrated at having to host hundreds of unknow guests at his own reception. People who had been invited by the bride’s mother, who paid for the event.

In Julia’s case, the fight was more intense. Taking care to include people who were important not only to her but also to her family, the bride had added two of the older brother’s best friends and their respective girlfriends to the guest list. She hoped he would feel honored to include his friends at the party, even though he had not paid for anything at the event.

However, he repudiated the bride’s choices. Julia remembers that “It turned out to be a war because he came demanding that I not invite the girlfriend of one of the friends.” Julia was furious. “Stop now! First, the wedding is mine, I invite whoever I want”, she said about the episode that left her away from him for months. Annoyed with him, she even threatened to exclude him from the bride’s partner function in the ceremonial entrance.

Secondly, she continued, her brother was insensitive for not recognizing all the effort and the sense of justice she placed in the list. In her selection, she had guaranteed the invitation to his friends and, in addition, completely excluded the ex-sister-in-law, the mother of her niece. Cause in her words, “she was a person who only hurt our family.” For the bride, this was an explicit example of her good sense and respect for her brother. But he behaved as if he were “the owner of the world.”

Maybe he did not own the world, but his brother certainly thought he was the owner of the party. In the dynamic of building a big wedding, working or paying for it would be an effective way to ensure some decision-making power over your process. But it was not the only one. Being a mother, father and brother of the bride or groom was been enough attribute to have a seat in the narrow group of party owners - at least in the eyes of their appellant, like Julia’s brother.

But besides fighting for a place in the prestigious host group, the war created by the definition of the presence list also had other issues. To marry, definitely, was to produce kinship. And not just between the bride and groom. For a wed to happen, one had to choose who to marry: first by choosing their partner and then by selecting who would be present during the marriage celebration.

The wedding is an investment in the present for the constitution of a shared future (Carsten, 2000). And closing a list of guests is to choose who is within that shared future, but also who will be out. In Julia’s case, in spite of her ex-sister-in-law’s connection as the mother of her niece, her exclusion from the guest list was a way of making it clear to everyone that, finally, the family relationship was broken. For the bride, marrying was the opportunity to state what ties she had chosen to recognize, and at the same time, which ones she would disconnect. It was the opportunity to produces her family, and in a practice way.

To throw a wedding reception was to put into practice the limits of a family chosen to be a family (Strathern, 2015). It was to decide which relationships would be recognized, valued and publicized, and simultaneously which would be loosened or disconnected. Deciding who would be in or who would be off the attendance list was also to decide who would be in or out of one’s own family. And nobody wanted to be left out of those decisions.

Fighting, getting frustrated, and waging wars, hosts contested control over the guest list because they were, in the limit, fighting for control over their own family’s definition. The wedding was far from being the bride’s party. But it was not also the bride and groom celebration. The wedding is a family party and a moment to produces one’s own family.

## REFERENCES

CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ESCOURA, Michele. Formal attire from one side of the “bridge” to the other: the wedding market and class and gender relations inscribed in the territory of the city. In: *Vibrant*, Brasília, v. 14, n. 3, e143238, 2017.

MARINS, Cristina Teixeira. *Quando o céu é o limite: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos cerimonialistas*. Niterói: Eduff, 2016.

PINHO, Érika de Meneses. “Um sonho não tem preço”: uma etnografia do mercado de casamentos no Brasil. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, 2017.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, direito e o inesperado: Parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **NOTAS ETNOGRÁFICAS POR ENTRE OS PROCESSOS MIGRATÓRIOS DA MANDIOCA; DO CONTEXTO BRASILEIRO E PARAENSE AO CONTEXTO EUROPEU<sup>1</sup>**

*Miguel de Nazaré Brito Picanço*

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

### *Resumo*

Este artigo trata dos fluxos migratórios de brasileiros para territórios catalão e francês, situando as implicações do consumo da mandioca e seus derivados nesse processo. A partir da observação de campo, e da análise de dados secundários foi possível construir uma narrativa textual e imagética evidenciando-se o papel da mandioca tanto para a preservação de costumes alimentares nativos como para a manutenção da identidade cultural num contexto de globalização e padronização do consumo.

Palavras-chave: Mandioca; transnacionalização; migração; identidade.

## **ETHNOGRAPHIC NOTES AMONG THE MIGRATORY PROCESSES OF CASSAVA; OF THE BRAZILIAN AND PARAENSE CONTEXT TO THE EUROPEAN CONTEXT**

### *Abstract*

This article deals with the migratory flows of Brazilians to Catalan and French territories, placing the implications of the consumption of cassava and its derivatives in this process. From the observation of the field, and the analysis of secondary data, it was possible to construct a narrative textual and imagery evidencing the role of cassava both for the preservation of native food customs and for the maintenance of cultural identity in a context of globalization and standardization of consumption.

Keywords: Cassava; transnationalization; migration; identity.

---

<sup>1</sup> Este artigo é um recorte de minha Tese de doutorado intitulada “Na roça, na mesa, na vida: uma viagem pelas rotas e desvios da mandioca ao fazer-se coisas de comer, no e além do nordeste paraense”, 2018, assim como ajuda na composição de um artigo (com o mesmo título e sem as imagens), publicado na revista Mosaico, 2017.

## INTRODUÇÃO

Estudos apontam que a mandioca (*Manihot esculenta*) tem desempenhado papel decisivo na formação da História do Brasil. Sua relevância é reconhecida de tal modo que, em obras célebres como Casa Grande & Senzala, Gilberto Freyre (2005) apresenta e destaca as várias formas pelas quais a mandioca alimentava, a *priori*, os indígenas e, a *posteriori*, os colonizadores e colonos. Mas a proeminência da mandioca para a história do Brasil não se restringe à sua função alimentar. Ela foi objeto decisivo para o projeto colonizador, pois, além de alimentar a mão de obra escrava – africana e indígena, também serviu de moeda de troca em terras portuguesas, africanas e asiáticas.

Disso resulta que a mandioca foi, e continua sendo, um dos mais importantes alimentos da mesa do brasileiro, senão o mais importante deles, funcionando como recurso, um instrumento que, no decorrer do tempo, desenhou a nossa cozinha, ajudando, dessa maneira, na construção de nossa brasilidade, de nossa identidade. Sua importância é tanta que, no estado do Pará, ela aciona um conjunto de práticas, relações sociais e representações simbólicas cujos conteúdos e significados revelam um elevado valor êmico, presente no imaginário popular do povo paraense, para quem a mandioca e seus derivados estão além de simples mercadorias a serem comercializadas ou coisas<sup>2</sup> a serem comidas<sup>3</sup>. Eles desempenham relevante papel na construção das identidades culturais e, ao mesmo tempo, são instrumentos que fortalecem a tradição e os vínculos sociais, produzindo redes de sociabilidade entre os sujeitos que ali habitam.

No estado do Pará há um conjunto de alimentos derivados da mandioca (goma para tapioca, tapioca, tucupi, maniçoba, pato no tucupi, farinha, etc.), que povoam a mesa, a economia e a vida dos paraenses. Dentre esses derivados a proeminência é da farinha d'água, que é alimento diário presente em quase todas as refeições, em especial quando essas refeições são regadas ao sabor do açaí (*Euterpe oleracea*). A farinha d'água é “Ingrediente obrigatório da culinária local, [...] os paraenses dizem que [...] vai bem com café, açaí, peixe, moqueca, mingau e até sorvete [...]” (SAMPAIO, 2017, p. 1).

Outrossim, argumenta-se aqui que a farinha de mandioca pode ser pensada como um alimento emblemático que, de alguma maneira, ajuda na definição da identidade coletiva do povo paraense, funcionando assim, nos termos de Contreras (2011), como um daqueles pratos Totem, que são dotados de “[...] um valor simbólico muito peculiar que faz deles uma chave da identidade cultural, indicadores da especificidade e da diferença.

<sup>2</sup> Aqui a coisa é pensada como [...] um devir, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam [...] é um certo agregado de fios vitais [...] nos quais ao longo da caminhada a coisa é constantemente formada” (INGOLD, 2012, p. 29).

<sup>3</sup> Utilizo o termo comidas e não alimentos para reforçar o traço de sociabilidade proporcionado pela comida em situações coletivas, como comensalidade.

Esses pratos recriam uma identidade, e as reuniões para degustá-los em grupo recriam uma comunidade [...]” (CONTRERAS, 2011, p. 142).

Assim, perfilha-se aqui a ideia de que o caso da farinha de mandioca, no contexto paraense é ilustrativo para pensar que tanto o ato de comer quanto a comida em si residem num plano que está além de uma atividade meramente biológica, pois, são práticas e coisas que agregam “[...] mais que uma coleção de nutrientes eleitos de acordo com uma racionalidade unicamente dietética ou biológica. Tão pouco as razões das escolhas alimentares são apenas econômicas” (CONTRERAS, 1992, p. 98). Dito de outro modo, o ato de comer distancia-se substancialmente do ato de alimentar, na medida em que este último diz respeito apenas à função básica e imprescindível à sobrevivência humana que, por sinal, é uma função universal, enquanto que o primeiro faz referência “[...] a algo costumeiro e sadio, alguma coisa que ajuda a estabelecer uma identidade, definindo, por isso mesmo, um grupo, classe ou pessoa”. (DAMATTA, 1986, p. 55).

Simmel (2004) ajuda a adensar as reflexões acerca do ato e da necessidade de comer. Faz isto ao apontar que “[...] é singular que este seja o elemento mais egoísta, que é por sinal o mais imprescindível e imediatamente restrito ao indivíduo” (SIMMEL, 2004, p. 160), uma necessidade cuja função, *a priori*, nos remete a uma prática imediatista, fisiológica numa tentativa da manutenção da vida, mas que, no decorrer da história humana, tornou-se um ato não mais solitário, convertendo-se num conteúdo de ações coletivas, em um fazer suprapessoal, agora não mais egoísta, mas compartilhado e marcado por ações sociais recíprocas garantidas pelo prazer de comer juntos, “[...] de acordo com as regras mais sagradas de comunhão e comensalidade” (DAMATTA, 1986, p. 55).

Essas proposições ajudam a perceber quão complexas são as relações em torno das questões alimentares que, em um plano mais geral, subscrevem-se em “[...] cuestiones muy diversas, de carácter biológico, ecológico, tecnológico, económico, social, político, ideológico [...]” e quiçá religioso, além de possibilitar entender que “[...] no hay ningún alimento que tenga un significado derivado exclusivamente de las características intrínsecas sino que dicho significado depende de las asociaciones culturales que la sociedade le atribuye” (CONTRERAS, 1992, p. 99).

Portanto, é considerando que os significados atribuídos às comidas e ao ato de comer são construções socioculturais, portadoras de uma carga simbólica refletida tanto na construção quanto na continuação das complexas construções indenitárias, que se busca situar as implicações dos movimentos da mandioca e seus derivados no fluxo migratório de brasileiros no contexto europeu.

Desse modo, importa dizer aqui que faz algum tempo que a mandioca (*Yuca* para os espanhóis) deslocou-se do território brasileiro e paraense, povoando outros lugares além-

mar. Esse processo se intensificou com o advento da globalização que, na atualidade, tem alavancado um movimento migratório contínuo não apenas de pessoas, mas também de algumas de suas práticas socioculturais, especialmente as alusivas ao ato de comer.

É no bojo desse processo migratório que a mandioca e seus derivados têm-se movimentado de tal maneira que, no território europeu, ela povoa a vida dos imigrantes brasileiros, mas também dos africanos, bolivianos, peruanos, etc., que por lá vivem. Assim, descrever e analisar as implicações dos movimentos da mandioca e seus derivados nesse processo migratório é o objetivo primeiro deste trabalho<sup>4</sup>.

## **DO LOCAL AO GLOBAL: UM OLHAR POR ENTRE OS MOVIMENTOS DA MANDIOCA; DO TERRITÓRIO BRASILEIRO PARA O TERRITÓRIO EUROPEU; DA CATALUNHA À FRANÇA**

Com a intensificação dos processos globais, os fluxos migratórios em escala transnacional têm sido potencializados, provocando reordenamentos em todos os campos da vida, inclusive naqueles relacionados às práticas alimentares, isto porque, esses fluxos são acompanhados pela circulação de alimentos que, em movimentos contínuos e graduais, seguem cada vez mais as pessoas em escalas transnacionais. (ROCHA; RIAL, 2014). Sendo assim, os fluxos alimentares, numa perspectiva global, quase sempre, se não sempre, são construídos, a partir dos movimentos migratórios de pessoas.

Assim, considera-se que as coisas alusivas ao ato de comer têm desempenhado papéis decisivos para a expansão e corroboração da história global, uma vez que os produtos alimentícios foram os primeiros dentre os demais a serem comercializados em termos globais. Isso resultou na aproximação e nos intercâmbios de culturas, desde uma perspectiva alimentar e outras perspectivas que, até então, portavam distinções entre si. Com isso, pode-se considerar que nenhuma outra dimensão da vida foi tão profícua em termos globais quanto as dimensões enredadas com o ato de comer, ou seja, foram nas coisas relacionadas à alimentação humana, mais do que em quaisquer outras, que a dita globalização encontrou bases sólidas para sua sustentação. Isso decorre do fato de ser a alimentação humana lugar privilegiado de interligação “[...] entre pessoas, lugares e contextos culturais.” (ROCHA; RIAL, 2014, p. 3).

<sup>4</sup> Este artigo resulta de observações diretas realizadas durante incursões em campo, nos territórios catalães, especificamente nas cidades de Barcelona, Gavá, Santa Coloma e Tarragona, assim como na França, nas cidades de Bordeaux, Saint Denis e Compiègne, nos meses de abril a julho de 2017, tempo em que o autor estagiava no Observatorio de la Alimentación (ODELA), na Universidad de Barcelona, por meio do Programa de Doutorado Sanduiche (PDSE), financiado pela Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Nesse aspecto, importa notar que o deslocamento de alimentos vinculados ao fluxo migratório das pessoas constitui a base para compreender-se tanto a expansão da história global quanto os diferentes sistemas alimentares inventados, reinventados e/ou mantidos por meio de trocas culinárias no decorrer desses movimentos.

Ademais, essa relação entre comida e migração não é um fenômeno inerente apenas à sociedade moderna e global. Migrar parece ser uma tendência constitutiva à sobrevivência humana e, desde os primórdios da história da humanidade, a alimentação ocupa centralidade nesse processo, provocando uma completa ruptura na civilização ao possibilitar a migração do homem de um estado nômade para outro, sedentário, incorporando novas práticas humanas até então desconhecidas, por exemplo: as trocas mercantis. Portanto, “as migrações são parte constitutiva da história humana” (ROCHA; RIAL, 2014, p. 4).

Assim, os argumentos acima mencionados podem ser apropriados para se pensar e situar a mandioca no bojo desses fluxos migratórios, pois faz algum tempo que ela tem seguido os imigrantes brasileiros e tem povoado outros lugares do mundo, sendo consumida de maneira distinta no planeta, materializando-se como insumo no processo produtivo mundial em várias linhas industriais, desde a produção de alimentos, como caramelos, massas, panificação e bebidas, até na construção civil, na indústria têxtil, na indústria de cosméticos e também na mineração (BEZERRA, 2009).

Esse movimento migratório operado pela mandioca não é um fenômeno recente; antecipou o que se convencionou chamar de globalização, pelo menos no que diz respeito à capacidade de alimentar, que é inerente a ela, pois, a difusão de alimentos originários do Novo Mundo para outras partes do planeta – dentre esses alimentos situa-se a mandioca – remonta a tempos em que a chamada globalização ainda estaria por vir. (MINTZ, 2001). Portanto, a mandioca habita em território europeu faz muito tempo. (SILVA, 2005).

Assim, parece conveniente dizer que faz algum tempo que as coisas de comer, derivadas dessa planta, manifestam-se além do território brasileiro e paraense. Elas transpuseram o Atlântico, e no território europeu povoam os supermercados, as tabernas, os *sites* e as mesas de alguns dos mais de 37.691<sup>5</sup> mil brasileiros que habitam em Catalunha, por exemplo, conforme demonstram os dados desta etnografia.

Dito isso, torna-se importante salientar que os dados etnográficos deste trabalho, resultam de incursões em campo realizadas em território catalão e francês durante o ano de 2017. A pesquisa mescla o uso de dados de campo etnográfico, obtidos por meio

---

<sup>5</sup> Conforme dados do Ministério das Relações Exteriores (2015), a Espanha é o sexto país com maior concentração de imigrantes brasileiros. O mais amplo contingente reside nas cidades de Madri, com 49 mil imigrantes, e, nos territórios da Catalunha, com 37.691, totalizando 86.691 brasileiros, vivendo legalmente naquele país.

de observações diretas, com entrevistas e conversas formais e informais realizadas com os sujeitos que, de uma maneira ou outra, encontram-se envoltos com os derivados da mandioca no contexto abarcado, conforme se descreve no que segue.

Os primeiros dados desta etnografia vieram de um almoço oferecido por Helen Velazquez (que é nativa do norte da Bolívia e reside na Cidade de Gavá<sup>6</sup> há 13 anos), pela passagem de seu aniversário, para o qual fui convidado. Ao adentrar na sala, deparei-me com uma mesa farta, um banquete que me chamou duplamente a atenção: primeiramente, pela diversidade de alimentos que a mesa dispunha, em segundo lugar, pela estranheza que a mim eles causaram. Afinal, eram quase todos desconhecidos do meu olhar e do meu paladar. Disse ‘quase’ porque, dentre o estranhamento da mesa, sobressaltou-me aos olhos a familiaridade, a proximidade: no centro da mesa, compondo um xarão, estava a mandioca, ocupando lugar de destaque entre os outros pratos servidos. Dentre os convidados de Helen, estavam colombianos, bolivianos e espanhóis, que saboreavam o banquete, inclusive a mandioca que, entre um prato e outro, povoava o sabor dos convidados.

Foi então, a partir desse evento, que advieram informações que confirmaram, que, assim como em alguns lugares do Brasil, como no estado do Pará, por exemplo, em algumas regiões da Bolívia e da Colômbia, a mandioca é alimento basilar, em especial nas comunidades rurais que a consomem como alimento diário. Também foi nessa ocasião que apareceram algumas pistas sobre lugares da Catalunha que comercializavam a mandioca, a saber: supermercados, açougues, lojas, fruteiras, etc.

Nos supermercados, ela apresentava-se apenas *in natura* e custava 1.90 € o quilo, (conforme mostra a imagem a baixo). Foi um Valor elevado, se comparado com as outras coisas vendidas ali, que não custavam mais de 1.50 € o quilo. Os outros derivados da mandioca são dispostos para venda em açougues (*carnicerías*), lugar onde as tratativas em torno do consumo de carnes são tão notáveis quanto a comercialização de produtos alimentícios originários de países africanos e latinos, inclusive do Brasil. Dentre esses produtos, encontravam-se alguns derivados da mandioca, como goma para tapioca, farinha de tapioca, carimã e macaxeira. As embalagens, tanto da goma quanto da farinha de tapioca, indicavam ser produtos industrializados e importados do Brasil.

Segundo Nazir, que é paquistanês e proprietário de um desses açougues, o consumo da goma é basicamente restrito aos brasileiros, enquanto o da macaxeira *in natura* dá-se de maneira indiscriminada por todos os latinos e africanos que habitam em Catalunha. Nazir confirmou que a goma e a farinha de tapioca comercializadas em seu açougue são importadas do Brasil, enquanto a mandioca e a carimã são respectivamente de origem

---

<sup>6</sup> Gavá é uma cidade pertencente à província de Barcelona.

boliviana, africana e uruguaia. Disse mais: a Espanha não produz derivados da mandioca, que é praticamente desconhecida dos espanhóis, exceto aqueles que, de alguma maneira, relacionam-se com os latinos e africanos, seja por relações matrimoniais, seja de amizade. “A *yuca* e suas coisas chegaram aqui na Espanha junto com os africanos e latinos; eles introduziram o consumo da *yuca* aqui”, afirmou Nazir em conversa com o autor.

Outros estabelecimentos como o de Nazir são facilmente encontrados pelas ruas da Catalunha, como o de Santa Coloma de Gramenet, município da província de Barcelona. Nessa Cidade, há uma loja que dispõe de um corredor inteiro de prateleiras tomadas por produtos alimentícios brasileiros, com relevante destaque para a goma, para a tapioca, para a farinha de tapioca, para a macaxeira *in natura* e para a farinha d’água. Esta última é disposta em sacas e vendida a granel, assim como fazem os paraenses em suas barracas de farinhas nas feiras das cidades do estado do Pará.



**Imagem 1** – Macaxeira no supermercado de Gavá.

Além de ser comercializada nas lojas supracitadas, a mandioca também pode ser encontrada em restaurantes, como no restaurante *Puerto Peru*, que fica localizado às margens da praia de Tarragona, cidade turística, famosa por ser cenário de monumentos históricos tombados como Patrimônio Cultural da Humanidade.

Na fachada do referido restaurante, encontra-se disposta uma placa, cuja função é anunciar o cardápio do dia, que tem como entrada *Yuca* frita, (para os paraenses, macaxeira frita). Segundo Dânia Hernández, jovem peruana e garçomete do lugar, faz pouco tempo, há aproximadamente um ano, que a *Yuca* foi agregada ao cardápio do restaurante e, desde então, tornou-se um dos pratos mais requisitados pelos clientes latinos, incluindo brasileiros, e por alguns espanhóis.



**Imagens 2 a 4** – Derivados da mandioca no mercado afro-latino de Gavá.

Interessa dizer, que lojas como a de Nazir e a de Santa Coloma são comuns por todo o território catalão, inclusive na cidade de Barcelona; o mesmo não pode ser afirmado em relação ao restaurante. É também importante frisar que as tratativas comerciais em torno dos derivados da mandioca sobrepuseram-se às lojas físicas especializadas em produtos afro-latinos. São também dispostos ao consumo em lojas virtuais, em especial a goma para tapioca, que ocupa posição de destaque ao ser apresentada como produto principal das mencionadas lojas.

A propósito, foi na condição de produto principal que, pela segunda vez, a tapioca foi encontrada sendo comercializada no mundo virtual e, desta vez, em terras francesas. Esse achado deu-se por meio de um vídeo publicado e veiculado em <[www.joyfood.fr/](http://www.joyfood.fr/)>, cujo conteúdo se transcreve a seguir:

Mon restaurant s’inspire d’un basique de la street food brésilienne, la crêpe de tapioca, tapioca por les brésiliens ou beiju.

Cette farine qu’on chauffe qui forme une galette et qu’on garnit comme bon nous semble. À la base, il n’y a pas de beurre, pas de matière grasse. On est sur une base extrêmement saine (LAPLACE, Paul, vídeo. Acesso em: 20 de junho de 2017).

A mensagem do vídeo referia-se à publicidade do restaurante parisiense, *Pop Up: Atelier Bouse Badoit*, no qual a mandioca era mostrada em forma de tapioca por Laplace, que é Chefe de cozinha e dono do referido restaurante, cuja especialidade e prato central é a tapioca.

Motivado e instigado pelo conteúdo do vídeo, o campo etnográfico foi estendido até as cidades de Bourdoux, Saint Denis, Compègne e Paris. A intenção desta “aventura etnográfica” era comprovar, ou não, o consumo da mandioca naquele território. Por sorte, por lá ela também foi encontrada sendo comercializada tanto *in natura*, em grandes redes de supermercados, como na rede *Carrefour*, assim como nas formas de farinha d’água e goma para tapiocas comercializadas em lojas especializadas no comércio de produtos afro-latinos<sup>7</sup>. Por sorte, também na cidade de Compègne, encontrou-se com Priscila Botelho, paraense de Belém, casada com Greg, que é francês.



**Imagens 5 e 6** – Farinha de mandioca em loja afro-latina de Santa Coloma.

Priscila migrou para a França no ano de 2013 e, desde então esteve apenas uma vez em Belém. Entre uma conversa e outra, Priscila falava da saudade que sente de sua terra natal, especialmente de sua família e da comida do seu lugar de origem, particularmente da farinha de mandioca. Na ocasião, mostrou em sua dispensa, um quilo de farinha d’água que ela havia comprado em uma loja especializada em vendas de produtos afro-latinos, e, em sua geladeira, um pacote congelado cujo conteúdo era maniçoba. Relatou que comia esses alimentos pouco a pouco, e assim o fazia, para que sempre os houvesse em sua casa, em sua mesa.

Ao narrar suas experiências, Priscila pontuava notadamente a importância desses alimentos para ela, que pareciam desempenhar dupla funcionalidade, pois, ao mesmo

<sup>7</sup> Todas as lojas físicas observadas (exceto as redes de supermercados), que comercializam produtos derivados da mandioca em Catalunha e na França pertencem a paquistaneses, africanos e peruanos.

tempo que lhe permitiam acessar, em sua memória, sua origem, também lhe possibilitava compensar a saudade dessa origem, conforme a transcrição que segue:



**Imagens 7 e 8** – Macaxeira frita no restaure Puerto Peru.

[...] os europeus [...], são muito fechados, frios, então eu [...] sofro muito com isso. Pra piorar tem a questão da comida, porque a gente tem nossos hábitos, é acostumado a comer tudo misturado, colocar farinha em tudo, pimenta e aqui não tinha essas coisas, como farinha, agora que está chegando por alguns lugares da França, mas é muito raro de encontrar, e, quando encontra, são farinhas que vêm da África, não são do Brasil, mas é quase a mesma coisa, então dá pra matar a saudade. Então, quando eu compro alguma comida por aqui como a farinha, eu economizo o máximo que eu posso; vou comendo aos pouquinhos, porque eu sei que eu não vou ter tão cedo. Então, essas comidas me fazem lembrar o Brasil, o Pará, me fazem lembrar a minha família. Tem dia que eu faço aqui em casa um feijão, uma farofinha, uma calabresa e aí a gente faz como se fosse um churrasco. Isso me faz lembrar as coisas de Belém. Minha mãe mandou três quilos de maniçoba, e eu estou comendo aos poucos, estou guardando um quilo para eu comer em outubro na época do Círio, porque eu sei que as minhas amigas de Belém vão postar no *Facebook* as fotos comidas do Círio e vai me dar saudades da minha família, das comidas, então, para amenizar a minha saudade, eu terei maniçoba para comer na época do Círio e como eu também tenho farinha, então vai ser perfeito [...] (Entrevista concedida em 28 de junho de 2017).



Imagens 9 e 10 – Goma para tapioca em lojas virtuais.

Destarte, acredita-se que as experiências vivenciadas por Priscila em território francês, somadas aos dados etnográficos coletados em Catalunha, são ilustrativas e ajudam a elucidar os movimentos e o consumo da mandioca por brasileiros no contexto europeu, pois, conforme referido anteriormente, no processo migratório pessoas são levadas a abandonar certas experiências, porém, aquelas intrínsecas à comida são as de mais difícil desapego e, com certa regularidade as acompanham. Isso ocorre porque a comida é dotada de representações simbólicas e emocionais que são ativadas pela satisfação de poder degustar um alimento que outrora povoou seus hábitos alimentares de acordo com seus gostos e suas preferências (CONTRERAS, 2011), ou seja, a sensação gustativa conota tanto informações quanto emoções que são inerentes a uma dada realidade sociocultural, a uma certa identidade.

Sendo assim, determinadas práticas, contextos e eventos “marcam a comida com lembranças pessoais” (MACIEL, 2011, p. 151), que envolvem “[...] emoção, trabalha com a memória e com sentimentos. As expressões “comida da mãe” ou “comida Caseira” ilustram bem este caso, evocando infância, aconchego, segurança, [...]. Ambos remetem ao familiar, ao próximo, ao frugal. [...] (MACIEL, 2011, p.151), assim como ocorre com Priscila.



**Imagens 11 e 12** – Macaxeiras nos supermercados franceses.

Assim, argumenta-se aqui que o consumo da mandioca e seus derivados emergem no contexto Catalão e francês, como linguagem e “[...] imagem de identidade. Como sinônimo do que reforça e torna coeso o grupo, sobretudo entre os imigrantes” (BRAGA, 2010, p. 18), brasileiros e paraenses que ali habitam. Essa dimensão indenitária atribuída às coisas de comer, oriundas da mandioca, podem ser claramente compreensíveis, quando se retoma os argumentos de Marcena (2012), Cascudo (2011), Freyre (2005), Silva (2005) e DaMatta (1986), que apontam para a mandioca como alimento que foi decisivo para constituição, não apenas da cozinha brasileira, mas também, para a formação sociocultural e indenitária do Brasil, especialmente dos brasileiros do Pará. Sendo assim, concatena-se aqui com as proposições de Macêdo (2016), ao afirmar que, talvez não haja nenhum equívoco em associar a constituição do Brasil à mandioca.

Desse modo, os dados desta investigação levam a pensar que, a adesão dos mercados catalão e francês aos derivados da mandioca, assim como a demanda e o consumo desses alimentos no contexto europeu advieram, em certa medida, dos desejos dos imigrantes brasileiros que habitam aqueles territórios. Sendo assim, as tratativas em torno do consumo da mandioca no contexto europeu, não podem ser compreendidas apenas como um fenômeno inerente ao mercado global; são, antes disso, práticas eminentemente culturais que dizem respeito à satisfação do desejo de comer algumas coisas que foram elaboradas no bojo das construções das identidades coletivas daqueles imigrantes.

Nessa perspectiva, compreende-se que desejo demanda e consumo são primeiramente construções socioculturais, para depois serem fenômenos de ordens econômicas, pois não se restringem apenas a simples questões individuais, antes, envolvem um conjunto de relações e eventos, “[...] práticas e classificações sociais, em vez de uma misteriosa revelação das necessidades humanas, de uma reação mecânica à manipulação social [...]” (APPADURAI, 2008, p. 46). Ademais, seria quase “[...] impossível ver o desejo por bens como algo sem fundamentos, ou independente da cultura e a demanda como uma reação natural e mecânica à disponibilidade de bens e de dinheiro para comprá-las” (APPADURAI, 2008, p. 46).

Desse modo, ao apontar para o desejo, a demanda e consumo, Appadurai ajuda a educar o olhar para o consumo das comidas derivadas da mandioca em território europeu, como um fenômeno “[...] eminentemente social, relacional e ativo, em vez de privado, atônico ou passivo [...]” (APPADURAI, 2008, p. 48). Um fenômeno que é, *a priori*, da ordem cultural e, *a posteriori*, de cunho mercadológico (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006) e que desempenha papel central na construção e permanência das identidades coletivas, “na regulação das relações sociais, assim como na definição [...] de mapas culturais [...] e, como tal, é investido [...] de valores socialmente utilizados para expressar categorias e princípios, cultivar ideias, fixar e sustentar estilos de vida, enfrentar mudanças ou criar permanências” (ROCHA, 2006, p. 8).

Portanto, os dados etnográficos, assim como as proposições epistêmicas desta investigação situam o processo migratório como fenômeno complexo que envolve questões além de mudanças geográficas, pois implica também, a migração de coisas que são dotadas de carga simbólica, dentre as quais, a comida ocupa centralidade ao situar-se “[...] na interface entre o país de inserção e o de origem, entre o indivíduo migrante e o seu país, região ou família. (ROCHA; RIAL; HELLEBRANDT, 2013, p. 188.), operando como um recurso decisivo tanto para a afirmação quanto para a continuidade das identidades, mesmo fora de seu contexto de origem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destarte, postula-se então que a migração de colombianos, peruanos, brasileiros e africanos tem fomentado sobre o mercado europeu uma nova demanda de consumo que, pelo observado faz algum tempo, foi incorporada aos mercados catalão e francês, que dispõem à venda, por exemplo, macaxeira em suas redes de supermercados, goma para tapioca em lojas virtuais, ou ainda, permitindo que lojas, tabernas, *carnicerías* e minimercados afro-latinos e restaurantes instalem-se em seus territórios.

Essa demanda, ao mesmo tempo que imprime sobre o mercado europeu a necessidade de incluir a mandioca e seus derivados em suas tratativas comerciais, funciona como um recurso, um dispositivo que garante e assegura a continuidade e/ou permanência das identidades coletivas nacionais e/ou regionais dos imigrantes que por ali habitam, como os brasileiros.

Sendo assim, ao seguir as pistas da mandioca pelo contexto europeu, pode-se, dentre outras coisas, supor que ela talvez ainda não componha o paladar dos europeus, especialmente dos espanhóis e franceses, pelo menos não de maneira indiscriminada, mas que, por meio do processo migratório, ela está gradativamente se firmando pelos lugares desses territórios e nas mesas de alguns desses habitantes.

Desse modo, o fluxo de alimentos no processo migratório global não deve ser apreendido apenas pelo discurso da homogeneização e mercantilização – ainda que, *a priori*, esse processo esteja submerso nessa direção, pois os indivíduos imigrantes, levados pela necessidade de manutenção do corpo, aderem às comidas globalizadas. Todavia, sempre que possível, procuraram saciar seus desejos alimentares, dispondo em suas mesas coisas de comer que os remetem à sua origem, à sua identidade, como faz Priscila, minha informante. Isso ocorre pelo fato de que, ao se deslocarem de um lugar para outro, as pessoas não se desprendem, como num passe de mágica, de suas experiências anteriores; levam consigo suas memórias, seus hábitos culturais, especialmente os que se referem à comida.

Em vista disso, postula-se que as coisas inerentes ao campo alimentar constituem-se em recursos determinantes para se compreender os processos migratórios, do mesmo modo que esses são recursos indispensáveis na apreensão dos repertórios alimentares, sejam eles locais, ou globais.

## REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. *In: A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Org. APPADURAI, Arjun. 1ª Ed. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 15-88.

BEZERRA, Francisco de Assis Pinto. *Crescimento da produção da mandioca e os impactos econômicos no nordeste paraense: o caso do Distrito de Americano no Município de Santa Izabel do Pará*. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Núcleo de altos estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

BOTELHO, Priscila. Entrevista concedida a Miguel de Nazaré Brito Picanço. Campiègne, França, 2017.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Brasileiros em Portugal: transmissões, recepções e transformações alimentares. *Horizontes Antropológicos*, n. 33, Porto Alegre, 2010, p. 197-224.

CASCUDO, L. da C. *História da alimentação no Brasil*. 4ª Ed. São Paulo: GLOBAL, 2011, p. 90-101.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. Alimentação, sociedade e cultura. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011, p. 7-467.

\_\_\_\_\_. Jesús. Alimentación y Cultura: reflexiones desde la Antropología. Universidad de Chile. Facultad de Ciências sociais: *Revista Chilena de antropología*, n. 11, Chile, 1992, p. 95-111.

DAMATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil? 1ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p.11-118.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, p. 7-117.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. 50ª edição. Global Editora, 2005, p. 156-232.

HERNANDÉZ, Dânia. Entrevista concedida a Miguel de Nazaré Brito Picanço. Tarragona, Catalunha, Espanha, 2017.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, n. 37, Porto Alegre, 2012, p. 25-34.

LAPLACE, Paul. *Pop Up: Atelier Bouse Badoit*, (Video). França, 2017. Disponível em: [www.joyfood.fr/](http://www.joyfood.fr/). Acesso em 20/05/ 2017.

MACEDO, Sidiana da Consolação Ferreira de. A cozinha mestiça: história da alimentação em Belém. 2016. Tese (doutorado em História social da Amazônia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

MACIEL, Maria Eunice. Olhares antropológicos sobre a alimentação: Identidade cultural e alimentação. In: CANESQUI, AM., and GARCIA, RWD., orgs. *Antropologia e nutrição: um diálogo possível* [online]. FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2005, p. 48-5.

\_\_\_\_\_. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Saravarin? *Horizontes Antropológicos*, n.16, Porto Alegre, p. 145-156.

MARCENA, Adriano. Mexendo o Pirão: Importância Sociocultural da Farinha de Mandioca no Brasil Holandês (1635 a 1646). 1ª Ed. Recife: Funcultura, 2012, p. 8-145.

MINISTÉRIO, das Relações Exteriores. Brasileiros no mundo. [www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br](http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br). Brasília, 2015, p.1.

MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia: Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.47, São Paulo, 2001, p. 31-42.

MIRZA, Nasir. Entrevista concedida a Miguel de Nazaré Brito Picanço. Gavá, Barcelona, Espanha, 2017.

PICANÇO, Miguel de Nazaré. Na Roça, na mesa, na vida: uma viagem pelas rotas e desvios da mandioca ao fazer-se coisas de comer, no e além do nordeste paraense. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2018.

PICANÇO, Miguel de Nazaré Brito. Comida, consumo e identidade: Notas etnográficas por entre os processos migratórios da mandioca; do contexto brasileiro e paraense ao contexto europeu. *Revista Mosaico*, Rio de Janeiro, v. 8, n.13, p. 204 – 221. 2017a. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

ROCHA, Carla Pires Vieira da; RIAL, Carmen Silvia. Migração, Consumo Alimentar e Globalização: Fluxos entre Brasil e Europa. VII Encontro Nacional de Estudos do Consumo, III Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo, I Encontro Latino-Americano de Estudos do Consumo. Rio de Janeiro, 2014, p. 1-11.

ROCHA, Costa Pires Vieira da; RIAL Carmem Silva; HELLEBRANDT, Luceni. Alimentação, globalização e interculturalidade alimentar a partir do contexto migratório. Caderno de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, n.105, Florianópolis, 2013, p.187-199.

ROCHA, Everardo. Os bens como cultura: Mary Douglas e a antropologia do consumo. *In: O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Orgs. DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. 1ª Ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, p. 7-18.

SAMPAIO, Vanessa. Bragança (Pa) festeja a gastronomia no São João. Ministério do Turismo. Brasília, 2017, p. 1.

SILVA, Paulo Pinto e. Farinha, feijão e carne seca: um tripé culinário no Brasil. 1ª Ed. São Paulo: SENAC, 2005, p. 21-142.

SIMMEL, Georg. Sociologia da refeição. Estudos históricos, n.33, Rio de Janeiro, 2004, p.159-166.

VELAZQUEZ, Helen. Entrevistas concedidas a Miguel de Nazaré Brito Picanço. Gavá, Barcelona, Espanha, 2017.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## A COLEÇÃO DE DESENHOS GUARANI DE EGON SCHADEN

*Mona Birgit Suhrbier*<sup>1</sup>

Weltkulturen Museum

### THE COLLECTION OF GUARANI DRAWINGS OF EGON SCHADEN

#### *Abstract*

The collection of Guarani drawings of Egon Schaden (Mona Birgit Suhrbier)

In the year 1949 Egon Schaden encouraged Guarani Kaiowá women and men from the village Panambi to draw on paper for the first time. The result, a collection of 18 drawings (pencil on paper) with mythological, ritual and highly political themes, mirrors the actuality of Egon Schaden's very special fieldwork approach.

Keywords: Egon Schaden Archives; History of Anthropology; International Cooperation Brazil-Germany

Os trabalhos do antropólogo brasileiro Professor Egon Schaden da USP São Paulo têm um impacto significativo no meu caminho científico, nas minhas pesquisas e no meu trabalho como curadora no museu em Frankfurt. Conheci o Egon Schaden pessoalmente em 1988, quando o antropólogo alemão Mark Münzel, um professor meu e amigo dele, me levou a visitar ele em São Paulo. Sou, de certa maneira, aluna dum aluno dele. Já o meu professor Mark Münzel foi motivado pelo Egon Schaden a se interessar pelos índigenas do Brasil e a fazer a pesquisa de campo no Alto Xingu. O Egon Schaden aconselhou o Mark Münzel durante a estadia no Brasil e o Mark Münzel me aconselhou para eu ir ao Brasil...

Um outro professor meu, o antropólogo alemão Klaus Erich Müller, era amigo do Egon Schaden. Durante a residencia dele em Frankfurt o Egon Schaden vivia na casa do Klaus Müller e cada noite os dois passavam o tempo com conversa animada. O Klaus

---

<sup>1</sup> Weltkulturen Museum Frankfurt, Alemanha.

Müller se lembra do Egon Schaden como um homem muito disponível e atento, e como um antropólogo dedicado à questão indígena no Brasil.

Para fechar esse círculo: no ano 1999 fui convidada como professora visitante ao MAE da USP aqui em São Paulo. Vivíamos em Brooklin, mesmo bairro onde vivia Egon Schaden. Nesse período começou o meu interesse pela cultura Guarani, se estendendo até hoje. No ano 2016 conheci a Professora Tânia Welter e o Professor Pedro Martins na Alemanha. Deles recebi o endereço do Camilo Schaden, neto do Egon Schaden. Com a ajuda do Camilo em 2016 consegui encontrar um apartamento para o meu filho poder estudar aqui na Politecnica da USP. Camilo resolveu seu problema de moradia em três minutos.

Entre os anos 1949 e 1950 durante uma pesquisa na aldeia Panambí em Mato Grosso do Sul o antropólogo brasileiro Egon Schaden começou a colecionar uma série de desenhos, feitos pelos Guarani Kaiowá da aldeia.

O antropólogo incentivou os Guarani Kaiowá homens, mulheres e crianças na idade entre 8 e 55 anos a desenhar com lápis em papel pela primeira vez. O resultado, uma coleção de 18 desenhos, com assuntos mitológicos, rituais e políticos, refletiu a atualidade da abordagem de pesquisa do Egon Schaden. Os nomes, idades e posições dos artistas são os seguintes: Elísia Karai Resa, feminina, 25, filha do Pai Chiquinho; Miringuasú, feminina, 23, filha do Pai Chiquinho; Mboy Xeru'i, feminina, 25, nora do Pai Chiquinho; Awá Poty Rusú (Martim Capile), masculino, 25, filho do Pai Chiquinho; João Batista, masculino, 12; Cedinho, masculino, 12; Ywaty Ju Gwasu, masculino, 10; Adolphino, masculino, 8; Olegário Guarani Nhandewa, masculino, 55.

O Egon Schaden não foi o primeiro, mas um dos primeiros antropólogos a colecionar e publicar arte gráfica indígena brasileira (SCHADEN, 1961/62; 1963). Hoje, os desenhos fazem parte da Coleção do Weltkulturen Museum em Frankfurt. Os curadores desse museu publicaram os desenhos várias vezes e em diversas línguas (MÜNZEL 1988; RAABE E SUHRBIER 1997; SUHRBIER E FERREIRA 2000; FERREIRA E SUHRBIER 2002; SUHRBIER 2017).

Nos anos 1949 e 1950 os artistas Guarani Kaiowá de Panambí desenharam com lápis em papel pela primeira vez. “Entreguei papel e lápis para desenharem ... e lhes disse: “Desenhem por exemplo, um animal, um veado, um macaco, um bicho qualquer. Não iam além as minhas sugestões” (SCHADEN 1963: 80).

Egon Schaden organizou os próprios desenhos no modo de uma fonte de conhecimento antropológico. Para conservar o conteúdo da arte gráfica, o antropólogo questionou os desenhistas para interpretar os motivos. Das explicações deles, Schaden tomou notas detalhadas. Ele adicionou um papel transparente em cima de cada desenho aonde colocou as notas. Assim ele explicou as significações dos elementos

gráficos em Guarani e em Português. Fazendo isso, Egon Schaden usou os desenhos como uma janela que possibilita vistas ampliadas ao mundo sociocultural, econômico, filosófico, religioso e político da comunidade Guarani.

O artista Olegário Guarani Nhandewa de 55 anos foi o único a seguir a proposta do antropólogo e desenhou só animais. Das notas, fica claro que Olegário também ofereceu avaliações da qualidade dos seus desenhos de animais.

Nos animais desenhados por Awá Poty Rusú (Martim Capile), 25, filho do xamã Pai Chiquinho, não só mostram animais do mato, mas os representantes espirituais deles. O Awá Poty Rusú organizou os bichos num contexto religioso, combinando-os com uma representação gráfica da viagem do xamã ao céu. Ele não foi o único quem saiu da proposta do antropólogo. Da maioria dos indígenas, o antropólogo Egon Schaden recebeu mais que animais. Especialmente os artistas adultos decidiram por utilizar um meio novo para expressar as complexas ideias religiosas e também para refletir a situação atual na aldeia, que estava dramática durante a estadia do antropólogo. Os Guarani de Panambi tinham perdido grandes partes do seu território, a área de caça e partes das plantações. Não é a primeira e nem última vez que uma comunidade Guarani perdeu a sua terra. “O governo fundara nas terras da tribo uma colonia agrícola e mandara dividi-las em lotes e serem distribuídos entre lavradores nacionais e estrangeiros. Os Kaiowá ficariam apenas com os lotes em que já houvesse alguma casa de índio” (SCHADEN 1963:80).

A Elísia Karaí Resa, 25, filha do xamã Pai Chiquinho, organiza o espaço no papel no modo de uma mapa, mostrando a ordem nova no território antigamente ocupado pelos Guarani Kaiowá. Linhas retas (horizontais e verticais) definem uma rua e os três rios “Brilhante”, “Panambi” e “Laranja Doce”. Lado ao lado os mundos bem contrários dos brancos e dos Guarani. A esquerda: o loteamento dos colonos, ordenado bem regular e geomético em formas retangulares. A direita: a aldeia Guarani Kaiowá Panambi, organizada bem diversificada - visualmente pela ordem dos objetos religiosos e rituais: os bastões de dança, o altar, a cruz e a plantação.

Os desenhistas de 1949-50 estabelecem uma forte ligação entre os eventos políticos da própria época e aspectos essenciais da cosmologia Guarani. O uso do novo meio – desenhos em papel e lápis – não só reflete a capacidade Guarani para comunicar-se interculturalmente. O conteúdo emocional dos desenhos também testemunha um contato próximo entre os artistas e o antropólogo baseado em confiança recíproca.

A Miringuasú, 23, também filha do xamã Paí Chiquinho, interpreta o tema fundamental da história Guarani, a procura da *Terra-sem-Males*, dentro do contexto político dos anos 50. Chegando de uma tradição oral, ela trata o desenho como uma poetisa, criando um estilo abstrato. Círculos e linhas representam os esforços do xamã e dos karaí em recriar o equilíbrio da vida coletiva por meio da reza, do canto e da

dança, assegurando a comunicação com as divindades do povo. No título *Quando as terras foram loteadas, Pai Chiquinho rezou para destruir o mundo* a Miringuasú anuncia e no próprio desenho ela mostra como os Guarani tentam escapar do mal que aflige a vida terrena escapando do modo ritual e coletivo. Isso mostra bem que já no próprio começo de desenhar os artistas Guarani indigenizavam o conceito da arte gráfica. A liberdade de representação e criação - forte aspecto da religiosidade Guarani - é transposta da oralidade para a nova arte de desenhar.

Nos anos 1999/2000 durante três meses visitava regularmente uma aldeia Guarani Mbyá, chamada Teko Wy'a Pyau (Nova Esperança, em Português), na Terra Indígena Guarani de Itaoca, município de Mongaguá no estado de São Paulo. Os Guarani dessa aldeia sobreviviam coletando restos de comida e latinhas de alumínio no lixão municipal. Lá colecionei artesanato para o museu em Frankfurt. Me lembrei dos desenhos da aldeia Panambi, colecionado por Egon Schaden no ano 1949, e pedi para a população da aldeia desenhar para mim.

Recebi desenhos de várias pessoas, na maioria jovens homens. O estilo gráfico, caracterizado pela escola e pelo mundo visual de livros e de televisão, não tinha nada em comum com os desenhos mais antigos. Nos desenhos novos a vida em miséria foi transformada – sugerem que a *Terra-sem-Males* pode ser uma realidade mundana. Nenhum artista mostra os Guarani como catadores de lixo e gravemente enfermos de doenças infecto-contagiosas. Ratos, moscas e baratas que infestam as casas, devido à proximidade do lixão, estão ausentes das ilustrações. Em vez de cenas trágicas, o tema central são a beleza e a dignidade da cultura Guarani. Entidades “naturais” como rios limpos e cheios de peixe, roças, um mato cheio de animais como onças, cobras e pássaros; e personagens simbólicas ou espirituais como o caçador, o líder político, o profeta e o xondaro são representados. A imagem da vida Guarani torna expressiva de uma realidade aparentemente romanticizada, expressando emoção e aspiração dos artistas. Para exibir aspectos de sua identidade a não-índios e estrangeiros, os artistas selecionam aspectos positivos da vida. Isso aponta de novo à idealização do domínio terrestre do cosmos Guarani, à imagem da *Ywy mara 'y* (ywy “terra”, *mará 'y* “indestrutível”) (FERREIRA E SUHRBIER 2000: 212).

Especialmente os desenhos dos *Xondaros* do Yldo Veríssimo e do Célio de Souza, artistas jovens com corpos mal nutridos, me impressionavam bastante. Estes seres fantásticos são recriações do *Xondaro*, o guerreiro Guarani, que alcançou a essência espiritual necessária à transcendência da pessoa Guarani: a propriedade indestrutível (*mará ē 'y*) que garante imortalidade aos seres humanos. Os *Xondaros* Guarani nos desenhos são bem fortes e musculosos e brigam com tigres, serpentes e brancos.

Em vários desenhos os *Xondaros* aparecem transfigurados em fantásticos lutadores de filmes animados asiáticos como “Combate Mortal” – Scorpion, Liunkag ou Rayden – ou de jogos do computador ocidentais. Mas os super heróis são genuinamente Guarani, à medida que expressam a essência do corpo político: a qualidade indestrutível que a sociedade Guarani deseja e necessita que seus membros adquiram para garantir a sobrevivência física e cultural do povo no mundo atual. A adoção de estilo gráfico (mas não conteúdo) europeu por parte dos artistas, em 1999-2000, reflete de novo a capacidade Guarani para a comunicação intercultural. Trata-se, aqui, de estratégia bem sucedida de expressar pensamentos, emoções e experiências a um público ocidental.

Os dois artistas jovens Sílvio de Souza, 17, irmão do chefe da aldeia, e Yldo Veríssimo, 15, explicam em três desenhos o origem do conceito *Xondaro*, que baseia-se nos rituais diários de dançar e cantar, chamado pelos jovens: “Fazer o xondaro”. Cantar e dançar todo dia por, pelo menos, duas horas em comunidade significa conectar-se ao passado mítico, encontrar as palavras sagradas necessárias para estabilizar a ordem do mundo Guarani. Mostram que a vida ritual tem forte impacto na experiência da pessoa Guarani, transformando os corpos dos jovens em guerreiros. Apropriando-se da linguagem gráfica da sociedade nacional e internacional, artistas como Sílvio de Souza criam uma visão mais ampla do próprio entendimento do que significava ser Guarani no tempo do milênio.

No ano 2008 cinco jovens Indígenas Guarani Kaiowá, moradores da aldeia Bororo na Reserva de Dourados no Mato Grosso do Sul, formavam o grupo rap Brô MCs, o primeiro grupo rap indígena do Brasil. Esses jovens se apropriaram da linguagem do rap como forma de afirmação cosmopolítica. A palavra, centro do sistema cosmológico Kaiowá, parece ser o elo de ligação com a Os Bro MC’s são Bruno e Clemerson Veron, Charlie e Kelvin Peixoto e Dani Muniz. Os quatro rapazes começaram a cantar e se apresentar juntos em 2008, embora todos eles já gostassem de rap desde criança e já compusessem individualmente. O rap Guarani é a nova voz na luta pela terra.

A capacidade para a comunicação intercultural recentemente mostra uma nova face, o da música rap. No seu artigo “Brô MC’s Rap Indígena” a antropóloga brasileira Luciana de Oliveira (2016) analisa recursos poéticos e políticos do grupo de rap Brô MCs. No rap deles ela busca reconhecer elementos que servem ao diálogo interétnico na chave da “cultura” com o regime de visibilidade característico do mundo dos brancos, enfatizando que a cultura pop é parte importante desse regime. A palavra, centro do sistema cosmológico Kaiowá, parece ser o elo de ligação com a linguagem do rap. O rap, manifestação artística e política, é um movimento novo de jovens buscado garantir uma voz indígena para tratar dos assuntos indígenas.

O *mburahi* (“canto-reza”) é o elemento fundante das relações espirituais que fortificam o *teko*, o jeito de viver ou cultura das pessoas Guarani Kaiowá. Nas letras dos

rappers a palavra *mburahei* é traduzida como “música”, estabelecendo uma relação de correspondência com o canto-reza, como no rap “Koanguaga” (“Nos dias de Hoje”), em que a tradução do verso “Che mburaheipe ajovahei” é “com a minha música eu lavo o meu rosto”. Emerge uma contemporaneidade entre a palavra-rap e a alma-palavra (ñe’e) da cosmologia Guarani (OLIVEIRA 2016: 17).

“Ouvia raps assim de São Paulo ... Eu ficava prestando atenção nas letras e eles estavam falando de sofrimento ... Aí eu pensei: o que está acontecendo aqui na aldeia também acontece em outros estados ... Não existe só a violência aqui na aldeia Bororó e Jaguapiru. Daí eu falei: eu vou fazer a diferença. Se os caras contam a realidade deles, eu vou contar a minha. Só que eu vou fazer a minha versão. Vou fazer o rap Guarani para o Brasil ouvir, já que a comunidade indígena não é só como eles pensam ... Não é só como eles vêm no cinema e na TV, entendeu ... Aí eu escrevi minha primeira letra que falava da aldeia ... Daí eu comecei a cantar na escola e as pessoas foram gostando e me apoiaram assim no trabalho.” (OLIVEIRA 2018: 16; entrevista com Bruno Veron dos Bro MC’s.)

Tres músicos rap, Bruno e Clemerson Veron do grupo Brô MC’s e o terceiro o Wera MC de Jaraguá em São Paulo, visitaram o Weltkulturen Museum em Frankfurt em maio de 2018. Eles deram vários concertos e discutiram com grupos universitários e com o público do museu. O sucesso dessa visita foi publicada na mediateca da Deutsche Welle (Rap em guarani ecoa pela Alemanha).<sup>2</sup>

## BIBLIOGRAFIA

FERREIRA, Mariana Leal; SUHRBIER, Mona Birgit. 2002: The Poetics of Tupi-Guarani art in the face of hunger and scarcity. In: *Paideuma*; 48: p. 145-164

MÜNZEL, Mark (Ed.). 1988: *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. (Roter Faden zur Ausstellung 14 & 15). Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde. p. 660-671.

OLIVEIRA, Luciana de. 2016: Bro MC’s Rap Indígena. O pop e a constituição de fóruns cosmopolíticos na luta pela terra Guarani e Kaiowá. In: *Revista Eco Pós*; 19,3: Cultura Pop: p. 199-220.

RAABE, Eva Ch.; SUHRBIER, Mona Birgit. (Ed.). 1997: *Sinnwelten*. Frankfurt: am Main: Museum für Völkerkunde. p. 39-51.

SCHADEN, Egon. 1961/62: *Indianerzeichnungen*, in: Staden-Jahrbuch, IX/X (São Paulo): p. 129-133. 1963: *Desenhos de índios Kayová-Guarani*, in: Revista de Antropologia, XI. (S. Paulo): p. 79-82.

<sup>2</sup> Rap em guarani ecoa pela Alemanha; mediateca da Deutsche Welle (DW)  
<https://www.dw.com/pt-br/rap-em-guarani-ecoa-pela-alemanha/av-45015716?maca=pt-BR-Facebook-sharing>  
„Koanguaga“, Brô MC’s  
<https://www.youtube.com/watch?v=IBafJlZxT6s>, último acesso 03.08.2018

SUHRBIER, Mona Birgit, FERREIRA, Mariana Leal. 2000: A poética da fome na arte Guarani. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, 10: p. 211-229.

SUHRBIER, Mona. 2017 Der Grenzstein, das Land und die Welt der Guarani-Indianer. Eine Reise durch Zeit und Raum. In: SUHRBIER, Mona (Hg.): *Entre Terra e Mar*. Zwischen Erde und Meer. Transatlantische Kunst. Frankfurt/New York: p. 142-179.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## USOS DEL PASADO. LA DIMENSIÓN INSTITUCIONAL DEL PATRIMONIO Y SU “AUTONOMÍA” EN LA CONSTRUCCIÓN DE PODER POLÍTICO –IDEOLÓGICO

**Mónica B. Rotman<sup>1</sup>**

Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

### *Resumen*

Analizamos en este trabajo la dimensión institucional- estatal del patrimonio en Argentina, poniendo en discusión su rol relevante en la construcción/reproducción de poder político y operatoria hegemónica. El Estado nacional, crea en 1940 un organismo rector, dedicado a su organización (selección, legitimación, gestión): la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos (CNMMLH). Ésta, consideraba al patrimonio un tópico con ‘propósitos relevantes’, un medio para la cumplimentación de objetivos ligados a la formación y continuidad de una identidad colectiva, la legitimación de una ‘historia oficial’, la configuración de una nacionalidad (“argentinidad”). Y en ello sigue los cánones marcados por la orientación político-ideológica del gobierno nacional. Examinamos como en el período histórico posterior (1946-1954), el patrimonio, pasa a un segundo plano en la cumplimentación de los fines antedichos, siendo ‘relevado’ por otros mecanismos que contribuyen y plasman satisfactoriamente los lineamientos políticos, sociales e ideológicos del gobierno nacional, liderado entonces por J. D. Perón. El contexto histórico-político-económico-social y cultural muta de signo en ambos períodos y es co-constitutivo de las transformaciones producidas. Entendemos que el patrimonio no es omnipresente en todo período histórico,; y puede no operar como el principal o único medio de expresión y afirmación nacional e identitaria de los Estados, ni “ser puesto en valor” a nivel global.

Palabras-clave: Patrimonio; Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos; Instituciones estatales; Política, hegemonía y autonomía patrimonial.

### *Abstract*

This paper analyses the statal-institutional dimensions of heritage in Argentina, focusing on their role in the construction/reproduction of political power and hegemony. In 1940, the Argentinean State created a public organism for the selection, legitimation and management of heritage: the National Commission of Museums, Monuments and Historical Sites (CNMMLH). This commission considered heritage as a valuable asset, i.e., as a means to fulfilling certain

---

<sup>1</sup> Profesora Titular Regular de la Facultad de Filosofía Y Letras, UBA. Investigadora Principal del CONICET; Argentina

goals: the formation and reproduction of a collective identity, the legitimation of an “official history” and the configuration of a nationality (the “argentinidad”). This framework was in line with the political-ideological orientation of the government during that period. This article analyses how the uses of heritage shifted towards a different direction during the period that followed (1946-1954), being now addressed by other mechanisms that came in line with the political, social and ideological orientation of J.D. Perón’s democratically elected government. The historical, political, economic, social, and cultural context changed of sign between both periods, co-shaping the shift in heritage management policies. Nevertheless, heritage is not the main, neither the only means a State has to affirm its nationhood, and it can be related to different objectives.

## INTRODUCCIÓN

El tópico del patrimonio comporta diferencias nacionales en sus procesos históricos, concepciones, tratamiento, gestión, pudiendo operar como dispositivo para la cumplimentación de distintos objetivos. No obstante los países latinoamericanos presentan semejanzas en cuanto a su afectación por los contextos político-económicos globales, así como por la internacionalización de diferentes documentos e iniciativas emanados de organismos internacionales (básicamente UNESCO).

El Estado ha ocupado históricamente una posición central en el tópico tratado, a través de las instituciones creadas para tal fin. Entendiendo que los procesos y movimientos mencionados, han sido factores co-constitutivos de las agencias nacionales en relación con los procesos patrimoniales (moldeado su operatoria, fijando criterios, procedimientos de selección, categorización, registro, pautas de gestión, determinando la “legitimidad” patrimonial de determinados elementos -obrando un principio de inclusión/exclusión-), **examinamos en este trabajo la dimensión institucional- estatal del patrimonio en Argentina, a través de su principal órgano rector: la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos (CNMMLH)<sup>2</sup> Ponemos en discusión la actuación que le cupo en la construcción/reproducción de poder político, operatoria hegemónica y configuración de nacionalidad.**

La institucionalización del campo patrimonial en Argentina, se ubica hacia fines de la década del 30´. Analizamos las características que la configuran en **dos etapas históricas sucesivas: a) la que abarca desde su creación (fines de década del 30´) hasta 1946 y b) la que comprende desde tal año hasta 1955 (cuando un golpe de estado cívico-militar derroca al gobierno constitucional de J. D. Perón, en su 2do. período presidencial).**

Indagamos la relevancia y los objetivos del Estado respecto del patrimonio y la **CNMMLH**, las vinculaciones de ésta con el poder central y su dinámica interna, la magnitud con que operó como dispositivo central en la creación y recreación de

---

<sup>2</sup> Denominación que adoptamos en el presente texto.

hegemonía, el grado de intervención estatal-institucional en la conformación de una nacionalidad, una “argentinidad”, comportando una identidad propia (entendida como genuina y legitimada por el poder político) y una historia “oficial”, ello en articulación con las complejas condiciones socio-políticas del país en las cuales se fue desarrollando la institución.

Hasta la creación del organismo, era el Museo Histórico Nacional (creado en 1891) el que se conformaba como referente fundamental para el patrimonio histórico (Blasco, 2008, p. 5).

Metodológicamente recurrimos a fuentes escritas, a los Boletines de la institución, documentos en los cuales se asentaban (generalmente de forma anual) las Actas, conteniendo las Memorias de la Comisión y todo tipo de actividad llevada a cabo por el organismo. Son de volúmenes cuya magnitud oscila entre las 400 y 500 páginas, aproximadamente. Cada texto refiere al año previo, habiendo discontinuidades en su publicación (ver Cuadro 1).

**Cuadro 1** – Edición de boletines de la cnmmlh elaboración propia)

<b>Nro. de Boletín</b>	<b>Año de Edición</b>	<b>Año/s aludido/s</b>
Año I, Número 1	1939	1938 <sup>1</sup>
Año 2, Número 2	1940	1939
Año 3, Número 3	1941	1940
Año 4, Número 4	1942	1941
Año 5, Número 5	1943	1942
Año 6, Número 6	1944	1943
Año 7, Número 7	1945	1944
Año 8, Número 8	1946	1945
Año 9, Número 9	1948	1946
Año X, Número 10	1948	1947
Año XI, Número 11	1949	6/1948 –6/1949
Año XII, Número 12	1952	1949
Año XIII, Número 13	1956	Síntesis 1950- 1954
Año XIV, Número 14	1958	1/1956 - 31/12 1957

## **CREACIÓN DE LA CNMMLH<sup>3</sup> (PERÍODO 1930-1945/46)**

El proceso que da lugar a la conformación de la CNMMLH en Argentina se inscribe en un contexto político, cultural e intelectual que presentaba características

<sup>3</sup> Su creación respondía en parte a una doble necesidad: a) la instauración de una institución centralizada responsable de la operatoria patrimonial y b) la formulación de una legislación, que unificara la normativa; se sientan las bases y los criterios de selección y reconocimiento que regirían la operatoria a nivel nacional (Rotman, 2015).

peculiares: el período 1930-1940 se denominaría la “década infame”, caracterizado por el fraude electoral, un alto grado de corrupción gubernamental, escándalos económicos y financieros, momento además de crisis a nivel internacional que repercutía en el país a nivel económico (BEJAR, 1983; CIRIA, 1969; ARECES ,1969; GALASSO, 1969<sup>4</sup>).

Asimismo, es una época marcada por un ambiente intensamente nacionalista (BUCHRUCKER, 1987); no obstante, ya se manifestaba desde algunas décadas previas, una preocupación por la construcción de la nacionalidad (BERTONI, 2001) y la configuración de una identidad nacional, todavía inconclusa. La formación e inculcación de la “argentinidad” resultaba prioritaria y se vinculaba con el “culto patriótico” (encontrándose entre sus instrumentos los manuales de historia, un calendario de las fiestas patrias y el culto a” los padres fundadores de la nación”), a los fines de que con el tiempo se convirtiera en un “sentimiento nacional”, siendo considerados la enseñanza de la historia argentina y la liturgia patriótica instrumentos privilegiados para tal tarea (QUATTROCCHI-WOISSON, 1995, p.38-41). Ya habían dado comienzo asimismo declaraciones de monumentos históricos nacionales relacionados con los “héroes de la patria”<sup>5</sup>.

La creación de la Comisión se inserta en un contexto que denota preocupación y un fuerte accionar estatal para constituir una historia “oficial”. Se trata además de un decenio imbuido de querellas historiográficas, en el cual **se dirimía y disputaba la caracterización del pasado vernáculo**. La Historia se torna una cuestión de Estado, ocupando un lugar de privilegio dentro de los dispositivos tendientes al control de la memoria nacional (QUATTROCCHI- WOISSON, 1995, p.141). En este período, **la oficialización del conocimiento histórico y el control del Estado sobre la memoria colectiva** cobran relevancia.

Se consolidaba una política liberal, se fijaban las bases ideológicas de un modelo de país, con privilegio de las élites y en desmedro de los sectores sociales más carenciados. Hay interés por fortalecer una identidad común caracterizada como “blanca” y “europea” y una preocupación de los grupos privilegiados y del sector gobernante por la conformación y legitimación de un patrimonio nacional, “patrio”, “representativo” de la nación (ROTMAN, 2014). **El patrimonio también operaba construyendo hegemonía; formaba parte de la construcción de la “argentinidad”**.

---

4 Contiene también unas pocas referencias a 1937.

<sup>5</sup> El Decreto Nro.1026 del 28 de abril de 1938, instituía la Comisión Nacional de Museos y Lugares Históricos y reemplazaba al Decreto Nro. 118.588/37, que establecía la “Superintendencia de Museos y Lugares Históricos, y la transformaba en “Comisión” jerarquizando al organismo Este es el antecedente inmediato de la Ley 12.665, sancionada en 1940, por la cual se creaba la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos (CNMMLH), dependiente del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. El Decreto Nro. 84.005 de 1941 (con sus sucesivas modificaciones), reglamenta dicho instrumento legal; el texto de la ley fue ordenado y actualizado en la década del 90´. En enero de 2015, modifica su denominación a “Comisión Nacional de Monumentos, de Lugares y Bienes Históricos”, mediante la Ley 27.103 (sancionada en diciembre 17 de 2014 y promulgada en 2015).

Marcamos los elementos que caracterizan este movimiento institucional patrimonial en el primer período de la CNMMLH

- La actuación de **académicos disciplinariamente procedentes del campo de la Historia, en su mayoría y/o de personalidades asociadas íntimamente a la disciplina.** Un rol protagónico en la creación y gestión de la Comisión<sup>6</sup>, le cabría a Ricardo Levene (historiador), quien sería el primer presidente de la misma, ejerciendo un fuerte liderazgo y marcando su orientación y sus lineamientos; ocuparía además un sitio principal en las acciones llevadas a cabo y en las instituciones que actuaron o fueron creadas durante esos años (ROTMAN, 2011).
- **La intervención de los mismos actores en las arenas políticas e historiográficas.** Los integrantes del organismo participaban en la actividad político-partidaria y ocupaban posiciones destacadas y de poder en el campo historiográfico.
- **La estrecha relación entre el poder político y un sector del campo académico y de la intelectualidad comprometido con la ideología oficial.** La relación entre el Presidente Agustín P. Justo (gobernante en parte del período tratado y con fuerte influencia en su sucesión presidencial) y el historiador Ricardo Levene, no solo facilitó la creación de la Comisión y la sanción de legislación, sino también la promoción de instituciones vinculadas con la Historia. Para R. Levene, la Historia era la máxima disciplina pedagógica de la nacionalidad. **La relevancia concedida a ésta por el estado, se articulaba con la creciente intervención del mismo en las actividades históricas.**
- **La construcción y reconstrucción de una versión del pasado “legítimo”, en el cual se expresaba implícita o explícitamente la ideología profesada por el organismo en su conjunto y por el poder estatal, considerando la apelación al patrimonio un dispositivo relevante en tanto símbolo de la nacionalidad -sin poder no se activa ni se legitima patrimonio- (PRATS, 1997).**

R. Levene fue presidente de la Comisión durante todo el primer período. Las actividades e iniciativas de la institución fueron amplias, numerosas abarcando diversidad de tópicos, ampliando continuamente su poder decisorio sobre los temas más disímiles, apelando a su experticia. En los Boletines queda claro su liderazgo en el organismo y que era quien fijaba la agenda.

Los sucesivos y voluminosos textos (**BOLETINES**) que daban cuenta de lo actuado por la CNMMLH, mantienen continuidad en sus lineamientos generales, programáticos,

---

6 Se produce una reestructuración de la economía; el modelo económico centrado en la agroexportación entra en crisis; se da una caída del precio de las materias primas y de las exportaciones. A partir de 1930, el lugar que el país había ocupado en la economía mundial, se desmorona, pasando a ubicarse en una situación marginal y dependiente de las potencias extranjeras.

temáticos, desde el primero (editado en 1939, con información correspondiente al año anterior -1938-) hasta el publicado en 1946 (dando cuenta de lo acontecido en 1945).

## LA CNMMLH DURANTE EL GOBIERNO DE J.D. PERÓN (PERÍODO 1945/46 - 1955)

En 1946, a posteriori de convulsionados sucesos que en 1945 afectaron la vida política, se realizan elecciones nacionales, asumiendo la presidencia el Gral. Juan D. Perón.

El país vive en esos años una agitada etapa, que trascendería el campo político y afectaría amplios dominios y sectores de la sociedad, marcando antinomias que perdurarían (con características distintivas) hasta la actualidad.

La 1ra. Presidencia de J.D. Perón se extiende desde al año 1946 a 1952. El 2do. período debía abarcar hasta 1958; no obstante, el gobierno es derrocado el 16/9/1955 por un golpe de estado cívico-militar.

En su primera contienda electoral, Perón se presenta conformando una coalición de partidos. Con extenso apoyo de trabajadores, sectores obreros, combinará en su política la justicia social, el intervencionismo estatal y la sustitución de importaciones. Se comenzaron a implementar asimismo políticas de racionalización y burocratización de las diferentes agencias estatales (CAMMAROTA, 2010, p. 65).

La realidad socio-política se ha modificado, se instala un nuevo modelo socio-económico, varía la relación de fuerzas en el mundo del trabajo, y los cambios impactan en una sociedad atravesada por profundas grietas ideológicas.<sup>7</sup> Por lo demás, el peronismo no se conformaba como un partido clasista y su líder lo planteaba como un “movimiento”, dando cabida a distintos sectores.

Por otra parte, **interesado en la conformación de la nacionalidad, en tanto práctica y sentimiento, el peronismo “correrá” las bases sobre las cuales se sustentará, y valorizará, un tipo cualificado de país, con una identidad propia y emergente, (“argentinidad”), con un contenido replanteado y a ser transmitido generacionalmente.** La identidad como objeto de disputa; son quienes detentan el poder, los que se arrojan la autoridad legítima para reconocer e imponer una visión y una definición sobre los “otros” (BOURDIEU, 2006).

Amplios sectores de la población mejorarían su nivel de vida a través de medidas tomadas por el gobierno, en el plano del trabajo, la seguridad social, planes de vivienda,

---

<sup>7</sup> En 1910 (Ley Nro. 7062), se declaraba la Casa Natal de Domingo F. Sarmiento (en la provincia de San Juan), Monumento Histórico Nacional (MHN) (MARIEL EROSTABE, 2004, p. 13-16). Se trató del primer edificio argentino que obtuvo tal denominación (MHN) y contó con resguardo legal; a partir de los años 30 y 40 se originaría una nueva dinámica.

otorgamiento de créditos, salud, educación turismo social, etc. (TORRE, 2001, p 12-55); proceso que ya se había iniciado antes de 1946, al ocupar J. D. Perón, distintos cargos gubernamentales. Se establecieron las bases de importantes beneficios laborales (convenios colectivos de trabajo, legislación jubilatoria para todos los gremios; vacaciones pagas y aguinaldo para los trabajadores; reglamentación de la jornada de ocho horas, el estatuto del peón rural, entre otros); la consigna básica de la **justicia social** quedaba establecida. Y un sector social (**los trabajadores/obreros**) adquiere “**visibilidad**” y **dignificación**, se torna **sujeto de derechos**, y partícipe de **ciudadanía**.

BARBEITO y LO VUOLO (1995) sostienen que durante el gobierno peronista, la construcción de ciudadanía no se produce a través de la consecución de derechos civiles, sino de derechos laborales.

La antinomia peronismo- antiperonismo, que se fue conformando en esos años, marcaría a fuego y a futuro, la historia del país, comprendiendo en esa dinámica dimensiones políticas, ideológicas, sociales, económicas, culturales; y persistiendo al presente, con sucesivos reagrupamientos partidarios y asumiendo diversas denominaciones.

**En la CNMMLH, políticamente el “peronismo”<sup>8</sup> se constituía como una opción totalmente alejada del ideario con el cual se identificaba R. Levenne y la mayoría de los integrantes de la Comisión.**

El historiador, quien había dirigido la institución ininterrumpidamente desde su creación, eleva su renuncia junto con los integrantes de la misma. Tal dimisión en bloque, y básicamente la de su presidente, se vinculan con los cambios producidos en el gobierno nacional, con su diferente alineamiento político-ideológico y con un contexto socio-económico que se configuraba diferentemente del período previo.

Los Boletines de la CNMMLH han sido analizados hasta el del AÑO XIII, Número 13, editado en 1956, dado que su contenido sintetiza la actuación del organismo durante los años 1950 a 1954 (previo a la dictadura que interrumpe en 1955 el proceso democrático).

Desde fines de julio del año 1946, la institución funcionó con directores interinos, escaso personal y nimios recursos. En julio de 1948, asumen las nuevas autoridades (presidente y vocales).

A diferencia del período anterior, el Director de la institución es abogado y escritor (básicamente de literatura costumbrista); los Vocales son Directores de Museos (dependientes de la CNMMLH) en su mayoría, más las autoridades del Archivo General de la Nación y de la Biblioteca Nacional, sumando dos militares: uno de ellos Interventor de la Dirección Nacional de Arquitectura.

---

<sup>8</sup> La CNMMLH estaba integrada por un presidente y diez vocales designados por el Poder Ejecutivo (Decreto N° 84.005/41). Sufrirá algunas modificaciones en 1946 (Decreto N° 6.807), 1978 (Decreto N° 1604) y 1983 (Decreto N° 547).

La institución en tanto, continuaba llevando a cabo su política patrimonial: nacionalista, tradicionalista y conservadora. Tal continuidad, no se comienza a quebrar ni en la época transicional ni en el período del gobierno constitucional de J.D. Perón. En ese ámbito, vinculado a una reconstrucción del pasado y a la validación de referentes que se activan como patrimonio, el peronismo no interviene (como si lo hiciera en otras áreas de la sociedad, en las cuales su postura política, sus disposiciones y prácticas fueron diferentes y contrastantes respecto de los intereses de los partidos opositores, respondiendo a distintos sectores sociales).

Por otra parte bajo la presidencia de J. D. Perón se da un cambio, un desplazamiento respecto de las modalidades, los espacios y los ámbitos desde los cuales se recrea, se expone, se impone y se difunde una postura política-ideológica y se trabaja en pos de la hegemonía; en tal **sentido la CNMMLH disminuye en esos años su preponderancia como tribuna política.**

Ahora bien, el gobierno atendió temas vinculados con la educación y la cultura, con ejes programáticos explícitos, así como procedió a la creación de una serie de instituciones que administrarían y llevarían adelante la gestión cultural (FIORUCCI, 2008) y pretendió dar su propia orientación, definir sus objetivos y comprobar su observancia, expandiendo su intervención simbólica y material hacia tales espacios<sup>9</sup>. En febrero de 1948 se conforma la Subsecretaría de Cultura (Decreto 5415) como rama integrante de la Secretaría de Educación. En los años 50', la institución pasa a ser Dirección Nacional de Cultura (FIORUCCI, 2008).

A partir de las reorganizaciones efectuadas, la coordinación y gerenciamiento de la CNMMLH, que cuando se constituyó se ubicaba en el área del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública pasaba ahora a depender de la Subsecretaría de Cultura (junto con los organismos culturales de dependencia nacional).

A nivel formal, en un Documento elaborado en 1949 por la Subsecretaría de Cultura, se diseña un Plan de Estructuración para esta área (el cual brinda una visión de conjunto)<sup>10</sup> y permite ubicar y ponderar a la CNMMLH.

Sobre el mismo se enuncia:

---

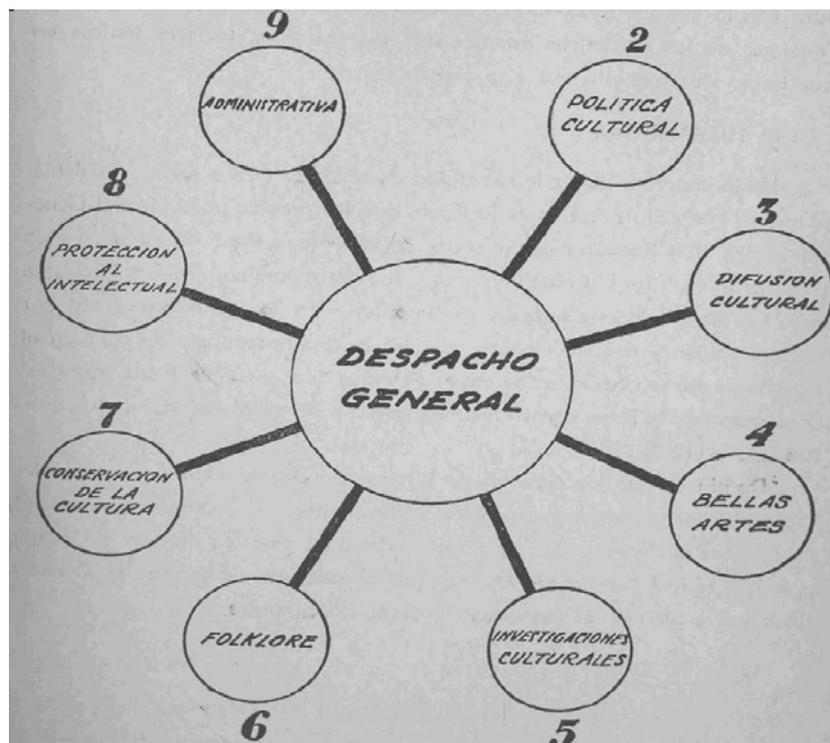
<sup>9</sup> Exponemos una visión sumamente simplificada del tema. En el marco de una amplia bibliografía realizamos una mínima mención: T. Halperin Donghi 1961. Crónica del período. en: Jorge Paíta (comp.) **Argentina 1930-1960**, Buenos Aires, Sur, p: 23-88; A. Ciria 1975. **Política y cultura popular en la Argentina peronista**. Buenos Aires, Ediciones de La Flor; J.L. Romero 1987. **Las ideas políticas en Argentina**. Buenos Aires, FCE; J. C. Torre 2001. Introducción a los años peronistas en: J. C. Torre **Nueva Historia de la Argentina, tomo 8, Los años peronistas (1943-1955)**, Buenos Aires, Sudamericana; M. Murmis y J.C. Portantiero 2004. **Estudios sobre los orígenes del Peronismo**. Siglo XX, Buenos Aires; A. Cattaruzza 2009. **Historia de la Argentina 1916-1955**. Siglo XXI, Buenos Aires.

<sup>10</sup> denominado a partir de 1958 "Justicialismo" (organización partidaria), modificado en marzo de 1960 (MARCILESE, 2015).

“La conservación de la cultura patria merece museos, archivos y bibliotecas puestas al alcance de nuestros estudiosos y del pueblo en general y la intensificación del conocimiento de esos centros de cultura, con los que deben familiarizarse nuestros ciudadanos ha de ser fundamental deber y preocupación del Estado” (P. Q., página 166, párrafo 2º).

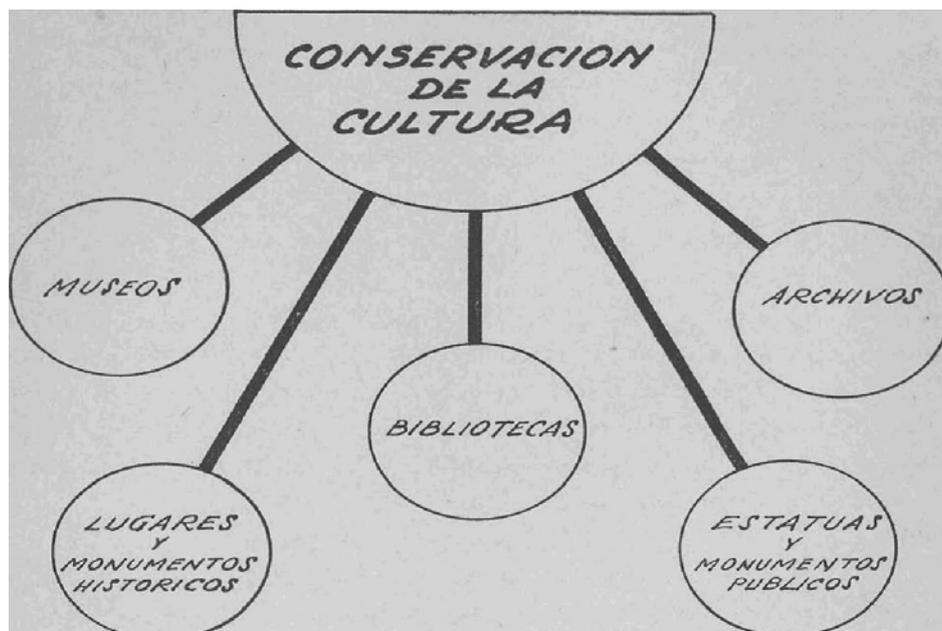
Así como en la estructura de la Subsecretaría de Cultura tienen su lugar de preferencia la difusión y la investigación cultural, a la conservación de la cultura se le ha destinado un Sector cuya misión específica será atesorar el conjunto de los valores que constituyen el patrimonio cultural de la Nación. Pero no será algo inerte el fruto de las gestiones administrativas de dicho Sector, ellas habrán de propender a un mayor acercamiento entre los organismos de conservación y el pueblo destinatario y propietario de dichos valores culturales. Tendremos pues, además de **Museos, Bibliotecas y Archivos; los Lugares y Monumentos Históricos y Estatuas y Monumentos Públicos,** por ser éstos últimos reliquias que perpetúan los mejores recuerdos y los más dignos homenajes que los pueblos elevan a sus fastos del pasado” (Plan de estructuración, 1949: 41-42) (negritas en el original; el subrayado nos pertenece).

Desde un núcleo central se proyectan ocho Sectores a un mismo nivel, comprendiendo cada uno, a su vez, diversos tópicos, actividades, medios y sectores de actuación (Ver Gráficos 1 y 2). La institución se sitúa en el Sector siete <sup>11</sup>.



**Gráfico 1** – Estructuración de la subsecretaría de cultura  
(Plan de su estructuración, 1949)

<sup>11</sup> El Departamento de Instrucción Pública de la Nación adquiere categoría de Secretaría de Estado: Secretaría de Educación de la Nación (Decreto 4026 -14/2/ 1948), transformándose en 1949 en Ministerio de Educación;



**Gráfico 2** – Sector: conservación de la cultura  
(Plan de su estructuración, 1949)

Se produce un **quiebre en el perfil de la CNMMLH**.

- Su presidente (Dr. Eduardo Acevedo Díaz) no ejercería el fuerte liderazgo que caracterizó la actuación de R. Levene; ni ocuparía tampoco el lugar relevante que tuvo éste en distintos organismos. Divergía además respecto de la íntima relación que había mantenido su antecesor y muchos de sus colaboradores, con las máximas jerarquías del gobierno nacional.
- La integración de la Comisión se diferenciaría también en el perfil de sus miembros, con una composición heterogénea. Estos provenían de distintos campos disciplinarios, poseían diversa formación, y diferentes trayectorias y “reconocimiento”: educadores, hombres con formación académica variada y con desempeño en instituciones de diversas áreas, historiadores, escritores, periodistas con producciones de disímil nivel y algunos de ellos con actuación política y militares.
- El presidente y los miembros de la nueva Comisión mantenían una posición política respecto del gobierno, no tan militante como sus integrantes en el período previo.
- En la etapa anterior, era explícita y recurrente la relevancia concedida a la disciplina de la Historia, particularmente por el presidente de la Comisión y por el gobierno nacional, la cual se articulaba con la creciente intervención del estado en las actividades históricas. En el período gubernamental peronista, la disciplina de la Historia disminuye su centralidad anterior, y en el Documento donde éste sienta su posición respecto de los temas de la cultura (Plan de su Estructuración, 1949), la misma es ubicada en el Sector cinco, **Investigaciones Culturales** (ver Gráfico 1).

No obstante su tratamiento sumaba una recuperación de la idea de **revisión**, de **verificación de los estudios especializados**, una preocupación por **la alteración de los hechos**, explicitando en todo caso, una concepción certera sobre **los usos del pasado como instrumento y argumento político**, volcado en narrativas que operaban y daban sustento a la **verdadera** historia del país.

El quiebre que mencionamos, no se producirá en las actividades ni afectará en demasía los Boletines de la institución. Las primeras continúan los mismos lineamientos de años anteriores. Los Boletines, prosiguen manteniendo los contenidos, las temáticas y la estructura general de su organización. Los documentos se concentran en las cuestiones tratadas usualmente a lo largo de los años por la institución. No se modifica el enfoque historiográfico (desde el poder Ejecutivo no se confrontó con el mismo) y continúa la legitimación de una versión (liberal) del pasado. Por otra parte, si bien se observa una recurrencia en la vinculación **Historia- nacionalidad- argentinidad, a los dos últimos términos, como hemos expuesto previamente, se les asignan otras bases**). Por lo demás, en general, se hallan en los Boletines escasas referencias políticas y partidistas explícitas respecto del gobierno nacional, exceptos en lo concerniente a funcionarios del área Cultura en cuanto a demandas presupuestarias.

**El tema patrimonial no figuró en la agenda del poder político peronista; y no fue el patrimonio un dispositivo central en la creación y recreación de hegemonía. Pero ello no implica que el gobierno no se expresara e impusiera a través de determinados símbolos y rituales; actos y conmemoraciones públicas, celebraciones patrióticas y multitudinarias, imágenes, construcciones materiales, prácticas que aunarían elementos emocionales, ideas y valores; se conformará un imaginario político-social peronista; opción que se fue construyendo en un proceso eficaz y perdurable a través de los años.**

Hubo además en el gobierno nacional un afán por plasmar en elementos materiales, perdurables en la historia y a futuro, dispositivos para el “enaltecimiento” de sus dos potentes e indiscutibles figuras, J. D. Perón y Eva Duarte (Evita)<sup>12</sup>; así también **surgen proyectos para erigir obras conmemorativas de un sector social asociado ineludiblemente al peronismo: los trabajadores.**

Eva Perón ansiaba construir el monumento al “Descamisado de la Patria” (su ejecución se aprueba mediante la ley 14.124 -4/07/ 52-); esto ocurre pocos días antes de su muerte, el 26 de julio.

---

<sup>12</sup> Sobre el primer Plan Quinquenal de Gobierno (P.Q. -1946-) ver RAPPOPORT, 2000, p. 383-386; Un examen detallado de la política económica del período puede consultarse en Pablo GERCHUNOFF y Lucas LLACH (1998) *El ciclo de la ilusión y el desencanto. Un siglo de políticas económicas argentinas*. Ariel, Buenos Aires, Cap. IV y V.

Expresaba Eva Duarte:

“Que sea el mayor del mundo. Tiene que culminar con **la figura del Descamisado**, en el monumento mismo haremos el museo del peronismo, habrá una cripta para que allí descansen los restos de un descamisado auténtico, de aquellos que cayeron en las jornadas de la Revolución. Allí espero descansar también yo cuando muera”, fueron las instrucciones de Evita a su escultor favorito, el italiano León Tommasi (citado en Jawtuschenko, 2004).

El monumento eternizaría a Eva Perón<sup>13</sup>. Se emplazarían además, réplicas del mismo en la capital de cada provincia y territorio nacional. Sería financiado con aportes populares y se autorizaba al Poder Ejecutivo a adelantar una suma de dinero. El Correo puso en circulación estampillas “pro monumento”, y se formó una Comisión Nacional a los efectos de que la obra se hiciera realidad.

El gobierno de Perón anunciaba que un monumento a Evita perpetuaría su obra por los siglos de los siglos. Los planos muestran al “trabajador” de pie en la cúspide, recubierto de cobre como la cúpula del palacio del Congreso. Es un descamisado de 67 metros de altura (más alto que la Estatua de la Libertad), delante de su herramienta –un yunque–, con la camisa arremangada y puños firmemente apretados, parado sobre un basamento de 70 metros, con un peso de 43 mil toneladas (Jawtuschenko, 2004).

La obra se inauguró en abril de 1955. Su lugar de emplazamiento fue al norte de la ciudad de Buenos Aires, frente a la residencia presidencial. El monumento quedó trunco con el golpe de estado de la autodenominada “Revolución Libertadora” de 1955; los restos de la obra más grande de la Argentina yacen enterrados cerca de las instalaciones de un medio televisivo: Argentina Televisora Color (ATC) (Jawtuschenko, 2004).

Asimismo, en 1950 y 1954 J.D. Perón convoca a León Tommasi para realizar enormes estatuas “de contenido social” que se colocaron en el frontis superior de la “Fundación Eva Perón” (actual Facultad de Ingeniería). Estas piezas, materializarían las emociones e imágenes de redención e igualdad nacidas a partir de octubre de 1945: La Independencia Económica, El Conductor, El Justicialismo, La Razón de mi Vida y Los Derechos del Trabajador- (LE GORLOIS, 2009).

## CONSIDERACIONES FINALES

En términos de la institución estatal analizada (CMMLH) a cargo de las políticas patrimoniales, ésta se creó inicialmente en un ambiente político que encontró su basamento en las élites del país, en un clima de época, en el cual la nacionalidad debía

---

<sup>13</sup> Gráfico 7 en el Documento original.

continuar imperiosamente su proceso de conformación siendo la institución orientada por “expertos”, quienes detentaban los “discursos autorizados” -abstracción teórica para aludir al discurso hegemónico- (SMITH, 2006) del patrimonio. Y en la tarea de consolidar el estado-nación, no sólo en tanto espacio de pertenencia territorial, sino también simbólico, **el patrimonio fue considerado un dispositivo fundamental, y la Historia su instrumento principal.**

En el segundo período, la Comisión, si bien “afín” al poder político, no parece formar parte de las “transformaciones” propuestas desde el gobierno nacional, pero tampoco hay un interés de este último en operar desde y con el patrimonio para el logro de sus objetivos.

La sociedad estaba en proceso de cambio, y las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales impactaban delineando identidades colectivas y subjetividades, modificando órdenes previos.

Sobre un modelo de país diferente y de conformación de nacionalidad, que se plantea desde 1946, en un contexto socio-político en el cual el gobierno nacional imponía nuevas reglas de juego, y sectores de la sociedad redefinían sus identidades, sus derechos, sus prácticas y en definitiva su lugar en el ámbito societario de la nación, se modifican los pilares sobre los cuales se asienta el régimen gubernamental; es allí se ubican los cambios y son éstos los que serán “puestos en valor”.

La “Doctrina Peronista”, declarada “doctrina nacional” por ley del Congreso en 1952, señalaba tres principios básicos: **justicia social, independencia económica y soberanía política** (PLOTKIN, 2013, p.54-55).

La CNMMLH, cuya anterior gestión afín a los gobiernos conservadores, actuaba activamente en consonancia con éstos, se oponía política e ideológicamente al peronismo; sin embargo, la institución durante este segundo período, **reprodujo un tipo de texto y prácticas de la etapa previa, así como continuó con el mismo enfoque historiográfico liberal e igual versión de la historia nacional, en un accionar burocrático, repetitivo de las consignas previas** (no tratándose de una práctica de “reacción”). **No exterioriza en argumentaciones, palabras y hechos un registro de la nueva situación que está viviendo el país; su funcionamiento se autonomiza en cierta manera del contexto (exceptuando cuestiones formales), recortando estrictamente su campo y relegando toda “exterioridad”<sup>14</sup>.**

<sup>14</sup> Ella se convirtió en Ícono del movimiento; líder carismática, participó activamente en política, contribuyendo desde distintos ámbitos al fortalecimiento del gobierno nacional. Tuvo una actuación militante en la sanción de la Ley 13010 (9/9/ 1947) que habilitaba el sufragio femenino (BARRANCOS, 2014). En junio de 1948 se conforma la “Fundación de Ayuda Social Maria Eva Duarte de Perón”, la cual preside. En julio de 1949 se funda el Partido Peronista Femenino (el cual surgió como una organización política, presidido por Eva Perón (BARRY, 2009). La bibliografía sobre esta figura histórica y controvertida es amplísima; ver entre otros: Marysa NAVARRO, 2005; Dora BARRANCOS, 2014; Susana BIANCHI, 2000.

Una institución que trabaja con el pasado, en la construcción de memoria, que adopta una línea historiográfica, tópicos vinculados a lo político-ideológico, pareciera desentenderse del presente y operar autónomamente respecto de los hechos de la realidad del período en el cual actúa. Los **boletines** parecieran estar “**casi por fuera de un tiempo histórico**”, o inmersos solamente **en sus propias circunstancias**.

**La CNMMLH se vio relegada respecto de su posición anterior, se debilitó la estrecha vinculación con las autoridades gubernamentales en relación a la etapa previa, dejó de considerarse al patrimonio y su gestión** (en tanto transmisor de las tradiciones a las nuevas generaciones, puente entre pasado y presente), como **un factor sustancial en la construcción y reproducción de hegemonía, declinó su relevancia en tanto sustento de la nacionalidad y la “argentinidad” se conformó por otros carriles**.

**Las políticas estatales en términos de trabajo, salud, educación, son las que se imponen.**

En esos años se modifican las formas de expresión de una memoria e identidad que se fragmentan; de una nacionalidad que se construirá a partir de otros referentes, de otros símbolos, de la emergencia y visibilidad de otros sujetos sociales. **La potencia simbólica y la potestad de legitimación que anteriormente revestía el patrimonio y sus políticas, así como el poder de imposición de la CNMMLH sobre tópicos que excedían cuestiones patrimoniales, se verá disminuía en este período. Más bien transpuesta y asumida por otros dispositivos** (representaciones e imágenes), en otros espacios, por distintos canales, **a través del desarrollo de otras vías de expresión**. Hay una pérdida de poder y de agencia del principal organismo nacional rector de patrimonio: la CNMMLH<sup>15</sup>.

**Es un proyecto de país el que está en juego; en éste período el patrimonio no opera** asociado a la formación y homogeneización del Estado-Nación (en relación con una versión hegemónica de la identidad nacional), **ni vinculado a desarrollos** históricamente más recientes **de globalización, turismo y mercantilización** (Prats, 1997). Si bien ambas fases son reconocibles en un nivel general, y se desarrollarían sucesivamente como plantea Prats (1997), ello implicaría una omnipresencia del patrimonio, de relevancia en el acontecer histórico tanto de la nación como de las transformaciones más amplias que se dan a nivel global. Entendemos que en determinados períodos, **el patrimonio no solo no ha operado en tales procesos, sino que ha carecido de visibilidad**.

---

<sup>15</sup> Con 137 metros de altura, sería casi tan alto como la catedral de Notre Dame. Contaría con escaleras helicoidales y 14 ascensores; un salón grecorromano con paredes de mármol, frisos y columnas. Una cúpula revestida de mosaicos con pepitas de oro. Una basílica laica y un sarcófago de 400 kilos de plata. para albergar el cuerpo de Eva Perón (JAWTUSCHENKO, 2004).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARECES, Nidia R. La revolución de 1930. En: CIRIA, Alberto (Comp.) *La década Infame*. Buenos Aires: Carlos Perez Editor, 1969.
- BARBEITO, Alberto y Rubén LO VUOLO. *La modernización excluyente*. Buenos Aires: UNICEF/CIEPP/LOSADA. 1995.
- BARRANCOS, Dora. Participación política y luchas por el sufragio femenino en Argentina (1900-1947). *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 11, n.1, p. 15-26, Enero-Junio, 2014. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476947241002I> Acceso el 23.02.2018.
- BARRY, Carolina. Claves y estrategias de inclusión política de mujeres en el peronismo: Su análisis desde un barrio singular de Buenos Aires (1946-1955). *Revista SAAP*, v.3, n.4, p.635-662, Diciembre, 2009. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-19702009000200003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-19702009000200003&lng=es&nrm=iso) Acceso: 23 de febrero de 2018. pp.635-662.
- BÉJAR, María Dolores. *Uriburu y Justo: el auge conservador (1930-1935)*. Buenos Aires: CEAL, 1983.
- BERTONI, Lilia Ana. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*. Buenos Aires: FCE, 2001.
- BIANCHI, Susana. Las mujeres en el peronismo. En DUBY, Georges. y Michelle PERROT, (Dir.). *Historia de las mujeres*, Tomo 5, Madrid: Siglo XX, 2000.
- BLASCO, Maria Elida. *Los museos históricos en la Argentina entre 1889 y 1943*. Programa Buenos Aires de Historia Política del siglo XX. 2008. Disponible en <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/blasco1.pdf> Acceso 15.11.2013.
- BOURDIEU, Pierre. La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. (Traducción) *Ecuador Debate*, n. 67, Abril, 2006 (1980). CAAP, Centro Andino de Acción Popular: Quito, Ecuador, 2006. Disponible en <http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate1637.htm> Acceso 18/2/2016.
- BUCHRUCKER, Cristian. *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Cap. IV, Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- CAMMAROTA, Adrian. El Ministerio de Educación durante el Peronismo: Ideología, Centralización, Burocratización y Racionalización Administrativa (1949-1955). *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. v.15. Boyacá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. 2010. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-72382010000200004#pie30](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-72382010000200004#pie30) Acceso: 22.06.2016. .
- CIRIA, Alberto. 1969. Los partidos políticos durante la restauración conservadora (1930-1943). En: CIRIA, Alberto (Comp.) *La década Infame*. Buenos Aires: Carlos Perez Editor, 1969.
- FIORUCCI, Flavia. Reflexiones sobre la gestión cultural bajo el Peronismo. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. 2008. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/24372> (URL : <http://nuevomundo.revues.org/24372> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.24372). Acceso 15.06.2016
- GALASSO, Norberto. La economía bajo el signo de la entrega. En: CIRIA, Alberto (Comp.) *La década Infame*. Buenos Aires: Carlos Perez Editor, 1969.

HALPERIN DONGHI, Tulio. 2005. *El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional*. Buenos Aires: Siglo XXI., 2005.

JAWTUSCHENKO, Ignacio. LA INCREIBLE HISTORIA DEL MEGAMAUSOLEO PERONISTA, “LA OCTAVA MARAVILLA”. *RADAR* (Nota de tapa), suplemento del Periódico *Página 12*, 10 de octubre 2004. Disponible en: <HTTPS://WWW.PAGINA12.COM.AR/DIARIO/SUPLEMENTOS/RADAR/9-1734-2004-10-10.HTML> Acceso 3.08.2017.

LE GORLOIS, Tamara. Leone Tommassi, el escultor del peronismo. *ACTUALIZACIONES PROFESIONALES EN TURISMO*. 2009. Disponible en: <http://actualizacionesturismo.blogspot.com.ar/2009/04/leone-tommassi-el-escultor-del.html> Acceso 15.06.2017.

MARIEL EROSTABE, Juan. *La Casa natal de D. F. Sarmiento Mirar fundando una nueva mirada*. San Juan, EFFHA Editor, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, 2004.

MARCILESE, José. La formación del Partido Justicialista: El peronismo, entre la proscripción y la reorganización (1958-1959). *Quinto sol* [online]. v.19 n.2, p. 1-24, 2015. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-28792015000200004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-28792015000200004&lng=es&nrm=iso). ISSN 1851-2879. Acceso 30.2.2018.

NAVARRO, Marysa. *Evita*. Catalonia: Editorial Edhasa, 2005.

PLOTKIN, Mariano. 2013. *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: EDUNTREF, 2013.

PRATS, LLorrenc. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel, 1997.

QUATTROCCHI-WOISSON, Diana. *Los males de la memoria*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1995.

RAPPOPORT, Mario. *Historia Económica, política y social de la Argentina (1880-2000)*. Buenos Aires: Ediciones Macchi, 2000.

ROTMAN, Mónica. Trama de uma Instituaao Estatal vinculada ao Patrimonio Argentino: Contexto Histórico e Regulamentacao. En: Leticia Ferreira, Mónica Rotman y Lucio Menezes (Orgs.). *Patrimônio cultural no Brasil e Argentina: estudos de caso*. São Paulo: Annablume, 2011.

ROTMAN, Mónica. Institucionalización del campo patrimonial nacional. Historia, normativa y pautas clasificatorias: un estudio de caso. En: Alicia Norma Gonzalez de Castells y Jeana Laura da Cunha Santos (Orgs.). *Patrimônio cultural e seus campos*, Florianópolis: Editora UFSC. pp. 189-209, 2014.

ROTMAN, Mónica. La “Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos: proceso de un ámbito institucional de construcción y gestión de patrimonio y su dimensión política”. En: Yusef Salomao de Campos (Org.). *Patrimônio Cultural Plural*. Belo Horizonte, Brasil: Arraes Editores. p.191-208. 2015.

SMITH, L. Laurajane. *Uses of Heritage*. London: Routledge, 2006.

TORRE, Juan Carlos. Introducción a los años peronistas” En: J. C. Torre (Org.) *Nueva Historia de la Argentina*, tomo 8, *Los años peronistas (1943-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana. 2001.

### **NORMATIVA CONSULTADA**

Decreto Nro. 118.588/1937; Decreto Nro.1026/1938; Decreto Nº 84.005/1941; Decreto 6.807,/1946; Decreto 5415/1948; Decreto 1604/1978; Decreto Nº 547/1983; Ley Nro. 9655/1915; Ley 12.665/1940;Ley 13010/1947;Ley 14.124/1952; Ley 27.103/2015

### **DOCUMENTOS CONSULTADOS**

SUBSECRETARÍA DE CULTURA, MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Plan de su estructuración (1949). Disponible en <http://repositorio.educacion.gov.ar/dspace/bitstream/handle/123456789/90551/EL000838.pdf?sequence=1>> Acceso 12.06.2016

### **BOLETINES DE LA CNMMLH CONSULTADOS**

Boletines: AÑO I, Número 1 - 1939; AÑO II, Número 2 - 1940; AÑO III, Número 3 - 1941; AÑO IV, Número 4 - 1942; AÑO V, Número 5 - 1943; AÑO VI, Número 6 - 1944; AÑO VII, Número 7 - 1945; AÑO VIII, Número 8 - 1946; Boletín AÑO IX, Número 9 -1948; AÑO X, Número 10 -1948; AÑO XII, Número 12 -1952; AÑO XIII, Número 13 - 1956.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## PRISON AND JUDGMENTS OF ADOLESCENTS AND JUVENILES IN BRAZIL AND GERMANY

*Mônica Maria Gusmão Costa*

Universidade Federal de Pernambuco

### *Abstract*

In 2007, I carried out an anthropological research in one of the State Units responsible for accommodating sentenced adolescents in Pernambuco – Brazil. Prior to the research, I worked as a lawyer for the same State Institution. I witnessed the death of an adolescent within the State Institution, where he should have been protected by the State. However, he was killed during a rebellion within the institution. This situation shocked me even more because the dead adolescent had no birth certificate. Therefore, I asked myself: How could anyone be prosecuted and judged if he did not even exist legally? Why was this person not a citizen to enjoy rights, but only to answer for responsibilities and offenses? This dividing line made me reflect about the judicial system and the practice of justice and led me to new research, particularly when social groups differentiated from hegemonic society and in a vulnerability situation are judged. Proceeding on the assumption that rebellions are not only present in incidents noticeable for society, but in everyday life of juvenile inmates, this study analysed a form of daily conflict management in a prison for male adolescents in the Brazilian context and demonstrated a paradox of moralities when a judge, as a legitimate guarantor of legislation guided by the principle of the best interests of children and adolescents, commits adolescents to an inefficacious and often corrupt detention system for social and educational reintegration. Interviews with German judges and a visit to the Court of Berlin Tiergarten, where data on judgments were collected, allowed me to undertake a comparison of the two systems, starting with the underlying categories of punishment.

Keywords: “Juvenile inmates”; “Juvenile courts”; “Brazil”; “Germany”

This work aims to construct an initial analysis upon debates on affect and anthropological knowledge. Actually, this approach in my ethnographic contexts began in the Open Panel: *Affect as knowledge in the struggle for rights in Latin America: toward the blurring of anthropological reason* of 18th IUAES World Congress, in Brazil.

It is important to mention that I have been studying about prison and judgments of adolescents as from 2005. Since then, I have been affected by the fieldwork and producing knowledge from this affection, however, I had never thought about this approach. This work shows that it is possible to analyse a theme, which has been studied for thirteen years, by other means: by the approach of Affect as knowledge.

In 2007, I carried out research for my Master's dissertation in one of the State Units responsible for accommodating sentenced adolescents in Pernambuco – Brazil. Prior to the research, I worked as a lawyer for the same State Institution. I left my job to become a researcher.

I made my decision because I witnessed the death of an adolescent within the State Institution, where he should have been protected by the State. However, he was killed during a rebellion within the institution. This situation shocked me even more because the dead adolescent had no birth certificate.

This dividing line made me reflect about the judicial system and the practice of justice, particularly when social groups differentiated from hegemonic society and in a vulnerability situation are judged. Therefore, I asked myself: how could anyone be prosecuted and judged if he did not even exist legally? Why was this person not a citizen to enjoy rights, but only to answer for responsibilities and offenses?

He was only a boy belonging to an undesirable and troubled social group - this was shown by his body and not by his documents. I knew that studies from the legal area would not answer these questions – especially with a positivist tradition, as is the case in Brazil. To study that social group of juvenile offenders, I would need to resort to social anthropology and empirical studies. This is what I have been doing since then.

*Habeas Corpus: entre o jogo de cintura e a rebelião – um estudo sobre adolescentes internados em Pernambuco*<sup>1</sup> is a book written by myself, together with my colleague Peter Schröder, which was published in 2012 by Editora Universitária UFPE<sup>2</sup>. Proceeding on the assumption that rebellions are not only present in incidents noticeable for society, but in everyday life of juvenile inmates, this study analysed a form of daily conflict management in a prison for male adolescents in Pernambuco. Among the emic categories found during research, *habeas corpus*, different from being a legal resource for guaranteeing the right to come and go, appeared as a kind of exchange for realising the contention of juvenile inmates. Receiving *habeas corpus* – small everyday privileges – the adolescents offer counterparts by maintaining a certain kind of order and good conduct, and by preserving the physical integrity of the “clean” agents (those who practice *habeas corpus*) during an eventual rebellion.

The institution's administration and its agents realise this “negotiation” by using the category “jogo de cintura”, which has some characteristics similar to those forms of social relationships expressed by the Brazilian *jeito*, studied by Roberto DaMatta. Besides, this study approaches the notion of “power” analysed by Foucault, which was found having a logic different from those disciplinary techniques presented by the author, in the

---

<sup>1</sup> Habeas Corpus: Between jogo de cintura and Rebellion. A Study about Juvenile Prisoners in Pernambuco.

<sup>2</sup> Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA, da Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.

institution where research was done. The rebellion is resistance against power and also a category which keeps the exchange “game” of *habeas corpus*, continuing, but this kind of conflict management can fail at any moment, making the “game” tense and perilous in an overcrowded institution.



CASE – Centro de Atendimento Socioeducativo – Abreu e Lima-PE  
Photo: Mônica Gusmão



Overcrowding - Photo: Ministério Público de Pernambuco



Place of death of an adolescent. Photo: Mônica Gusmão

After completing my master's degree and after fieldwork with arrested adolescents, I decided to move my research to the preceding time. How does the Brazilian justice recognise these adolescents and their families? Who represents the family of these adolescents? From these questions emerged my doctoral research: "How we can get judgement [good sense] into that head?" Paradox of Moralities in the Judgements of Adolescents.

In this work pre-trial proceedings and audiences of "Instruction and Judgement" in the Children's & Juvenile courts in Recife (Brazil) were investigated by means of unobtrusive and participative observation, interviews, and the analysis of process records. The object of this thesis is to carry out an anthropological study of how adolescents are judged, discussing moral and ethics as the two elements which define who is being judged. The word 'judgement' is used in a wider sense noting that the legal technical aspects imply others like: if adolescents are considered to have values incompatible with what the law considers 'right' for social life. These extra legal aspects promote the formulation of the adolescent's family as 'structured' or 'unstructured', understanding 'structure' as 'behaviour and affection', and not as form, determining, from that moment on, the social-educational measure (MSE) in an open or closed environment.

Without a hypothetical situation resulting from legal standards, the judge makes use of morality to decide the most appropriate MSE for each individual adolescent: a (moral) decision transformed into (legal) sentence. The preferred standard for judgement is the individualised moral norm, which varies, on the one hand, according to religious beliefs and convictions of each judge, and, on the other hand, refers to the judge's socialisation in the judicial institution. Paradoxically, these moralities put the judge into the role of defender of social order, at the same time referring back to the moral condition of the offender regarding matters of life and death of the adolescent when the judge sends him to a corrupt and violent jail system. Being aware of morality clashes in decision-making about convicting the adolescent, the judge often vents: "How can we get judgement [good sense] into that head?"

That study aimed: a) to identify judicial and extrajudicial elements of adolescent Judgment hearings; b) to consider how judicial decisions reach the *modus vivendi* of adolescents and their families; c) to show that court proceedings are more than technical procedures; d) to reveal the relation of power, which surpasses the legal norms, judging more than the infraction act.

The main findings showed: a) adolescent's family as 'structured' or 'unstructured'; b) social-educational measure (MSE) in an open or closed environment; c) adolescent's mother's role: monitoring and controlling and still being affectionate; d) justice tolerance with the absence of the father in the trials and in the education of children; e) long moral discourse of the judge for the adolescent and his/her mother.

It is important to mention that the Brazilian law for adolescents does not determine the socio-educational measure. It is foreseen in the law that the judge will determine the MSE, which best suits, the case. It is about a (moral) decision transformed into (legal) sentence.

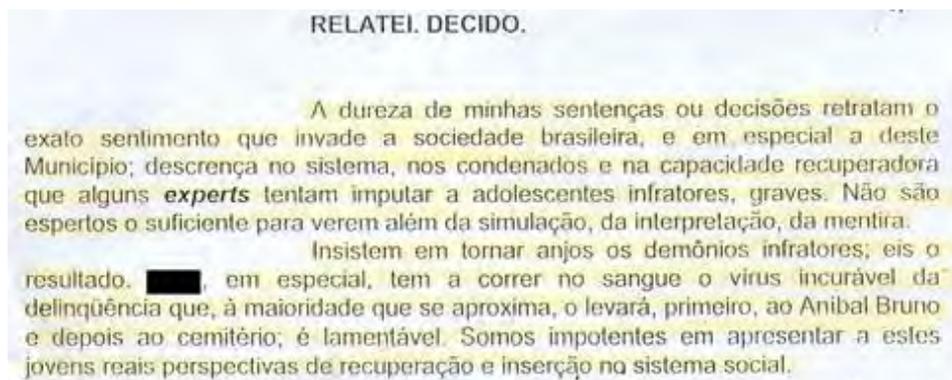
Below are some data collected from fieldwork, such as an excerpt from a juvenile court decision and extracts from interviews, which allows us to analyse what was stated above.

(I)REPORTED. (I) DECIDE.

The harshness of my sentences or decisions portray the exact feeling that is invading Brazilian society, and in particular this district. Disbelief in the system, in the condemned and the recuperative capacity that some **experts** try to impute serious offenders to adolescents. [They] are not clever enough to see beyond the simulation, the interpretation, the lie.

[They] insist on making angels the offending demons; that is the result.,..., in particular, has to run in the blood the incurable virus of delinquency that, the approaching adulthood will take him first to Aníbal Bruno [adult prison] and then to the cemetery; It's unfortunate. We are powerless to offer real prospects for recovery and insertion into the social system to these young people.

(Interview of judge in a Pernambuco small city)



**Audience: judge, adolescent (fictitious name):**

Juíza – *Seu Marcos tá na rua há quanto tempo?*(Marcos, has been on the street for how long?)

Adolescente – *Há um tempão.* (It's been a while)

Juíza – *Por que vive nas ruas?*(Why do you live on the streets?)

Adolescente – *Porque eu gosto. É muito ruim ficar em casa porque nem vizinho tem.* (Because I like it. It is very bad to stay at home because there are no neighbours.)

Juíza – *Usa que drogas?* (Do you use drugs?)

Adolescente – *Maconha, cola e cigarro.*(Marijuana, cola and cigarettes)

Juíza – *Por que seu filho vive nas ruas?*(Why does your son live on the streets?)

Mãe – *Porque ele gosta da vida errada.*(Because he likes the wrong life)

A mãe é visivelmente uma mulher sofrida, dá a desculpa de que o marido não pode estar na audiência porque estava trabalhando. (The mother, who is visibly a suffering woman, gives the excuse that her husband cannot be at the hearing because he is working)

Juíza – *abraçe seu filho, diga que o ama.* (Embrace your son; tell him that you love him.)

Os dois se abraçam e choram. (They both hug each other and they cry)

Mãe e filho – *Num chore não mainha*[filho]... *leve tu, é melhor pra tu que os outros não te pega* [mãe]. (Don't cry mom [adolescent] ... let them take you [the justice], It's better for you because "the others" will not catch you.)

The adolescent was arrested.

In chapter III of my doctoral thesis, I presented "the case of the German Judge". The intention of including this item was not only to contribute methodologically to the research, but also had the purpose to lead the reader to a reflection on the possibility of looking beyond the Brazilian society.

In 2011, during bibliographic research conducted at the Max Planck Institute for Social Anthropology in the city of Halle (Saale) Germany, I heard about the recent case of a judge who had died in a park in Berlin. This judge's name was Kirsten Heisig and she worked in a district of Berlin called Neukölln.

She was born in 1961 and worked for more than 20 years in the Criminal Justice of Berlin, most of the time as a juvenile judge. Heisig sought "good" decisions based on the objective of contributing to the reduction of juvenile crime, and she realised that she was far from achieving those goals in the face of "the progressive brutality of children and young people". She believed that violent crime can no longer be overcome by the available means of criminal justice. It requires different mechanisms than those applied today.

Kirsten Heisig published *Das Ende Der Geduld: Konsequent gegen jugendliche Gewalttäter* (2010). The methodology used by Heisig consisted of presentations of individual biographies (concrete cases) and the infractions resulting from these biographies. According to the author, the two sides are inextricably linked. The idea was to show the reader, through concrete cases, if there are promising strategies for success. To that end, Kirsten Heisig used examples of finalised juvenile cases, preserving anonymity, and studying cases and statistics on juvenile crime for two decades (since the fall of the Berlin Wall in 1989).

Heisig conducted criminal proceedings against young people with the conviction that a well-informed individual decision generally contributed to the reduction of juvenile crime.

Despite the cultural and social differences between Brazil and Germany and significant differences in how the respective judicial systems treat adolescent and juvenile issues, there were some interesting similarities. There was a growing dissatisfaction in both countries with what the public at large perceived as the court system's excessively *lenient* treatment of adolescents and juveniles.

## **SOME INSTRUMENTS OF THE GERMAN JUDICIARY COMPARING TO BRAZIL**

- In Germany, people from 14 to 18 years old are legally considered "young" (having a class of punishments). In Brazil, between 12 and 18 years old are considered

adolescents (subject to socio-educational measures (MSE), which goes from admonition to protective custody);

- People from 18 to 21 years old, German law regards them as “adolescents” (having other types of punishment). In Brazil, from 18 years old the adolescent becomes an adult subject to the penal code;
- JGG - *Jugendgerichtsgesetz* - Law of Juvenile Court. In Brazil, JIJ – *Juizados da Infância e da Juventude* – Childhood and Youth Court;
- JUGENDHEIM - Closed Institution of the “home type”<sup>3</sup>. In Brazil, Internment Unit - Closed institution overcrowded “type prison”;
- Juvenile punishment in Germany: between 6 months and 10 years. In Brazil, there is not a determined time to maintain an inmate in the institution, but should be a maximum of 3 years;
- As I said, there was growing dissatisfaction in both countries with what the public at large perceived as the court system’s excessively *lenient* treatment of adolescents and juveniles. In Germany, they used to say: *after all, young people can get a driver’s license at 18. They exercise political rights. They marry and get divorced? So why should they not also be held accountable as adults?* This social dissatisfaction was widely perceived in Brazil.

According to Heisig, in Germany, juvenile punishment can be applied under two conditions: in the case of the accused to have “harmful inclinations” or when the juvenile offense is indicated from the “seriousness of the guilt” point of view.

Mischievous inclinations exist when there are deficiencies in the personality of the accused, which include, without prolonged education, the danger of committing other crimes. The severity of guilt is generally assumed when many serious crimes have been committed. Then, for example, serious assaults, accompanied by dangerous corporal violence or capital crimes, such as homicide. Juvenile sentences of up to 2 years may be substituted for probation, with concurrent decree of educational institutions. Coercive measures are intended to make it clear to the accused that he or she must also be held liable for the offense committed, while pedagogical or educational measures are not punishable but should, in the first place, encourage the future development of the accused. (HEISIG, K. 2010, p. 46)<sup>4</sup>

Kirsten Heisig did not criticise the German system’s tolerance of penalties. According to her, the Berlin justice system is not conspiring with juvenile delinquency. Heisig criticised the delay of justice in the response to the crime. In this way, she proposed the *Neuköllner Modell* as a preventive form. This model, which has so far been applied in

<sup>3</sup> The author did not have access to Jugendheim.

<sup>4</sup> It is important to inform the reader that this translation tries to approach the original text, since it has gone through two translations, first for Portuguese and now for English.

German courts, especially in Berlin districts, provides for a speedier procedure, a quick response to the young offender, as soon as the offenses begin. Not applied to recidivist offenders, nor to serious cases, but as soon as they demonstrate a “criminal career”. For Kirsten Heisig, all the “criminal careers” of young people involve school absenteeism, unstructured and uncooperative families, and often hinder the educational process. For Heisig, the family-school is the guiding thread to be followed.

Despite Kirsten Heisig’s involvement and dedication to youth crime issues<sup>5</sup>, she had to face harsh criticism. Some questions were asked to the judge during the course of her professional career, such as: “Why don’t you just do your job?”; “Why do you involve yourself like that?”; “Why do you do all this?” Kirsten Heisig used to visit the communities (families and migrant associations, for example) to get close to the young people and their families, listen to them and also talk to them. Many criticisms of the judiciary and society were directed at Kirsten Heisig:

1. Own initiative, without following the institutional (legal) hierarchies;
2. By the media she was baptised as a judge without compassion, because she gave some hard sentences where she explained that they were very serious cases;
3. She was accused of xenophobia because she presented objective data that there was a large representation of migrant offenders, especially “Arabs”<sup>6</sup>, particularly among recidivists offenders;
4. Kirsten Heisig advocated the immediate exchange of information among the institutions (school, social assistance, police) and was therefore criticised because of the anonymity duty among these institutions. For example, when a young person was transferred from school, his or her data regarding infractions were “protected” by the school principal;
5. One of the strongest criticisms of Kirsten Heisig’s work was delivered by Christian Pfeiffer, director of the Institute of Criminological Research of the Lower Saxony (KFN) in Hannover. Christian Pfeiffer argued that juvenile crime statistics have been declining for years; however, Heisig did not contest the national and regional statistical data, but drew attention to the profiles of increasing brutality in criminal actions.

For Kirsten Heisig the society finds itself at a fork. It can be divided into “left and right,” “rich and poor,” “Muslim and non-Muslim,” and it is necessary to bring to the debate, in a serious discussion, beyond ideologies. “It [the discussion] will be controversial, probably also painful. Germany will endure it - and so will I”(Heisig, K. 2010, p. 203).

---

<sup>5</sup> Informants stated that Kirsten Heisig was so engaged and worried about the issue of young people that there was no time left for her own leisure.

<sup>6</sup> Sometimes there are falsifications in the source documentation of many foreigners in Germany, so “Arabs” may not necessarily be ethnic Arabs; however, are often Palestinian families with declared origin in Lebanon.

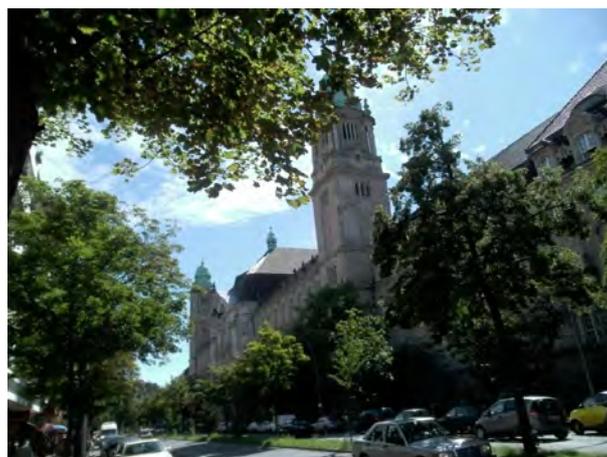
Kirsten Heisig died in late June 2010 and was found hanged in a park in Berlin three days after her death. Justice concluded that it was suicide.

In 2011, as I said before, when I was in Halle (Saale), I gained access to Kirsten Heisig's book, as well as her dramatic biography, ending with her suicide. In 2012, I travelled to Berlin with the aim of visiting the Court where Kirsten Heisig has worked. Through email contact with Judge Stephan Kuperion, Kirsten Heisig's colleague and friend, the Judge Juliane Baer-Henney was appointed to lead us through the Court. Also by email, Stephan Kuperion<sup>7</sup> was kind enough to respond to the interview, which had been sent to him, whose answers are summarised as follows:

...and I think it is important that the parties involved in the criminal proceedings should not talk about each other, but talk with each other, and not just in general, but about specific cases. This has long been the norm with small units (municipalities, counties, etc.) where it is already part of everyday life, but not in the large cities, because of the size of the authorities there.

(Stephan Kuperion about *Neuköllner Modell*)

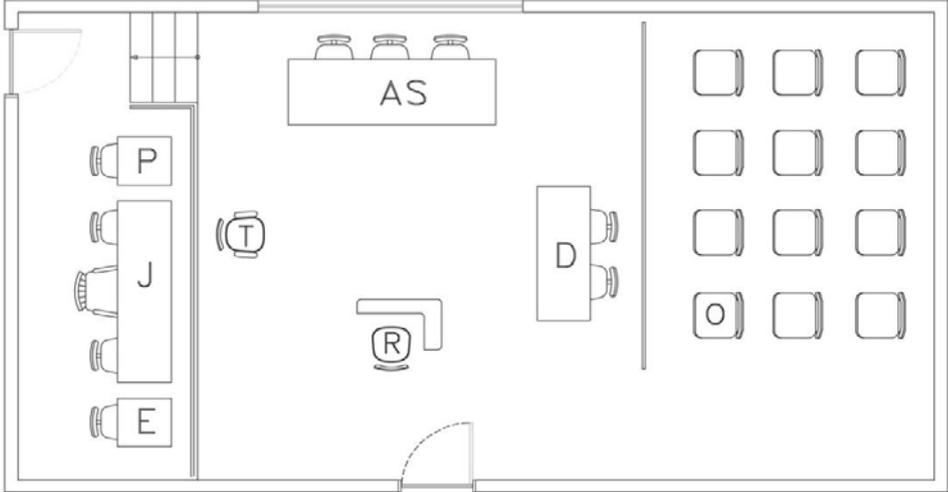
The visit to the Court where Kirsten Heisig worked meant not only to obtain more information about the *Neuköllner Modell*, but also to get to know the structure of the Court building. At the time, the research did not aim at a comparative perspective between Brazil and Germany. As soon as we arrived at the Amtsgericht Berlin-Tiergarten we were searched at the entrance to the Court. However, but as soon as Judge Juliane Baer-Henney caught sight of us, she granted Court access for us quickly, leading us through the internal facilities where cameras are not allowed. While she showed us the facilities, the courtrooms, Dr. Juliane Baer-Henney spoke in English, about the *Neuköllner Modell*, as well as on how the trials of the young people in that Court were conducted.



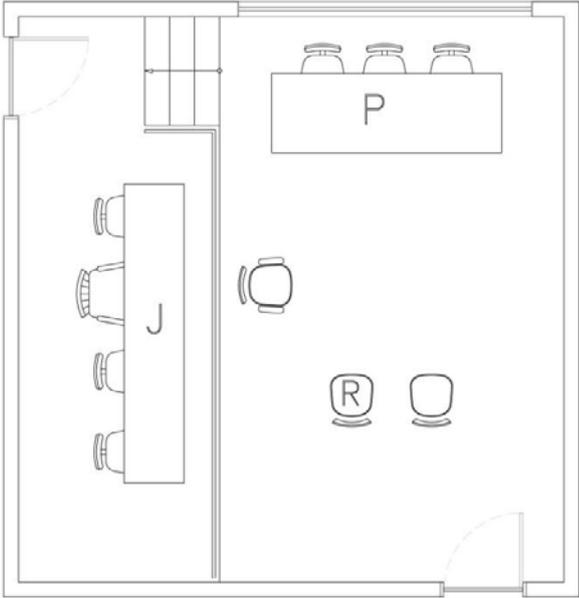
Amtsgericht Berlin-Tiergarten. Photo: Mônica Gusmão

<sup>7</sup> The judges' names are cited because they were not conducting formal interviews at the time, the goal was to get to know the Court and learn more about Neuköllner Modell.

The follow two sketches of two juvenile courtrooms display approximately, what we saw in the Court. The idea is to place the adolescent directly in front of a large window, so that all his body expressions that reveal feelings are visible. Baer-Henney explained that the visibility technique is used in the trials.



Plan 1: Lucas Albuquerque



Plan 2: Lucas Albuquerque

### **Plan 1:**

J – Judges: a main judge [hauptamtliche(r) Richter(in)] in the central chair and two members of the jury [Schöffen(Richter)];

P – Prosecutor;

E – Clerk (Scrivener);

T – Witness

R – Defendant;

AS – Social Assistants (psychologists, social assistants and sociologists);

D – Public defender;

O – Observers (people who are authorised to enter)

### **Plan 2:**

J – Judge

P – Parents of the offender;

R – Defendant.

The plans above give an approximation of how the courtrooms are at the Amtsgericht Berlin-Tiergarten. The judges sit on a higher floor and the defendant is exposed to daylight. The door behind the judges (on the top floor) gives access to a room where the judges retire to adjudicate. The sentence is short and it is pronounced orally, at the same time. Later, the judge has up to five days to write the sentence. This room is used for cases where the presence of prosecutors is not required. For example, the *Neuköllner Modell* does not need the presence of a prosecutor nor psychosocial assistants. The *Neuköllner Modell* is used only for mild and non-recurring cases. In the smaller room (Plant 2) also accommodates for other hearings, perhaps for this reason there are extra seats, more than necessary for the audience in the Neukölln Model.

Juliane Baer-Henney related a specific case: a middle-class youth was stealing groceries from a store where the owner was a very simple and humble person. The fact that the father of the adolescent belonged to a superior social class than that of the owner of the store meant that arrogance would have been present during the hearing and that during the young man's education he probably learned nothing or very little about compassion or empathy. In this case, where the victim was a humble person belonging to a lower social class, these robberies caused serious damage to the owner. What happened to this woman was that, out of fear, every night after closing the store, she removed the most expensive goods; every night she took them to her car and locked them in her suitcase. She was also in constant fear and in the hearing, this woman said she wished that the young man had the capacity to recognise that he done the wrong thing and ask for forgiveness; To feel sorry for what he did to that woman; return things and ask for

forgiveness. There were several mistakes in his education. The judge was outraged at his father because he had “educated” the arrogant and socially cold son.

The above case does not approach most Brazilian juvenile criminality cases, although we know that youngsters of economically middle and upper class are hardly likely to go to trial in Brazil, especially if the victim is economically poor. It is not possible, even for lack of sufficient data, to carry out an analysis of juvenile delinquency in Germany, but these data collected and others I am reaping in my current postdoctoral research can help in the reflection of the Brazilian case when compared, or researched further. However, it is clear that there is a need for dialogue with all those involved, in order to talk with each other and not at one another”, as well as the training of judges and the search for the appropriate profile of the juvenile judge.

It seems important to search for the understanding of the morals of the adolescents by the operators of the law, as representatives of the hegemonic morality, mainly by dialogue and interdisciplinary work, as well as, through the same methods, to provide continuous explanations to the adolescents on the moral of the wider society.

## CONCLUSION

Although my entire work has been construed without concern on affect and anthropological knowledge, it was a challenge to myself to open my mind, thinking how I was affected by my fieldwork, for several reasons: 1) the adolescent’s death during a rebellion inside the institution where the dead adolescent had no birth certificate, was a dividing line, making me reflect about the judicial system and the practice of justice; 2) in my everyday law practice, I try to affect the judge with the way I’ve been affected; 3) currently, I study legal sensitivities of the judges, their individual criteria and their life biographies. In other words, I can say that my current study aims to understand how the judges are affected and how their decision-making can be varied, according to their experiences of affect. At the end, being a lawyer, I can also say how much Anthropology has changed my point of view about justice and my way of working as well. Discovering others is also to discover myself: ethnography is the soul of my legal practice.

## REFERENCES

- BARBOSA, Livia. *O Jeitinho Brasileiro: a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.
- BENDA-BECKMANN, Franz von. The Case of Legal Pluralism. *Journal of Peace Studies*, v. 9, p. 3-24, 2002.

\_\_\_\_\_; BENDA-BECKMANN, Keebet von; GRIFFITHS, Anne M. O. (eds.). *The Power of Law in a Transnational World: Anthropological Enquiries*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2009.

BERNSTEIN, Basil. Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences. *American Anthropologist*, v. 66, p. 55-69, 1964.

\_\_\_\_\_. Elaborated and Restricted Codes: An Outline. *Sociological Inquiry*, v. 36, p. 254-261, 1966.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRAITENBERG, Valentin. Tentakeln des Geistes: Vom Nutzen des Denkens in der Forschung. *Kursbuch*, Berlin, v. 78, p. 35-45, 1984.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & \_\_\_\_\_. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. pp. 143-157.

\_\_\_\_\_. Equality, Dignity and Fairness: Brazilian Citizenship in Comparative Perspective. *Critique of Anthropology*, v. 33, n. 2, p. 131-145, June 2013. Disponível em: DOI: 10.1177/0308275X13478221. Acesso em 22/12/2013.

COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Tradução de Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder. In: LLOBERA, José R. (comp.). *Antropología Política*. Barcelona: Anagrama, 1979. p. 55-82.

CONLEY, John M.; O'BARR, William M. *Rules versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

COWAN, Jane K.; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard A. (eds.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

COSTA, Mônica Maria Gusmão; SCHRÖDER, Peter. *Habeas Corpus: entre o jogo de cintura e a rebelião: um estudo sobre adolescentes internos em Pernambuco*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.

\_\_\_\_\_. "Como a gente faz para colocar juízo nessa cabeça": paradoxo de moralidades nos julgamentos de adolescentes. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

COTTERRELL, Roger. Why Must Legal Ideas Be Interpreted Sociologically? *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 25, n. 2, p. 171-192, June 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1410686>. Acesso em: 22/12/2013.

\_\_\_\_\_. Review of Émile Durkheim: Law in a Moral Domain. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 27, n. 3, p. 481-485, Sep. 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1410387>. Acesso em: 22/12/2013.

DAMATTA, Roberto. *O que faz do Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.

DAMATTA, Roberto. 1997a. *A Casa & A Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rocco.

\_\_\_\_\_. 1997b. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Rocco.

DOUGLAS, Mary. *Como as Instituições Pensam*. São Paulo: Edusp, 1998.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2002 [1983].

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FRASER, Andrew. A Marx for the Managerial Revolution: Habermas on Law and Democracy. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 28, n. 3, p. 361-383, September 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3657986>. Acesso em: 22/12/2013.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998 [1983].

\_\_\_\_\_. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GOODALE, Mark (ed.). *Human Rights: An Anthropological Reader*. Oxford, Malden: Wiley-Blackwell, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009c.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre a facticidade e validade. Vol. II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007.

HEISIG, Kirsten. *Das Ende Der Geduld: Konsequent gegen jugendliche Gewalttäter*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2010.

HENDRY, Joy. *An Introduction to Social Anthropology: Other People's Worlds*. Houndsmills, Basingstoke, London: Macmillan, 1999.

HOOKER, M. B. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

KATZ, Jack. *Seductions of Crime*. New York: Basic Books, 1988.

LEVISKY, David Léo. *Adolescência e Violência: consequências da realidade brasileira*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

LIND, Craig; KEATING, Heather. Introduction: Responsible Parents and a Responsible State. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 35, n. 1, p. 1-2, March 2008. Disponível em: DOI: 10.1111/j.1467-6478.2008.00411.x. Acesso em: 22/12/2013.

MAGUIRE, Mike; MORGAN, Rod; REINER, Robert (ed.). *The Oxford Handbook of Criminology*. 4<sup>th</sup> ed. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEAD, Margaret. *Adolescência y Cultura en Samoa*. Buenos Aires: Paidós, 1978.

MENDES, Regina Lúcia Teixeira. *Do Princípio do Livre Convencimento Motivado: legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

MOORE, Sally Falk (ed.). *Law and Anthropology: A Reader*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, Malden: Basil Blackwell, 2007.

MULLEN, Tom *et al.* Human Rights in the Scottish Courts. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 32, n. 1, p. 148-168, March 2008. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3557221>. Acesso em: 22/12/2013.

PRADO, Lídia Reis de Almeida. *O Juiz e a Emoção: aspectos da lógica da decisão judicial*. 5.<sup>a</sup> ed. Campinas: Millennium, 2010.

ROBERTS, Simon. *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*. Harmondsworth: Penguin, 1979.

SARAIVA, João Batista Costa. *Direito Penal Juvenil: Adolescente e Ato Infracional: garantias processuais e medidas socioeducativas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2002.

SHANSKE, Darien. Book Review Essay. *Law, Culture and the Humanities*, v. 6, n. 2, p. 296-303, June 2010. Disponível em: doi:10.1177/1743872110362292. Acesso em: 22/12/2013.

STARR, June; COLLIER, Jane F (ed.). *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.

VALDERRUTÉN, María del Carmen Castrillón. Menores Ciudadanos o Sujetos de Derechos Tutelados? Discursividades institucionales sobre los derechos de la niñez y la adolescencia en Brasil y Colombia. *Campos – Revista de Antropologia Social*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 29-50, 2008. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/13868>. Acesso em: 26/12/2013.

VALENTE, José Jacob. *Estatuto da Criança e do Adolescente: apuração do ato infracional à luz da jurisprudência: Lei Federal nº 8.069, de 13-7-1990*. São Paulo: Atlas, 2002.

VICK, Douglas W. Interdisciplinarity and the Discipline of Law. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 31, n. 2, p. 163-193, June 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1410523>. Acesso em: 22/12/2013

VOLPI, Mario. *O Adolescente e o Ato Infracional*. São Paulo: Cortez, 1997.

WOOD, David. Review of Christine Parker: Just Lawyers: Regulation and Access to Justice. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 27, n. 3, p. 486-491, Sep. 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1410388>. Acesso em: 22/12/2013.

WORTHINGTON, Ross. Between Hermes and Themis: An Empirical Study of the Contemporary Judiciary in Singapore. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 28, n. 4, p. 490-519, December 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3657958>. Acesso em: 22/12/2013.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## MÃES PELA VIDA E O FIM DA “GUERRA ÀS DROGAS”

*Monique Prado*<sup>1</sup>  
(PPGSD/UFF)

### *Resumo*

Este artigo descreve e analisa os discursos e debates desenvolvidos durante uma audiência pública que ocorreu em maio de 2017 na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro cujo tema era “Políticas de drogas e seus impactos na segurança pública do Rio de Janeiro”. A proposta é analisar a demanda de pesquisadores e ativistas pela “reparação histórica” e os impactos da política de drogas dentro e fora das favelas, através da análise comparativa entre duas militâncias distintas: O das famílias, em especial das mães que tiveram seus filhos assassinados ou brutalmente feridos durante operações policiais nas comunidades cariocas; e o daquelas que se autodenominam como “mãeconhas”, mães que lutam pelo acesso à maconha para fins terapêuticos” que brigam na justiça para conseguirem dar continuidade ao tratamento que garante a manutenção e qualidade de vida dos filhos. Essa pesquisa feita a partir da observação participante durante essa audiência pública e em contato posterior com movimentos sociais – com recorte na cidade do Rio de Janeiro (BR) – demonstra que apesar das diferenças socioeconômicas e do enfrentamento distinto, essas mães militam pelo mesmo fim: A manutenção da vida, o que consideram poder ser alcançado através de uma abordagem não repressiva da Política de Drogas brasileira.

Palavras-chave: mães - Guerra às drogas - ativismo - políticas de drogas - paradigma médico jurídico

### *Abstract*

This article describes and analyzes the speeches and debates developed during a public hearing that took place in May 2017 at the Legislative Assembly of Rio de Janeiro whose theme was “Drug policies and their impacts on public safety in Rio de Janeiro”. The proposal is to analyze the demand of researchers and activists for the “historical repair” and the impacts of drug policy inside and outside the favelas, through the comparative analysis between two distinct militants: that of families, especially mothers who had their children murdered or brutally injured during police operations in the Carioca communities; and those who call themselves “mãeconhas”, mothers who fight for access to marijuana for therapeutic purposes “who fight in court in order to continue the treatment that guarantees the maintenance and quality of life of the children.

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD) da Universidade Federal Fluminense (UFF), pesquisadora vinculada ao Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC-UFF) e do Núcleo de Pesquisa em Sociologia e Direito (NSD-UFF).

This research, based on participant observation during this public hearing and in later contact with social movements - with a cut in the city of Rio de Janeiro (BR) - demonstrates that despite socioeconomic differences and distinct confrontation, these mothers militate for the same purpose: The maintenance of life, which they believe can be achieved through a non-repressive approach to the Brazilian Drug Policy

Entre 2015 e 2017 realizei uma pesquisa junto a uma associação de maconha direcionada para fins terapêuticos no Rio de Janeiro, através da qual pude acompanhar a rápida mudança social e legal destinada à utilização da maconha para essa finalidade. Já que apenas a partir da demanda pelo acesso a “maconha medicinal” que o CBD (canabidiol) e o THC (Tetrahidrocanibinol) ambos princípios ativos presentes na maconha, passaram da categoria de substâncias “proibidas” a de “controladas” pela Anvisa (Agência Nacional de Vigilância Sanitária), respectivamente em janeiro e novembro de 2015. Já em novembro de 2016 a primeira família brasileira recebeu o salvo conduto para cultivar legalmente a maconha para fins estritamente terapêuticos no Rio de Janeiro (PRADO, 2017, p.15). Ironicamente no primeiro estado que proibiu através da sua câmara municipal em 1830 a utilização do “pito do pango”<sup>2</sup> como eram conhecidos o cachimbo e a própria erva utilizada pelos negros escravizados (FRANÇA, 2014).

Sobre essas conquistas, meus interlocutores assim como pessoas com quem eu conversava informalmente sobre o assunto avaliavam que essa célere mudança ocorreu por dois motivos principais: O primeiro, devido a essa demanda partir das “mães”. O segundo, por envolver crianças com doenças e síndromes raras. Escutei frases como: *“Todo mundo tem mãe, a pessoa pode não respeitar uma mulher, mas uma mãe todo mundo respeita. Até o mais proibicionista tem mãe”* e *“Não tem como alguém não mudar de ideia ao ver uma criança pequena convulsionando e saber que a maconha acaba com isso”*.

Porém, durante a pesquisa e em contato com esse e outros movimentos sociais, comecei a observar outra face dessa luta. Joana que é uma dessas mães ativistas pelo acesso à maconha para fins terapêuticos, a resume em fala que fez para uma reportagem:

*“Esse acesso via importação é considerado hoje em dia um tratamento de altíssimo custo. Um adulto, por exemplo, se fosse precisar dessa terapia com os importados, vai chegar até dez mil, dependendo da terapia que ele for usar. Então acabou se tornando no Brasil uma terapia bem elitista. Só quem tem dinheiro consegue fazer uma terapia com a cannabis”*.

Como a própria Joana destacou, assim como ela, as protagonistas da luta pela “maconha medicinal”<sup>3</sup> que foram as responsáveis por desencadear todas essas mudanças

<sup>2</sup> Vêr mais em: <http://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/pito-do-pango-na-decada-de-30-maconha-era-vendida-em-herbanarios-do-rio-13352181>

<sup>3</sup> Esse termo é uma categoria amplamente utilizada por pacientes, familiares e demais pessoas que fazem essa distinção entre a maconha para fins sociais e a para fins terapêuticos. A partir do meu contato com a fala de médicos neurologistas e especialistas na cannabis para fins terapêuticos em eventos ou espaços de militância, passei a discordar dessa distinção por considerar que a maconha deva ser vista de uma forma holística, já que

legais e sociais com relação à maconha no Brasil, são mulheres brancas e moradoras de áreas nobres. Essas peculiaridades me fizeram perceber uma grande contradição: Se a empatia e comoção que foi gerada pela luta do acesso à “maconha medicinal” ocorreu devido ao protagonismo das mães e ao fato de elas estarem defendendo seus filhos doentes, estava faltando à mesma empatia em relação àquelas que tiveram seus filhos saudáveis assassinados de forma brutal por agentes a serviço do Estado. Já que essas mulheres permanecem lutando por demandas como justiça e o fim das mortes de inocentes dentro das favelas durante as operações policiais contra o tráfico, tendo como única resposta o descaso e esquecimento, que são facilmente observados a cada novo caso de inocente assassinado – nessas condições – que é explorado pela mídia. Enquanto as “*mãeconhas*” como se autodenominam as mães que tratam seus filhos com a maconha, rapidamente conseguiram o privilégio de poder importar remédios<sup>4</sup> à base da planta, e posteriormente de a cultivarem legalmente através de um salvo conduto<sup>5</sup>. Nesse sentido, a entrada das “*mãeconhas*” representou um importante avanço no “movimento canábico”.

Para muitos, a entrada dessas mulheres no ativismo canábico levantando a bandeira da regulamentação da maconha para tratarem os próprios filhos foi um “atalho” para facilitar que a proposta da regulamentação entrasse para o debate público como um assunto sério e de grande importância, dessa vez não era mais uma luta de “doidão”. Essas mulheres foram as responsáveis por conseguir que pela primeira vez a maconha fosse comprada<sup>6</sup> e cultivada em território brasileiro de forma legal. O que não se estendeu para os usuários sociais<sup>7</sup> da maconha, mas fortaleceu o movimento canábico como um todo.

Comecei a problematizar o contraste entre a mobilização das “*mãeconhas*” e das mães das vítimas de violência após eu assistir uma audiência pública sobre “Política de Drogas e seus Impactos na Segurança Pública” que ocorreu no dia 05 de maio de 2017 na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ). Essa audiência, em que se debateu como a legalização das drogas seria uma forma de alcançar a redução da violência,

---

segundo esses especialistas, o uso de seu extrato “medicinal” possui muito mais substâncias do que apenas o CBD (canabidiol) – que possui efeitos relaxantes e calmantes – ou do THC (Tetrahydrocannabinol) – com efeitos psicoativos. Existem mais de 500 substâncias na maconha, e a maior parte delas não são conhecidas pela ciência. Logo, o que chamam de “medicinal” nada mais é do que um extrato de uma planta in natura, que possui efeitos terapêuticos. Mesmo porque seus usos não se restringem a apenas os terapêuticos e sociais, também existe o uso religioso. Já para os militantes pela legalização, a Maconha é uma planta, que pode ser explorada pelo homem de muitas formas, mas não precisa ser fragmentada entre esses termos. Já que essa fragmentação acaba privilegiando uma forma em detrimento de outras, ou marginalizando e excluindo outras.

<sup>4</sup> Que nos EUA são vendidos como “suplemento alimentar” e aqui no Brasil passou a ser receitado como remédio.

<sup>5</sup> Hoje pelo menos cerca de 20 pessoas possuem essa autorização para cultivar a maconha para fins terapêuticos, apesar da planta e seu consumo para uso social permanecerem proibidos no Brasil.

<sup>6</sup> Em junho de 2017 o primeiro remédio feito à base de maconha foi registrado pela Anvisa no Brasil. O “Mevatyl” é utilizado para sintomas de pacientes com esclerose múltipla.

<sup>7</sup> O “uso social” se refere aquele que explora as capacidades psicoativas da maconha por lazer. Esse termo tem sido utilizada dentro dos movimentos canábicos, substituindo a palavra “recreativo” que muitos ativistas classificam como ultrapassado e sem sentido já que a maconha é utilizada tal como a cerveja ou o vinho, sem que com isso se esteja fazendo “um uso recreativo da cerveja” ou do vinho.

também ficou marcada pela entrega da “Medalha Tiradentes” – uma honraria concedida pelo estado do Rio de Janeiro às pessoas que prestam serviços relevantes a sociedade – ao neuropediatra Mahatma<sup>8</sup>. Que é um dos maiores prescritores de maconha para fins terapêuticos no Brasil, obtendo êxito no tratamento dos seus pacientes que adotaram esse uso “compassivo”<sup>9</sup> da maconha

Apesar de essa ser a primeira honraria concedida a um médico por prescrever maconha para fins medicinais<sup>10</sup>, o que mais me chamou a atenção durante a audiência foi o contraste entre a militância das mães das favelas, representadas pela Angela na audiência pública, com o das “mãeconhas” que compareceram como ouvintes, mas com quem tive contato em outros espaços de militância. As Mães das vítimas de violência nas favelas concentram àquelas que perderam ou tiveram seus filhos gravemente feridos durante as operações policiais, e que militavam pelo fim das operações dentro das favelas justificadas pelo combate ao tráfico de drogas. Já as “mãeconhas” – como se autodenominam – são as que passaram a militar pela regulamentação da maconha utilizada com finalidades medicinais, após verem os resultados positivos do seu uso no tratamento dos filhos com doenças e síndromes raras. Essas mulheres, assim como as demais pessoas das quais escrevo são alcunhadas por nomes fictícios para preservar-lhes a identidade.

## BREVE CONTEXTO SOBRE O USO MEDICINAL DA MACONHA NO BRASIL

Após o massacre dos guerrilheiros que lutavam contra a ditadura militar na década de 70, muitos jovens que não compactuavam com os valores da ditadura encontraram como uma única alternativa juntar-se aos “desbundados<sup>11</sup>”, aqueles cabeludos que encontravam na revolução interior propiciada pelo uso de entorpecentes uma forma de resistirem e não compactuarem com os valores vigentes (DELMANTO, 2016; MacRae, 2016). Um momento em que o uso tradicional da maconha pela população afrodescendente foi muito perdida, sem que com isso os estigmas classistas e racistas se perdessem (DÓRIA, 2016; MacRae, 2016, pag. 31).

O apagamento do uso religioso – presente no candomblé – e medicinal da maconha trazidos ao Brasil pelo povo africano escravizado fora apoiado durante o início do século XX especialmente por médicos que pretendiam garantir o seu monopólio, o que foi fundamental para a estigmatização e criminalização dos trabalhos de cura por pessoas não diplomadas, encaradas como bruxaria e magia negra. Apesar

<sup>8</sup> Essa honraria e a organização dessa audiência pública foi realizada pelo mandato do deputado estadual Carlos Minc.

<sup>9</sup> Quando todos os tratamentos convencionais já foram tentados.

<sup>10</sup> Que gera polêmicas e divergências inclusive dentro do campo médico.

<sup>11</sup> Como eram conhecidos os hippies e membros da contracultura da época.

das semelhanças entre as substâncias utilizadas por médicos e curandeiros da época, tal como a maconha que era reconhecida por tratar diversas doenças. O que também pode estar associado a expansão da indústria farmacêutica brasileira a partir da década de 1920, associada as instituições de saúde pública, pesquisa e práticas sanitárias, que se empenhavam em reforçar as vantagens da adesão aos medicamentos desenvolvidos em laboratórios em detrimento dos receitados por feiticeiros (DÓRIA, 2016; SAAD, 2016, pags. 403 e 404).<sup>12</sup>

*“O vasto conhecimento por pais e mães de santo sobre as plantas medicinais, suas qualidades, efeitos e indicações para diversas doenças comuns não seriam aceitos pela sociedade – essencialmente católica e encantada com os progressos da ciência – como parte de uma religiosidade legítima, nem de uma medicina eficaz.”*

(SAAD, 2016, pag. 403)

Esses resgates históricos auxiliam-nos a entender a fala de ativistas que encaram que a regulamentação total da maconha [que extravase o uso medicinal e recaia sobre o social] é uma inevitável e próxima ação, especialmente por conta da mobilização política de setores respeitados da sociedade (aqui representados pelas mães pertencentes a classes abastadas) e do próprio interesse da indústria farmacêutica. Que hoje já enxerga o potencial econômico da *maconha* para fins terapêuticos e até mesmo sociais que podem ser alcançados através da regulamentação, o que pode ser nitidamente notado com o caso do estado do Colorado (EUA) que se reergueu economicamente após a regulamentação da maconha.

O Seminário Internacional Cannabis Medicinal – Um Olhar para o Futuro, para discutir o acesso à Cannabis medicinal e sua inserção na saúde pública ocorrido no Museu do Amanhã (RJ)<sup>13</sup> entre os dias 18 e 19 de maio de 2018 foi muito significativo por ter sido o primeiro evento internacional a falar sobre o tema, e por ter reunido em um mesmo evento associações com ênfase no terceiro setor<sup>14</sup> – que defendem o auto cultivo como forma de ampliar o acesso à maconha para fins terapêuticos – e empresas estrangeiras do ramo farmacêutico focadas na venda de medicamentos à base de maconha.

Nesse evento que concentrou um grande número de ativistas, pacientes, médicos, pesquisadores e farmacêuticos, a maioria dos palestrantes – com exceção dos representantes das empresas – eram ativistas, médicos, pesquisadores e familiares/pacientes reconhecidos dentro do movimento canábico por sua luta e defesa pelo uso terapêutico da maconha

<sup>12</sup> Por conta desses apagamentos da relação entre a cientificamente conhecida como *cannabis sativa L.* optei por utilizar preferencialmente a sua versão mais popular e de origem africana: “Maconha”.

<sup>13</sup> Organizado pela APEPI (Associação de Apoio à pesquisa Pais e Pacientes da Maconha Medicinal) e a Fiocruz (Fundação Oswaldo Cruz).

<sup>14</sup> Termo utilizado para definir organizações de iniciativa privada, sem fins lucrativos e que prestam serviços de caráter público.

desde o início dessa militância. Escolhi duas falas para complementarem e darem substância para as discussões que se seguirão. Sendo a primeira delas a do advogado e ativista carioca Garibaldi, e a segunda da pesquisadora e ativista baiana Maria Felipa.

**Garibaldi** - *“A gente está em um país injusto, desigual e eu não posso desconsiderar isso em uma regulamentação seja qual for, a gente não pode fazer uma regulamentação para aumentar a desigualdade social. A gente não pode falar hoje sobre cannabis sem ouvir as pessoas que vivem nas periferias, que vivem nas comunidades brasileiras, as pessoas mais atingidas por essa proibição e por essa política”.*

**Maria Felipa** – *A gente sabe a cor de quem está na mira, a gente sabe a classe social de quem está na mira, então a gente não pode pensar qualquer projeto sem essas pessoas. A gente tem uma juventude com antecedentes criminais que fica presa dentro de suas comunidades, que fica sem possibilidade de avanço, fica sem possibilidade de se inserir em outros processos sociais. Não existe reparação para uma família que perdeu um filho, certo?! Não existe, é uma vida que não volta, não existe reparação para uma mãe que é encarcerada pelo crime de tráfico, porque quando uma mãe é encarcerada, toda uma comunidade cai. Mas a gente precisa pensar todo esse projeto, em como agente vai pensar uma reparação. Como o Estado brasileiro vai reparar essas famílias e não penalizar como tem penalizado, e não criminalizar como tem penalizado. A gente tem acompanhado casos de juízes que não tem autorizado o cultivo para mães que moram nas favelas, então morar na favela é um critério para não conseguir. Então qual é o critério para quem tem o privilégio?! É fazer o corre para que essas mães também tenham o direito à cannabis. A gente tem uma preocupação com a maconha sendo um produto que gera lucro à indústria farmacêutica e a grandes capitalistas, enquanto comunidades pobres e negras seguem sendo criminalizadas.*

Essas falas de Garibaldi e Maria Felipa não só são complementares, como também estão sincronizadas com outras similares que escutei em outros espaços do movimento canábico ou vinculados à academia, como foi o caso “III Colóquio Sobre Drogas - Democracia e Direitos na Agenda Político-Social Brasileira”, que reuniu pesquisadores e ativistas renomados do Brasil inteiro que estudam temas relacionados às drogas na Universidade Federal Fluminense (RJ) em junho de 2018. Em que outros pesquisadores e militantes problematizavam uma regulamentação da maconha que não priorizasse a reparação de danos das populações vulneráveis como alicerce principal.

## **MÃES DAS VÍTIMAS DE VIOLÊNCIA NAS FAVELAS E AS “MÃECONHAS”: DEMANDAS PELA REGULAMENTAÇÃO DA MACONHA, MANUTENÇÃO DA VIDA E O FIM DAS MORTES**

No Rio de Janeiro práticas discriminatórias do judiciário com relação aos pedidos de *habeas corpus* como estratégia jurídica<sup>15</sup> para a concessão de autorização para o cultivo

<sup>15</sup> Ver mais em “A fumaça do bom direito: demandas pelo acesso legal à maconha na cidade do Rio de Janeiro” (FIGUEIREDO; POLICARPO; VERÍSSIMO, 2017)

da maconha para fins terapêuticos também me foram relatadas por advogados ativistas. Em um desses casos uma mãe teve que comprovar que morava em um prédio da zona sul [área nobre da cidade] que ficava próximo, mas **não dentro** da favela, o que fez indicando o local de sua residência através do GPS do celular. Sem essa comprovação o juiz teria negado a concessão do habeas corpus – que posteriormente ela adquiriu – sob a justificativa de que poderia haver um desvio de finalidade para um cultivo de maconha autorizado judicialmente dentro da favela.

Essas questões me instigaram a querer conhecer à perspectiva das mães das favelas sobre essa questão da reparação histórica. Mas em contato com essas mulheres rapidamente percebi que elas lutavam por algo diferente da demanda pela “reparação” que eu escutava dentro dos movimentos canábicos ou dos eventos acadêmicos. Poucas eram aquelas que lutavam ou acreditavam em algum tipo de reparação histórica por conta das políticas proibicionistas e os males, que através delas, recaíram sobre suas vidas, como argumentavam militantes e pesquisadores. Aquelas mulheres desejavam o fim das operações policiais violentas, e em segundo plano uma reparação material ou simbólica, como exemplo, cito a fala do pai de uma vítima: Seu filho fora alvejado aos dois anos de idade por policiais que alegaram ter matado a criança por um auto de resistência<sup>16</sup>. Apesar do absurdo de tal acusação, já que claramente uma criança de dois anos não possui meios de representar risco para homens armados, o caso prescreveu<sup>17</sup> e esse pai não conseguiu comprovar a inocência do filho. O que era o mais importante para ele, que ainda sonhava em poder “*limpar a honra do filho*” na justiça.

Tive conhecimento sobre esse caso durante a Audiência Pública ocorrida na Alerj e descrita anteriormente, em que além dos ouvintes estavam presentes na mesa dos convidados: dois membros da defensoria pública; o homenageado; um delegado de polícia; uma juíza; uma vereadora que também fora vítima da violência no Rio de Janeiro após ter sido atingida por uma bala perdida que a deixou tetraplégica, sua acompanhante; um advogado ativista pela legalização da maconha e a Angela representante das mães de vítimas da violência, e mãe de um rapaz que foi atingido por tiros e com isso ficou paraplégico e em seguida teve que amputar uma perna por conta das lesões. Durante a dinâmica cada um dos convidados realizava uma fala e eram mediados pelo deputado Carlos Minc. Apesar da relevância de todas as falas, me concentro unicamente na fala da Angela para estabelecer minhas comparações e análises, já que a fala dessa mãe toca em vários pontos sensíveis já discutidos, e por ela ajudar a avançar em outros.

---

<sup>16</sup> Como são denominados os casos de homicídios cometidos por policiais que são enquadrados como legítima defesa em ocorrências.

<sup>17</sup> A perda da possibilidade de obter resultado favorável em uma ação por não ter buscado esse direito durante o tempo prescricional, em outras palavras por ter deixado o tempo para passar.

*Angela - Tem que ser mudada a nossa política, no nosso Brasil. Porque os fuzis na verdade, eles estão apontados para dentro das favelas. Porque um fuzil que é apontado da favela... E a polícia não é a mesma polícia que entra lá na zona sul, o fuzil que aponta não é o mesmo. E assim, nós mães, nós temos que brigar, nós temos que ser mães, nós temos que ser médicas, temos que ser enfermeiras, temos que ser detetives. Nós temos que investigar, nós não temos nem o direito ao luto porque isso não nos é permitido, porque o Estado não nos deixa.*

Como já havia adiantado anteriormente, a fala dessa mãe que ecoa a de muitas outras que eu tive a oportunidade de ouvir demonstra total descrença no Estado. Todas as mães das vítimas com quem estive em contato alegam ter plena consciência das violações e violências que seus filhos e elas próprias sofrem por serem moradoras de favelas – o que em alguns casos se soma a cor de suas peles negras ou mestiças – em detrimento das áreas nobres e mais centrais da cidade. Meu estranhamento principal para além da *comoção seletiva*, dessa noção de que “é por meio da capacidade de comoção que as vidas começam a receber classificações de ‘merecedoras de luto e de proteção’ ou não” (BUTLER, 2015, p. 67), se dirigia ao esquecimento dos casos e dos seus significados, de graves rupturas com os direitos humanos.

Em todos os espaços que compartilhei com mães de filhos vítimas da violência sempre as escutava fazer alguma menção aos seus filhos e a forma com que morreram: Assassinados. A prática de carregarem fotos deles estampadas em camisas e faixas eram uma forma de manterem a imagem e memória deles vivas. Por isso, foi com estranhamento que percebi a antipatia dessas mães em relação a minha identidade de pesquisadora, ou melhor, de “acadêmica”. A maior parte delas tinha grande aversão à academia por considerarem que os acadêmicos exploravam sua dor e depois sumiam, ganhavam dinheiro com suas pesquisas sem lhes dar nenhum benefício em troca. Por outro lado, não se incomodavam com os jornalistas que procuravam freneticamente por novas mães que perdiam seus filhos. E é nesse ponto que percebi como o esquecimento ajuda a retroalimentar esse ciclo de mortes que são facilmente apagadas das memórias, discussões, revoltas e problematizações a cada novo caso de jovem morto retratado na televisão.

As mortes são tão constantes que se tornaram banalizadas dentro das favelas, o que auxilia na naturalização de que aqueles corpos sejam “exposto aos outros, e vulneráveis por definição” (BUTLER, 2015, p. 57 – 58), enquanto que as crianças com doenças e síndromes raras pertencentes à classe média conseguem mobilizar grande comoção e apelo através da luta de suas mães, em sua esmagadora maioria mulheres brancas e instruídas. Percebi a necessidade de debater mais sobre essas questões quando ao final de uma apresentação que realizei no IBMEC<sup>18</sup> (RJ) para uma turma de alunos da graduação

<sup>18</sup> Instituto Brasileiro de Mercado de Capitais.

em Direito sobre a minha pesquisa com o ativismo canábico<sup>19</sup>, dentro do recorte da luta pela “maconha medicinal”. Nesse espaço, chamei a atenção para a comoção pública seletiva em relação às “mãeconhas” e detrimento das mães das vítimas nas favelas. E ao final, uma moça me agradeceu pela palestra, pois “nunca tinha percebido o quanto a empatia direcionada ao grupo das ‘mãeconhas’ era tão desigual em relação aos das mães das favelas”, o que me surpreendeu por sempre ter considerado as duas lutas tão similares: Mães pela vida dos seus filhos. E de fato, é isso que impulsiona a vida e a luta das mães das favelas, a preservação da vida de outros jovens de suas comunidades e a preservação da memória (e em alguns casos da honra) de seus filhos.

**Angela** - *Eu vejo o meu filho lá em cima de uma cama, por irresponsabilidade de um povo que entrou dentro da comunidade, e parecia que a gente estava em Guerra. Era tanque para todos os lados. Parecia Hollywood! Porque os que nós estamos vivendo hoje na favela parece muito com as coisas que nós estamos vendo na televisão! Tem que acabar com a televisão! É tem que acabar! Porque os filmes de Hollywood, eles estão copiando. Aí vai lá para dentro da favela, aí bota tanque, bota caveirão voador<sup>20</sup>. Bota tudo para nos exterminar. Por que que não bota lá no congresso?! Por que que não bota aqui na ALERJ?! Por que que não bota lá dentro de um condomínio? Porque só na favela? Por que nós não temos direito à vida?! Nós temos esse direito sim! E nós queremos viver! E nós vamos continuar vivendo e sendo a voz dos nossos filhos!*

Em contato com a mobilização das mães que iniciaram o acesso à maconha para fins terapêuticos, acompanhei o caso de muitas que apesar de moradoras de áreas nobres se declaravam como “hipossuficientes” perante a justiça como forma de conseguirem que o Estado custeasse as medicações para os seus filhos, uma vez que o medicamento que inicialmente só podia ser conseguido via importação<sup>21</sup> era e permanece sendo muito caro. Essa estratégia é extremamente justificável, levando-se em consideração que muitas famílias desembolsam mais de 10 mil reais para poucos meses de medicação necessária para a saúde e manutenção da vida dos filhos. Por outro lado, parece desproporcional se levarmos em conta que mães como a Angela podem passar por situações de não receber materiais básicos para cuidar dos ferimentos do filho, por parte do mesmo Estado responsável por ferir gravemente seu filho com uma arma que pode custar em torno de 40 a 60 mil reais.

<sup>19</sup> Realizei essa apresentação a convite do advogado e ativista Garibaldi que em seguida palestrou para esses alunos sobre Estratégias jurídicas em relação aos casos de judicialização pelo acesso a maconha para fins terapêuticos através dos importados, e mais recentemente dos habeas corpus preventivos para o cultivo e preparação do remédio caseiro.

<sup>20</sup> Como alguns moradores de favelas chamam o helicóptero aéreo blindado da polícia civil.

<sup>21</sup> Hoje, já é possível ter acesso ao remédio caseiro pelas famílias que tem o direito de cultivar a maconha para fins terapêuticos, também há a possibilidade de adquirir o remédio de uma associação da Paraíba que conseguiu o direito de cultivar e distribuir o remédio para seus associados legalmente. E já existe um remédio nacional registrado na Anvisa: O Mevatyl.

*As balas né, elas não são perdidas, elas são achadas! E elas tem endereço certo! E somos quem? Somos quem? Somos nós! Porque o fuzil ele só aponta ali! Aponta para o meu filho! Um filho levou dois tiros de fuzil 762. Agora por que ele levou?! Porque nosso Estado é um Estado cretino! Entendeu?! Porque deu dois tiros no meu filho, tornando meu filho paraplégico! E meu filho hoje não tem uma perna porque teve que ser amputado. E eu já me humilhei várias vezes [...] Muitas vezes porque meu filho não tinha uma gaze! Isso é uma vergonha para esse Estado! É uma vergonha ser brasileiro! É uma vergonha! Eu sinto vergonha!*

A raiva que era enfatizada a cada palavra verbalizada por Angela refletiam a revolta pela desproporcionalidade de tratamento que o Estado dispensa explicitamente às pessoas de acordo com suas características físicas e posições sociais. Algo que também é possível observar entre pessoas comuns, conheci muitas que diziam que apoiavam a “maconha medicinal”, pois ela salvava crianças doentes, mas que quando eu perguntava sobre a regulamentação da maconha para uso social como forma de diminuir a violência nas favelas, escutar: “Sou totalmente contra! Mesmo que seja para isso”. Apesar de haver muito mais questões intrincadas nessas moralidades, durante o documentário “Ilegal – A vida não espera<sup>22</sup>” que foi amplamente divulgado pela grande mídia, Katiele Fischer, mãe protagonista da luta que desencadeou a regulamentação do CBD e do THC, logo nas primeiras cenas afirma que o que ela estava fazendo ao importar a maconha – entre 2013 e 2014 – para tratar a sua filha era traficar.

Apesar da confissão desse crime em um documentário que foi amplamente divulgado em rede nacional e que teve grande repercussão, Katiele que é branca e pertencente à classe média, não foi processada judicialmente e muito menos presa. Enquanto Angela sempre enfatizava em seu relato que seu filho era “trabalhador”. Uma identidade muito reivindicada dentro das favelas como forma de se diferenciar daqueles que não são “trabalhadores”, e que por isso podem ser confundidos com “traficantes” por serem “vagabundos”.

**Angela** - “*Eu tive que contratar um advogado particular para conseguir alguma coisa, porque é triste você saber que o seu filho era um jovem bonito, trabalhador, fazia um curso e hoje o meu filho se encontra em cima de uma cama*”

O próprio termo “*mãeconhas*” talvez seja impensável de ser aplicado por grupos de mães da favela, já que nesses contextos recai um preconceito e estigma muito grande

<sup>22</sup> O documentário “Ilegal – A vida não espera” tem como enredo a história real de Katiele Fischer, de 33 anos, mãe de Anny Bortoli Fischer. Anny de cinco anos desenvolveu a síndrome CDKL5, problema genético raro que causa epilepsia grave e sem cura – e a faz sofrer constantemente com convulsões. Na luta contra o sofrimento da filha, Katiele encontra apenas uma substância que consegue amenizar o sofrimento da filha: o CBD (Canabidiol). Mas para ter acesso a substância precisa trazê-la ilegalmente ao Brasil. E para mudar essa realidade ela começa a brigar na Justiça para poder ter acesso ao medicamento legalmente junto com outras famílias. Pode ser visto no site youtube através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=I-072T0enO4>

sobre usuários de drogas, inclusive os de maconha, já que a associação com o uso pode servir para legitimar a prisão<sup>23</sup> ou morte de alguém. Apesar de essa ser uma discussão que eu gostaria de desenvolver mais profundamente, após conhecer e conversar com uma mãe que conheci em uma reunião da RENFA (Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas) que relatou a morte do seu filho de 20 anos torturado e assassinado na comunidade em que morava durante o trajeto que fez após ter comprado um biscoito e ter sido confundido com um membro do tráfico. O que ela só soube com riqueza de detalhes após o relato de uma vizinha que tentou defender e ajudar o rapaz que gritava dizendo que “*Não queria morrer*” enquanto fora arrastado sangrando pelas escadarias de acesso da favela. Apesar dos gritos da vizinha que dizia que ele “*Não era bandido*”.

Após o encontro com essa mãe na RENFA percebi que aquele não era o melhor caminho para desenvolver a minha pesquisa de mestrado cujo objetivo é analisar a demanda dos movimentos sociais pela reparação histórica. Já que ela me explicou sobre como as mães se sentem em relação às pesquisas que são feitas com base em suas trágicas histórias de vida. O que ajuda a esclarecer a minha tática de utilizar apenas as falas da Angela<sup>24</sup>, que são interessantes para o meu trabalho na medida em que ela problematiza as violências e a precarização das vidas nas favelas associando-as a questão do proibicionismo.

**Angela** - *E na verdade existe uma grande falácia, uma grande desculpa, das drogas né: “Há porque na favela tem droga! Tem traficante...” Que droga? Que traficante? Na favela não tem droga, não tem traficante. Os traficantes estão no Congresso! Lá na favela, o que agente tem lá são os varejistas! É são varejistas! Entendeu? Nem vem com esse papo de “Ah é traficante!” Traficante nada! Porque quando a polícia quer, ela entra e ela pega. Teve o caso de um Bonitinho do congresso, que foi encontrado com um avião cheio de droga, e aí?!*

## CONCLUSÃO

As análises aqui feitas ajudam a explicitar as diferenças na atuação do poder público para solucionar os problemas e as demandas das militâncias das mães das favelas e das “mãeconhas”, além da própria comoção social gerada a partir delas. Como pode ser exemplificado com o caso da Anvisa, que prontamente atendeu a demanda das mães, regulamentando o uso do CBD e do THC, e dos magistrados que decidiram conceder o salvo conduto para os cultivos e posterior produção caseira de um remédio caseiro feito com a maconha. Uma planta que ainda é utilizada como instrumento para criminalizar e até mesmo prender e matar usuários [ou não usuários] moradores de favelas.

<sup>23</sup> Apesar da nossa atual lei de Drogas 11.343/2006 estabelecer em seu artigo 28 que os usuários não devem ser penalizados com a pena privativa de liberdade. Novamente demonstrando a seletividade arbitrária e a desproporcionalidade desempenhadas pelo Estado através do papel da polícia dentro das favelas.

<sup>24</sup> Já que a Audiência era pública e foi gravada, transmitida ao vivo e é possível ser acessada e assistida através da internet.

A atenção e os gastos públicos, são alguns pontos interessantes que foram abordados. Já que na fala de todas as minhas interlocutoras, a relação com o Estado aparecia. No caso das “mãeconhas” essa relação era mais ou menos amistosa de acordo com o êxito que tiveram em conseguir o financiamento do remédio ou permissão para cultivar. O que as faz ter uma relação mais amistosa com o “Estado” e a até mesmo desenvolver amizade com alguns dos seus gestores. Como observei nas falas de algumas mães que disseram que tinham uma boa relação com a juíza responsável pelo caso da importação do remédio do filho, e na daquelas que se aproximaram de políticos durante suas mobilizações.

Alguns privilégios também conseguiam ser alcançados através do prestígio e do capital financeiro. As que tinham mais prestígio por aparecerem bastante na mídia, geralmente recebiam o seu remédio sem maiores problemas em relação ao tempo de espera, ou valor do produto<sup>25</sup> e por isso tinham uma boa relação e até apoiavam empresas, das quais outras menos “VIPS<sup>26</sup>” reclamavam. Já as que possuem uma boa condição financeira e podem arcar com os custos de um bom advogado<sup>27</sup>, ou mantêm uma interlocução e boa relação com os ativistas canábicos mais pioneiros – em especial com os advogados ativistas, que são os elaboradores das melhores estratégias jurídicas – são aquelas que estão entre as únicas vinte famílias brasileiras que tiveram êxito em conseguir o Salvo Conduto para obter o direito [ou privilégio] de cultivarem o próprio remédio a partir da maconha.

Por outro lado, aquelas que não dispõem desses mesmos capitais (BOOURDIEU, 1998) acabam tendo dificuldades para comprar o remédio, ou enfrentam a demora da espera por ele. Mas ainda assim, diante desses problemas conseguem mobilizar outras mães e outros atores políticos para auxiliá-las através da “chave” da *comoção*. E com isso podem acabar conseguindo que alguém lhes doe o remédio ou que o Estado o conceda para seu filho através da judicialização. Lembrando que como já foi explicado, remédios à base de maconha são muito caros, e essa judicialização gera altos gastos públicos que beneficiam pouquíssimas pessoas.

Enquanto as mães das favelas não dispõem de nenhum tipo de capital que as ajude a preservar a vida dos filhos, nem dos saudáveis e muito menos dos que possuem doenças<sup>28</sup>. E quando se encontram na situação de verem seus filhos feridos, como foi o caso de Angela, nem ao menos conseguem ter assistência dos hospitais ou postos de saúde públicos, já que eles não dispõem nem ao menos de materiais básicos para fazerem curativos. Uma precariedade que se estende para outros tipos de serviços como exames, espaço para

<sup>25</sup> Já que algumas empresas concedem de graça para as mães com maior prestígio.

<sup>26</sup> Do inglês “Very Important person”, que traduzindo literalmente ficaria “Pessoa muito importante”.

<sup>27</sup> Em outros casos elas acionam a justiça para que seus planos de saúde comecessem a custear o remédio.

<sup>28</sup> A grande maioria das pessoas da favela com quem já conversei sobre a maconha para fins terapêuticos, por exemplo, nem ao menos sabem como podem ter acesso a ela, ou para quais doenças ela pode servir. Enquanto que, muitos foram os casos que escutei sobre patroas que por caridade compraram os remédios dos filhos de suas empregadas domésticas (em geral moradoras de favelas) já que elas não podiam arcar com esses custos.

internação, remédios para distribuição etc. Quando se observa que um hospital que atende centenas de pessoas por dia, não possuía uma gaze [que pode ser comprada por menos de dois reais] para fazer curativos, e que paralelamente por meio da judicialização do acesso à saúde, remédios que custam mais de dois mil reais<sup>29</sup> são custeados para uma única pessoa; fica nítido que existe uma seletividade e desproporcionalidade por parte das nossas instituições, que fazem com que o direito à vida e o acesso à saúde se tornem privilégios para “determinadas pessoas” que vivem em “determinados espaços” da cidade.

Apenas entendendo essas questões é que se percebe o motivo de as “mãeconhas” acionarem tanto o Estado para resolverem suas demandas, chegando ao ponto de pedirem “autorizações” para cultivarem dentro de suas casas, concedendo em contrapartida a permanente vigilância de suas vidas e ações, além da inconstância de a qualquer momento estarem passíveis de perder esse direito/privilégio, já que o Salvo Conduto não é uma decisão permanente. Enquanto as mães das favelas pedem pelo fim das intervenções do Estado dentro dos territórios em que vivem. Já que consideram que a presença do Estado na favela se restringe a ações violentas, repressoras ou *oportunistas*. O que ficou claro quando participei da *Marcha das Favelas pela Legalização*<sup>30</sup> dentro da favela do Manguinhos, e os traficantes proibiram os políticos presentes de falarem. O que foi apoiado pelos moradores, que me disseram que não achavam justo que eles nunca tenham sido presentes ali, e aparecessem apenas naquele momento para tentarem se promover. Os moradores das favelas percebem que o investimento estatal ali dentro é meramente bélico, por isso pedem “Menos polícia”, menos Estado, porque consideram a partir de suas experiências de vida, que conseguem resolver seus próprios problemas e que o diálogo com as instituições não é possível. Ao contrário das “mãeconhas” que obtêm tanto êxito no diálogo, que podem assumir que estão cometendo crimes sem serem punidas por isso.

Por fim, o que é interessante explicitar é que independente do perfil, as “mãeconhas” que de fato permanecem se dedicando ao ativismo, levantam a bandeira pela regulamentação da maconha falando que tem consciência de seus privilégios e que não querem apenas o remédio para a saúde dos seus filhos, mas também o “*Fim da Guerra às Drogas*” para que as mães das favelas não sofram com a morte brutal dos seus filhos, ressaltando que a “*Dor de mãe é igual*”.

Mas essas “mãeconhas” ativistas em geral são bem poucas. Já que assim como as mães das favelas que em grande parte são mães solteira e precisam trabalhar fora tendo pouco tempo para estarem com seus filhos e por isso priorizam o tempo livre para ficar

<sup>29</sup> Preço do Mevatyl, remédio à base de maconha registrado pela Anvisa para sintomas de Esclerose Múltipla.

<sup>30</sup> Uma marcha pela legalização das drogas, em especial da maconha, que ocorreu pioneiramente no dia 9 de junho dentro de uma favela carioca.

com eles ou realizar outra atividade; as “mãeconhas” em sua maioria também são mães solteiras abandonadas pelo marido e por isso também acabam não tendo tempo para se envolverem com a militância, por se dedicarem integralmente aos cuidados com o filho.

Tanto que o ativismo das “mãeconhas” começou a partir do momento em que perceberam que a maconha fazia bem para seus filhos, mas ela permanecia ilegal. E hoje o que impulsiona esse ativismo é a conquista por novos direitos para seus filhos. Que quando comparados com a situação das mães das vítimas de violência nas favelas, podem ser entendidos como *privilégios*, já que o ativismo delas apenas começa com a morte dos seus filhos. Sem que elas nem ao menos consigam “justiça”, levando-se em conta que a maioria dos assassinatos permanece impune no Brasil. Como já escutei de uma mãe que perdeu seu filho assassinado: “*O homem que matou meu filho já tinha mais 13 autos resistências nas costas*”.

## BIBLIOGRAFIA

BARBOSA, Antônio Rafael; RENOLDI Brígida; VERÍSSIMO, M. (I)Legal: Etnografias de uma Fronteira Difusa. Niterói -RJ: Editora da UFF, 2013.

BOURDIEU, Pierre. Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Glória – RJ: Bertrand Brasil S.A, 1998.

BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

DELMANTO, Júlio. Heroísmo contra Alienação ou Caretice versus Liberaçã? Drogas, Esquerda e Desbunde no Brasil. In MACRAE, Edward; ALVES, Wagner. Fumo de Angola: Cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: Edufba, 2016.

DÓRIA, Rodrigues. Os fumadores de Maconha:Efeitos e Males do Vício. In MACRAE, Edward; ALVES, Wagner. Fumo de Angola: Cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: Edufba, 2016.

FIGUEIREDO; POLICARPO; VERÍSSIMO. A Fumaça do Bom Direito. In Revista Platô: Drogas e Política. [V.1\_n.1] setembro\_2017

FRANÇA, Jean. História da Maconha no Brasil. São Paulo: Três Estrelas 2015.

GEERTZ, Clifford. O saber Local. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997.

MACRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: Usos Religiosos de Substâncias Psicoativas lícitas e ilícitas.

POLICARPO, Frederico. O consumo de drogas e seus controles: uma perspectiva comparada entre as cidades do Rio de Janeiro, Brasil, e de San Francisco, EUA. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (Tese), 2013.

PRADO, Monique. A legalização está próxima(?): O papel do ativismo canábico para o acesso à saúde e os direitos individuais. Niterói: Bacharelado em Segurança Pública da Universidade Federal Fluminense (monografia), 2016.

SAAD, Luísa. A Maconha nos Cultos Afro-brasileiros. In MACRAE, Edward; ALVES, Wagner. Fumo de Angola: Cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade. Salvador: Edufba, 2016.

SILVESTRIM, Mauro. Baseado na Lei ou Legalizar o Baseado: A atuação do Ministério Público na Proibição do Movimento Social\ Marcha da Maconha e a Formação da Rede de Militância Pró Cannabis. In BARBOSA, A.N.; RENOLDI, B.; BARBOSA, Antônio Rafael; RENOLDI Brígida; VERÍSSIMO, M. (I)Legal: Etnografias de uma Fronteira Difusa. Niterói -RJ: Editora da UFF, 2013.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## DESIRING COMPLEXITY: EMBODIED SUBJECTIVITIES AND HISTORICAL SOCIOMATERIALITIES IN EATING

*Montserrat Pérez Castro Pérez*

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, Mexico City

### *Abstract*

Eating is embedded in multiple relations: within a global food system, household organization, physiology, memories, among many other factors. The multiplicity of eating can manifest several contradictions between people's beliefs, cravings, practices, experiences and living conditions. How can we study this complexity? I suggest a possible path through assemblages of desire. In this presentation, I explain how my fieldwork experiences studying eating practices in a marginal neighborhood in Tijuana, Mexico, and in my current research with college students from private and public universities in Mexico City, have led me to think about desire as a knot between embodied subjectivity, food, power and historical sociomaterial processes. I discuss a theoretical framework of eating, influenced by Gilles Deleuze, where desire is an assemblage, a potentiality that affects and connects elements that build social reality. The nexus between bodies, subjectivities, history and materialities are not univocal nor determined; they are dynamic, multiple and relational. We can map assemblages of desire where eating experiences and embodied subjectivities unfold. Thinking about desire can help us articulate the complexity of power and social life. My aim is not to propose a unique model for the anthropology of food and eating, but rather to suggest the creative possibilities of the field in order to understand broader issues in anthropology and social sciences.

Keywords: assemblages of desire; anthropology of eating; embodied subjectivity; Gilles Deleuze

### INTRODUCTION

In summer 2014 and 2015 I did fieldwork in La Morita- a peripheral neighbourhood in Tijuana, a border city in northwestern Mexico. My research question was- how does internal migration influence eating practices? But it was transformed into a more complex question about the concomitance of migration, political economy, spatial segregation and subjectivities. In this paper, I'm not going to delve into the results of that research. Instead, I want to focus on questions and concerns that led me to think about eating through Gilles Deleuze philosophy. I start with a brief contextualization of La Morita, Tijuana and the research project. Then I discuss a theoretical framework of eating, where

desire is an assemblage, a potentiality that affects and connects elements that build social reality. I explain how I'm dialoguing with this social ontology in my current fieldwork with college students from private and public universities in Santa Fe, a megaproject in Mexico City.

## FROM MIGRATION TO DESIRE

Maria was 50 years-old at the time of fieldwork (2015). She was born in a small town in Guanajuato, Mexico and arrived to Tijuana in 1992. Maria explained to me that she worked in factories because she was interested in more things in life. She wanted land, a house, and as she explained: "I like beautiful clothes, new clothes, because who doesn't like it, right?" Maria couldn't afford the clothes she dreamed of, but she could buy used clothes or new clothes from Coppel- a Mexican department store that works on micro-credits for people with low-income. She described her groceries as *basic*: "Not so bad nor so good, the basics: milk, eggs, fruits, vegetables, a normal meal, the basics, that is, you will not be doing your food with dessert". Maria told me this while she was sitting in her bed, waiting for the beans to cook in a half-built house with humidity problems, and a room full of bags with second-hand clothes.

In my first reading of this conversation I saw class subjectivities produced by internal migration, proletarianization and unequal urbanization. Tijuana is usually known for transnational social dynamics, but it's fundamental to acknowledge that not all internal migration has to do with people trying to cross the border. From the 27 women I worked with, 21 of them were migrants but only one lived in the US and tried to cross. In 2010, 52.4% of people living in Tijuana were born outside of the state of Baja California (INEGI, 2010). This is a high number and it doesn't take into account intra-state migration. La Morita have a similar scenario, 54.4% of residents were born outside of the state (INEGI, 2010). Tijuana's history is full of migration waves that have built the city.

Tijuana's migration history can be traced back from the early XX century. The economic and population growth strengthened with The Prohibition in 1919, and the construction of big casinos like the famous Agua Caliente in 1928, where Hollywood people and Al Capone concurred (ZENTENO, 1993, p. 109). Agua Caliente employed around 2000 workers for cleaning and service from other areas beyond Baja, California. Tijuana went from having 245 residents 1900 to 8,384 in 1930 (ZENTENO, 1993, p. 110). But the lack of infrastructure to receive migrants lead to slums and squatter settlements.

From the 40s to the mid 60s the Bracero Program, that gave temporary employment to Mexican agricultural workers in the United States, boost the transformation of the city. Some *braceros* settled their families in the border city while they went to work to the "other

*side*". This constant transnational flow of people facilitated the circulation of american goods and currency. After the Bracero Program ceased in 1964, the Mexican government started the Border Industrialization Program, which consisted of building factories to create jobs (ZENTENO, 1993, p. 23). Because Tijuana was a Free Trade Zone, it was allowed to establish 100% foreign investment as long if it was for export. While most of Mexico had an Import Substitution Industrialization, the northern border became an export industry, which along with the Free Trade Zone, promoted the commercialization and distribution of foreign goods in the city (CRUZ, 1992, p. 23). During this period, local government allowed second-hand market to supply the demands and needs of the Tijuana population (MURIA, 2010, p. 130). It was possible to buy foreign goods -without visa- that were not yet available in other parts of Mexico, e.g. fast and pre-cooked food. It should also be noted that this type of food facilitated that women joined the labor market. The perception of ease of consumption in this type of novel goods is part of the flows of desire in Tijuana.

With the global oil crisis there were two main processes in Tijuana. Mexican government tried to integrate Tijuana subsidizing the transportation of goods and commerce from the center of Mexico. On the other hand, with the start of neoliberal policies *maquiladora* industry grew rapidly. Tijuana was the opposite of the rest of the country. While the country's gross domestic product contracted to 3.7% in 1986, in Tijuana the economy expanded by 7% with an unemployment rate of 1% (ZENTENO, 1993, p. 124). Population growth accelerated again. In 1986, 70% of the economically active population was born outside of the state of Baja California (CRUZ, 1992, p. 56). Maquila employed 65,000 people in the 90's and 179,000 by the year 2000 (CRUZ, 2010, p. 429). Tijuana's neoliberal transformation was a paradoxical process- the city was being *nationalized* by the State and migration waves while it became more relevant on a global scale. These processes were not only due to maquila economic boost but structural adjustments were also transforming Mexican countryside.

La Morita was urbanized and inhabited in 1992, as a response to neoliberal adjustments that led to a rural exodus and an accelerated urban proletarianization in the maquiladora industry. These processes were closely knit to consumer practices and socio-spatial segregation. Maria explained to me that in small towns:

[...] you limit yourself, and you measure money and groceries.[...]. [ But in Tijuana] Is like you don't take care of it. You eat better because you are not so afraid to spend money in groceries because you know that in a week you're gonna get paid. Foodwise you have middle class treatment, you don't eat like lower class anymore [...] But you come here [Tijuana], to live in a dumpster, in a wooden room for poor people [...].

(Maria, 50 years-old, June 24 2015)

The visible marginality at the beginning of La Morita caught the attention of American religious groups that have an active presence in relegated areas of Tijuana. From these relationships, different types of goods flows have been integrated into local dynamics. Six women told me that their house was built by a group of missionaries, or how they called them: “*the Americans*”. After building the house, the religious groups visit sporadically the families with whom they worked to give them food and school supplies. There are food flows through economic and in-kind donations from the US; usually of ready-made snacks or pre-cooked foods. Women of La Morita were also involved in different government social programs where they received food or money; they explained to me how they went from one to the other, and how certain income was used for specific things. Food was integrated into the daily diet, but the level of dependence varied according to their income [40-100 USD per week] and the number of people who were part of the household [2-8], as well as their own affections (e.g. taste, food memories). With donations and food vouchers, people manage to cover their basic groceries, and every now and then, they gave themselves a treat like eating pizza or tacos in the *sobreruedas*, an open street market.

Maria felt her eating practices were in some sort of in between-ness, they weren't bad because she never starved, there was always something to eat, but they weren't good either because she lived in precarious conditions. She felt she improved her lifestyle and eating practices in comparison to her parents or people living in her hometown, but using food vouchers or social assistance wasn't the social mobility she dreamed of. At the same time, those eating practices allowed her to do other consumer practices as buying a treat, and micro-credit goods.

Women eating experiences and subjectivities where embedded in a complex assemblage of Tijuana's political, economic, and social history. Eating practices couldn't be explained as a cultural practice independent of the class relations nested in the migration flows that built the city and the neighborhood. At that moment, class subjectivity and unequal urbanization, were useful tools to demystify a reductionist culturalist vision of the link between food, migration and place of origin; and to explore the historical sociomaterial dimension of food flows within the city and the neighbourhood. However, embodied experiences with food were suffocated into the theoretical framework of political economy and critical geography. Women could afford to buy the basic groceries, e.g. beans, rice, tortillas, that is also what most social assistance provided. But they want to being able to buy other things because they taste and feel good. Does Maria want dessert and beautiful clothes because of some sort of abstract discourse or ideology? Are other affective embodied forces? Desire mustn't be reduced to ideological domination or a semantic imposition. Desire is embodied, is felt, and comes from different elements, including our viscosity and emotions.

## WHAT IS DESIRE?

According to Deleuze (1993, p. 137) desire is not a lack of an internal and individual drive nor an abstract imposition, but a collective, historical and material potentiality. When we want something, that something is not one abstract isolated thing, it is a group of concrete elements (DELEUZE, 1996). When Maria said she likes beautiful clothes, she desires a specific type of clothes to wear in a particular setting, and to feel in a certain way. It's the same with dessert, Maria doesn't want just food, but the whole experience of buying it and eating it. In that sense, we desire a group. But the wanting is not a representation, it is an affect (DELEUZE, 2005, p. 170). The Spinozist-Deleuzian definition of affect is that it is the continuous variation of the potential to act of a body (e.g. object, person) on another body; it is the ability of a body to affect and be affected (DELEUZE, 2005, p. 172). Affects are the potentialities of Maria and the dessert to affect each other, the body can undergo a sensory, emotional metabolic transformation and dessert can be cooked and consumed. The potential to act, to be affected modulates in reference to affections and ideas. An affection is a state of the body insofar as it is subject to the action of another body (DELEUZE, 2005, p. 174). When Maria eats dessert, her body is affected by its content and can produce emotional, sensory, and metabolic affections. And ideas are notions about the intensities of these affections, of how a body can affect another body. She has the idea that eating dessert will make her feel good. We create notions about how and why bodies affects us. Affects are always linked to ideas, but they are not irreducible to that, they overflow them.

Desire is then produced by a multiplicity of affects that occur in the encounter between bodies, human and non-human elements, conceptual and material flows. We desire in a group of multiple elements (historical, material, cognitive, etc) which are assemblages, that involves the collection of elements as well as the act of assembling. It is because of desire that I can actively affect other bodies and spaces; even if I don't fulfill it, desire potentiates ways of acting, ways of affecting the assemblages. Maria's eating practices, experiences and ideas, correspond to diverse flows of affects. Her encounter with different historical socio-materialities from Guanajuato to Tijuana have affected her eating experiences; just as her embodied subjectivity have transformed the way she affects assemblages. When she arrived in the early 90's she was very excited about being able to buy a large amount of groceries. But by the mid 2010's she was more critical about consumer practices in Tijuana; she got divorce, stopped working at factories because of health problems, and she also got sick because of her housing conditions, she felt frustrated with having enormous bags of second-hand clothes but no financial conditions to improve her house or secure her future. She had the embodied experience of disappointment of

the maquiladora industry promises in Tijuana, and assemble new desires now working as a domestic worker, giving me advice about how not to change my life because of a man, and sharing cooking tips with her neighbour who also stopped working at maquiladoras due to health problems. Flows of affects are not mutually exclusive, they coexist in the multiplicity of desire.

Desire is the gravity force that holds together a specific socio-historical assemblage. Desire circulates through the various heterogeneous elements and has a type of symbiosis in which it co-operates with a singular historical, material and social assemblages (DELEUZE, 2006, p. 125). Desire for dessert doesn't come from nowhere, it is symbiotic with the sociohistorical singularity of the event; it contributes to sustain, transform, or produce complex assemblages like the food industry, but also dynamics of commensality or pleasure that sustain other dimensions of the assemblages. Desire is distributed in a multi-scalar way. Relations are rhizomatic because they are not unidirectional or univocal or always dialectical, there is no origin or static stratifications or perpetual synthesis but constant movement (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.12). Women at La Morita had similar social trajectories but different affects, affections and ideas about eating during the day. Social assistance and US food donations weren't -only- historical sociomaterialities that remind them their working class condition, sometimes, they were integrated into their diet as indulgent practices. Frozen hamburgers or cookies produced cravings that did not have to do with a class aspiration or cultural identity but with tasty eating. Flows of food that were articulated as *help* transformed into assemblages of commensality and pleasure, but with contradictions of fast food as enjoyable and unhealthy. Similarly, when women were cooking, gender embodied subjectivities were diverse and constantly changing. Some women felt pleasure and creativity, other anguish, guilt or frustration; others loved to eat a snack alone, while her kids were at school, but others hated to eat by themselves and wait until her kids or husband were home. Most of the women had all of the aforementioned experiences and feelings at certain moments. Their subjectivities were continuously affected by heterogeneous elements that couldn't be reduced to one category or social trajectory.

I read Deleuze while finishing the last draft of my thesis. It allowed me to conclude that La Morita and Tijuana were assemblages of desire where sociomaterial forces of global economy, the Mexican State, social assistance, food flows and subjectivities interacted. But because of my research design, affective experiences of desire were minor compared to my emphasize on social class and urban precarity. Social field and habitus reduced embodiment into a process of internalization of historical sociomaterial forces. It seemed like people just responded passively to external conditions. I still believe there is a politically useful dimension about discussing differences in eating practices as social

class relations. But I felt that talking about eating practices in terms of class subjectivities and social trajectories as fixed categories was somehow annihilating the potentialities and multiplicities of eating, of feeling, of tasting, of affective relations within oneself and with others. For my new project I desire complexity, how can I work on power and difference with the texture of affects? How can I translate Deleuzian desire into anthropological research?

## ASSEMBLAGES OF DESIRE IN SANTA FE

My current research is about eating practices among university students in Santa Fe, a mega project in Mexico City that was planned at the end of the 1980's as part of the neoliberalization of Mexico City (MORENO, 2015). Santa Fe is characterized by a very fragmented urban landscape, the ambition to build an exclusive and luxurious place created a difficult place to move around. Foodwise, street food vendors are persecuted and most restaurants are transnational companies with high prices for the average city dweller. The research is a comparative case study of how eating practices interact in assemblages of desire in two universities located in Santa Fe. One is a public university, Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa [UAM-C]. And the other is Universidad Iberoamericana [UIA], one of the most expensive private universities in Mexico.

In an attempt to use Deleuze's desire as an analytical framework for eating practices, I suggest two epistemological and ontological movements. Firstly, to think about what we usually call social context as assemblages is to do some sort of dismantling, to pass from a coherent whole to an ensemble of what I call historical socio materialities, non human entities, and humans. To specify Deleuze ideas into concrete fieldwork and research design, I'm thinking about historical sociomaterialities as a sociotechnical assemblages with infrastructures, material and conceptual flows. In sociotechnical relations there is no a priori difference of *technical* or the *social*; it is not that technology is an expression of the social or that it determines it, but that it becomes together in an assemblage (LAW, 1999, p. 8). Instead of treating the vending machine as a closed and reified entity that by itself determines students eating practices, it is defined in relation to human interactions and the material and technical capabilities of the artifact (c.f. SIMONDON, 2008). In other words, it is not a machine by itself but in its constant reconfiguration with humans, as well as an eating practice is always related to the capabilities and potentials of the techniques, tools and infrastructures that allows eating.

In the case study elements of sociotechnical assemblages can be classified in three dimensions. 1) Infrastructures: physical, technical, and social capacities that allow the possibility of eating practices and food flows distribution and supply. 2) Food flows:

conceptual and material elements linked to food, e.g. prepared food, advertising, nutritional information, food data exchanged in informal talks, etc. 3) Eating practices: activities related to food, such as the supply, processing, intake, disposal and conversations about food. A sociotechnical assemblage can be a cafeteria complex with particular food flows, trays, subsidies, union workers, students... The definition of sociotechnical assemblages is relational (LAW, 1999, p. 18). For example, a car can transform into an infrastructure. Because of the lack of informal street food in Santa Fe, some people sell food in their cars outside universities and offices.

Secondly, subjectivities and bodies are understood as an open process of becoming. The body is not a closed biological system but an active biosocial (and sociotechnical) becoming that its transformed in relation to other humans and non-humans (INGOLD, 2008). In this regard, I suggest talking about embodied subjectivities, that refers to the affections and ideas that constitute the subject's experience about herself and her body. These affections are not constitutions of a closed-coherent identity: eating is becoming (c.f. PROBYN, 2000, p. 11) that must be analyzed and represented in the singular spatial-temporal assemblages. A meal can generate many sensations (SUTTON, 2010), build memories (HOLTZMAN, 2006), and food memories can lead to particular eating practices (HAYES-CONROY; HAYES-CONROY, 2013, p. 87) or just provoke cravings that transform the experience of being and acting in that moment. The sensations and emotions embodied in the body are productive forces that affect food practices. Juliet is studying humanities at UAM-C, she usually eats at school, unless they serve cheese, because she doesn't like the taste, and she feels ill and itchy after eating it. She can't explained to me why she knows is the cheese and nothing else, but she knows that cheese is not good for her nor her friends. The disgust is felt in the body. These affections are intense enough to change flows of desire between Juliet, her friends, the cheese and the cafeteria, and to produce a new assemblages of commensality, leisure and eating out in the food court of Santa Fe shopping center, even though they spend more time and money. Taste preferences are embedded in assemblages of power, but they also develop biologically and are articulated with experiences, social stories and random events (HAYES-CONROY; HAYES-CONROY, 2013, p. 83).

Through experiences of emotional and metabolic transformations, embodied subjectivities can unfold differently. In the case of migrant women from La Morita, to gain or to lose weight was associated with their relationship with Tijuana. The affective relation with the place of residence had a direct impact on the perception of their body complexion. Women felt that the food from Tijuana or place of origin caused them to gain or lose weight according to their emotional nexus with the process of migration and social integration in Tijuana. These coding processes on the body are articulated

in a material and conceptual matrix. That is, the symbolic and semiotic aspects can not be thought of separately from the corporeality of subjectivity lived together with other bodies, non-human elements, and material and affective flows.

Affects doesn't just happen between food flows. Embodied subjectivities are in a constant process of individuation in their interaction with the sociotechnical assemblages and the spaces they inhabit. Likewise, our affections and ideas also affect the spaces and their distributions (PARK; DAVIDSON; SHIELDS, 2011). Sociotechnical assemblages and built environments are sustained by desires from multiscale relations: from engineers, political authorities to city dwellers. If Santa Fe it's a place where many people concur, in spite of its fragmented urban infrastructure, it has to do with many flows of affects at different levels. Its limited food offer, comparing to other areas of Mexico City, is resolved or negotiated in different ways: informal or unstable sociotechnical assemblages are created. At the same time, the experience of a particular food landscape generate affections in students of both universities; feelings of isolation from the rest of the city, for some, or perhaps a sense of exclusivity for others.

## **POWER, DIFFERENCE AND STABILITY IN ASSEMBLAGES OF DESIRE**

Assemblages of desire are formed by embodied subjectivities, historical sociomaterialities, sociotechnical interactions and flows of affects. These elements are not dichotomous nor isolated things, they are always assembled. It is not about how infrastructures affect people as autonomous elements, but how they assemble into stable or unstable realities. It is not just about how maquiladora food vouchers by themselves affect women at La Morita, or how students are affected by Santa Fe's urban landscape. My interest is in how people's experiences and practices sustain or transform those assemblages of flows and infrastructures.

There are many ways to approach stabilization. One way, is to focus on actors or elements that have most control in dominant conventions and standardizations that holds infrastructures, practices, etc. (LAW, 1999, p. 12 ). Another way, is to pay attention to marginality, exclusion and inequalities between different actors and conventions (STAR, 1999, p. 43). For example, university cafeterias involve a way of *standardizing* the offer, excluding some, e.g. vegetarians or students without enough money. There are many types of exclusion, like the standardization of food vouchers and social assistance flows in La Morita, or barriers like price, time and distance. Additionally, the same person can suffer different types of exclusions or control over time and through its distinct singular dimensions (STAR, 1999, p. 37). At UAM-C I can be excluded for being vegetarian, but at UIA's sociotechnical assemblage I'm excluded because of the price, or because I do not have a student ID. And both relations can transform in time.

There are different levels of interaction in the configuration of sociotechnical assemblages: daily practices or political mediations of actors that have greater control over assemblages and historical contingencies (STAR, 1999, p. 38). At UAM-C food flows are controlled by union workers, they manage the cafeteria and vending machines, and they don't allow others, including students, to sell food inside the campus. However, a couple of students created a Facebook group in 2015 called *Hambrientos y Necesitados* [Hungry and Needy], so they can sell and buy food, without harassment. The group has over 3,000 members now, including teachers and people from the union. Collective flows of desire created *Hambrientos y Necesitados*, and there is a constant flow of affects. "Sometimes, I don't plan to buy, but when I see a chocolate in my newsfeed, I feel like it and buy it", explained Juliet. Juliet spontaneous response -affects- feeds the stabilization of assemblages. *Hambrientos y Necesitados* cannot be reduced to some sort of romantic resistance to the institutional sociotechnical assemblage. It's a different assemblage, that informally sustains the university's institutional incapacities of food supply. In La Morita, social assistance, low salaries and food vouchers could support a specific lifestyle, such as paying cable and micro-credit payments. Meaning you can have a smartphone or television, although you will pay it off for years while living in a house that is not finished yet. In this sense, Maria's eating practices and experiences as: not so bad, nor so good, are part of an assemblage that subsidizes particular practices of consumption and maintains precarious housing, infrastructures and labor rights. The multiescalar, historical, affective and sociomaterial aspects of assemblages allowed to acknowledge how power relations and embodied subjectivities are interconnected in the stabilization of assemblages.

Thinking about -deleuzian- desire does not intend to build a totalizing narrative about food or people's experiences and practices. On the contrary, it expects to account for the immeasurable human becoming through the study of affects in eating practices and experiences (c.f. BIEHL; LOCKE, 2017). Instead of talking about a type of food, the aim is to show how food flows generates intensities in the ordinary (STEWART, 2007), that interconnects different spatial-temporal scales. Using the social ontology of Deleuze for anthropological research can be very provocative and stimulating. But many questions are far from being answered: How to express and represent embodiment and affects in anthropological writing? How can we discuss the *unfinishedness* of becoming instead of reifying subjectivity as a closed coherent entity? How to decentralized the attention in the human subject as a singular entity without losing sight of its textures and political implications? Deleuze's desire is not apolitical- flows of affects can feed, produce, sustain or transform intensities of power<sup>1</sup>. To understand how power works we need to articulate

---

<sup>1</sup> Deleuze question about desire draws from Spinoza political concerns about why people fight for their own slavery?

its embodied affective dimension in everyday life. Discussing difference and power on an ontology of multiplicity and affective embodiment can open up possibilities and potentialities to ethical-political imagination.

## REFERENCES CITED

BIEHL, J.; LOCKE, P. (Ed.). *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press, 2017.

CRUZ, R. *La fuerza de trabajo en los mercados urbanos de la frontera norte*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 1992.

\_\_\_\_\_. Flujos migratorios en la frontera norte: dinamismo y cambio social. In ALBA, F.; CASTILLO, M.A.; VERDUZCO, G (Coord.). *Migraciones Internacionales*. Mexico City: El Colegio de México, 2010, p. 395-437.

DELEUZE, G. What is Desire?. In BOUNDAS, C (Ed.). *The Deleuze Reader*. New York: Columbia University Press, 1993. p. 136-144.

\_\_\_\_\_. D do desejo. In BOUTANG, P.A.; PAMART, M. Entrevista em *El Abecedario por Gilles Deleuze*. Paris: Fondation Européenne pour les Métiers de l'Image et du Son, Sodaperaga Productions, 1996.

\_\_\_\_\_. *En medio de Spinoza*. Translation Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2005.

\_\_\_\_\_. Desire and pleasure. In LAPOUJADE, D (Ed.). *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Los Angeles: Semiotext, 2006. p. 122-136

\_\_\_\_\_; GUATTARI, F. Mil mesetas. Translation José Vazquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2004.

HAYES-CONROY, A.; HAYES-CONROY, J. Veggies and Visceralities: A Political Ecology of Food and Eating. *Emotions, Space and Society*, v. 6, p.81-90, 2013.

HOLTZMAN, J. Food and Memory. *Annual Review of Anthropology*, v. 35, p. 361-78, 2006.

INGOLD, T. Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. Translation Paloma Sánchez and Alicia Criado. In SANCHEZ, T. (Ed.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, 2008. p. 1-33.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). Censo de Población y Vivienda 2010. Electronic document: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/>, accessed april 15 2015.

LAW, J. Introduction: Monsters, Machines and Sociotechnical Relations. In \_\_\_\_\_ (Ed.). *Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London: Routledge, 1999. p. 1-23.

MORENO, M. *Geografías en construcción: El megaproyecto de Santa Fe en la Ciudad de México*. Mexico City: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2015.

MURIA, M. *Enforcing Boundaries: Globalization, State Power and the Geography of Cross-border Consumption in Tijuana, Mexico*. PhD Dissertation, Department of Communication. University of California, San Diego, 2010.

PARK, O.; DAVIDSON, T.; SHIELDS, R. Introduction. In \_\_\_\_\_ (Ed.). *Ecologies of Affect: Placing Nostalgia, Desire, and Hope*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2011. P.1-15.

PROBYN, E. *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*. London: Routledge, 2000.

SIMONDON, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Translation Margarita Rodríguez y Pablo Martínez. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

STAR, S. Power Technologies and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions. In LAW, J. (Ed.). *Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London: Routledge, 1999. p. 26-56.

STEWART, K. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press, 2007.

SUTTON, D. Food and the Senses. *Annual Review of Anthropology*, v. 39, p. 209-223, 2010.

ZENTENO, R. *Migración hacia la frontera norte de México*: Tijuana, Baja California. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 1993.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## PROCESSO DE CODIFICAÇÃO GESTUAL DO TANGO-DANÇA NO CINEMA ARGENTINO

*Natacha Muriel López Gallucci*

Universidade Federal do Cariri - Brasil

### *Resumo*

O objetivo deste trabalho visa teorizar acerca da codificação gestual do tango dança e sua incidência nos processos de subjetivação produto dos documentários argentinos. A dramaturgia do tango e o cinema se desenvolvem juntos no início do século XX, sendo o tango, a partir dos anos 1930, um dos estilos centrais da indústria cinematográfica. O ônus da industrialização do cinema significou para os bailarinos e coreógrafos o declínio da expressão coreográfica improvisada diante da câmera e o empobrecimento da experimentação devido a que muitos diretores colocaram frontalmente as duplas para que repitam poses em grupos coreográficos atrás das estrelas da canção, segundo as diretrizes de produção do Star System. Os documentais modernos e contemporâneos argentinos reativam o tango dançado como dispositivo experimental dentro do espaço fílmico; este acontecimento lança diversas provocações de teor histórico, coreográfico e sociocultural reunindo performance e performatividade. Nesse espaço de experimentação buscamos acessar as diversas filosofias do corpo construídas a partir do tango dança.

Palavras-chave: Corpo; Ritual; Cinema documentário; Tango; Drama Social Urbano.

### *Abstract*

The objective of this work is to theorize about the gestural coding of tango dance and its incidence in the subjectivation processes of Argentine documentaries. The dramaturgy of tango and cinema developed together in the early twentieth century; the tango, from the 1930s, becomes one of the central styles of the film industry. The loss of film industrialization meant to dancers and choreographers the decline of improvised choreographic expression in front of the camera and the impoverishment of experimentation because many directors set the pairs frontally to repeat possessions in choreographic groups behind the stars of music, according production guidelines of the Star System. Modern and contemporary Argentine documentaries reactivate the danced tango as an experimental device within the cinematographic space. This event launches several provocations of historical, choreographic and sociocultural content, bringing together performance and performativity. In this space of experimentation we try to access the different philosophies of the body built from the tango dance.

Palavras-chave: Body; Ritual; Documentary cinema; Tango; Urban social Drama.

## INTRODUÇÃO

Durante muito tempo a história do tango foi abordada pelo viés do devir da música e da consolidação das orquestras na Argentina; formato esse que se oficializou a partir do esforço de pesquisadores, musicólogos e sociólogos que tomaram a música como o eixo irrefutável da manifestação sociocultural do tango. Neste trabalho buscamos dar continuidade a alguns aspectos da nossa pesquisa doutoral (LÓPEZ GALLUCCI, 2014)<sup>1</sup> em que dedicamos esforços à procura de outras histórias do tango a partir do cinema argentino. Nessa pesquisa indagamos a história da gestualidade do tango vinculada à consolidação de um dispositivo (FOUCAULT, 1997) de criação coreográfica que, desde o âmbito geopolítico do Cone Sul, muda a história mundial da dança e se torna um modelo de representação do drama social urbano na Argentina (COLLIER, 1997; ROMEIRO PEREIRA, 2009).

Ao discutir o teor histórico do cinema, Marc Ferro afirma o filme não é apenas um documento, mas, às vezes, ele cria “acontecimentos”, incidindo na apresentação de novos modelos à sociedade, antes velados ou dispersos. Nesse sentido, nossa investigação audiovisual buscou apresentar o tango dança dentro de um corpus constituindo uma linha histórica do cinema argentino considerando seus quatro períodos: silencioso (1896-1933), clássico industrial (1933-1955), moderno (1955-1996) e contemporâneo (1996-atualidade). O cinema foi tomado como uma forma de *chorégraphie* (LÓPEZ GALLUCCI, 2017) literalmente como uma escritura da dança do tango no decorrer do século XX e XXI. Essa pesquisa, na que questionamos as intensas relações filosóficas entre os dispositivos do cinema e da dança, permitiu observar também certas lacunas históricas que ocultavam o nexos entre a performance em dança e sua performantividade. Pretendemos indagar neste trabalho como, a partir do impacto que teve o nascimento do documentário social nos anos 1960 na Argentina, em sua tentativa de dar voz aos atores sociais, desoculta relações e delinea a emergência de processos performativos de autodescrição e de subjetivação fílmica em redor do tango dança. Nos diversos tipos de documentários argentinos modernos e contemporâneos, pela condição massiva do audiovisual, diretores, performers e público se transformam em parte ativa da construção de “outras” histórias do tango graças a operadores metodológicos semelhantes aos da etnografia fílmica proposta por Jean Rouch quando teoriza a antropologia visual “partilhada” (ROUCH, 1978). Assim, como no filme etnográfico ou na etno-ficção, os realizadores argentinos trazem personagens que narram suas experiências em primeira pessoa e ativam a partilha

---

<sup>1</sup> Para maiores informações sobre materiais, fotogramas, entrevistas e coletâneas didáticas acessar: <<http://natachamuriel.wixsite.com/cinemaepformance1>>; Texto da tese acessível em <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/285222>>

de aspectos ritualizados do tango que fugiram sempre da *mise-en-scène*. O documentário funciona, neste contexto, como uma viagem xamânica para o interior de diversos processos gestuais e de criação coreográfica, de produção de si e produção de laços sociais a partir do dispositivo operando na auto-representação performática. Comentaremos um breve corpus de documentários elencando tópicos para pensar essa performatividade e os modos de subjetivação a partir da fala dos “atores reais”, relacionando-os com os formatos fílmicos e a os modos de convocação dos performers, aos fins de compor um esboço das filosofias do corpo no tango dança.

## **PERFORMANCE E PERFORMATIVIDADE: PERSONAGENS REAIS DO TANGO NO DOCUMENTÁRIO**

Entre 1960 e 1990, um crescente número de documentários sobre tango outorga espaço e voz a diversos artistas amadores e profissionais que narram suas histórias e refletem sobre o papel da dança na sociedade argentina. Esta nova práxis fílmica, que aborda não só o corpo em movimento, mas também a fala dos dançarinos e abre um novo campo de estudos. A dança, a gestualidade e a coreografia do tango formaram parte do cinema argentino desde seu nascimento; entretanto, o registro imagético da dança, dentro do modelo de representação do *Star System* adotado pela indústria clássica (1933-1955), aprofundou a brecha histórica entre o valor estético outorgado à música e à poesia, em detrimento do valor adjudicado à dança do tango. Com a entrada do dispositivo fílmico na modernidade, o corpo e a voz irrompem nas telas gestando uma reviravolta na percepção dos argentinos, que se libertando das amarras do cinema industrial, assistem à irrupção da voz e da transmissão dos bailarinos registradas nos documentários precipitando novos e profundos espaços e laços sociais. Neste contexto, o documentário produz uma costura experimental entre a linguagem “sem palavras” do movimento (do corpo e da câmera) e a linguagem fala dos intérpretes, dos performers, coreógrafos, músicos e diretores.

Essa trama salda uma carência cultural de narrativas sobre rico processo de contituição do tango dança; carência relativa à necessidade que a sociedade ocidental tem de afirmar suas histórias na escrita e no discurso verbal desvirtuando o valor do gestual. A relação entre documentário, performance em dança e fala, torna-se ainda mais relevante quando se percebe que muitos dos realizadores audiovisuais são também dançarinos, cantantes ou vivenciam a cultura da dança.

O retorno da democracia na Argentina em 1983 marcou também essa necessidade de acessar referentes culturais “nativos”, os chamados “mestres” do tango, em resposta a uma forte crise econômica, política e da identidade popular que dialogava com o processo de transculturação do tango no mundo. Definido por Pelinsky como tango nômade, “desterritorializado” e “transculturado”, este processo diaspórico forjou o subsequente

desenvolvimento do tango sem a tradicional dependência dos limites territoriais que lhe deram origem (PELINSKY, 2000, p. 36-7).

[...] desde la década de los ochenta, la relación de tango nómade con la dinámica más vasta de los procesos globales de la cultura contemporánea ha llevado a la cristalización de fenómenos musicales y coreográficos que generalmente escapaban de las posibilidades del tango porteño tradicional. Dan testimonio de ello la aparición de formas mestizas, cuyas etiquetas publicitarias [...] delatan más los imperativos de la promoción comercial que la naturaleza silenciosa de los procesos de transculturación musical (PELINSKY, 2000, p. 27-70).

Percorreremos uma breve seleção de documentários colocando em primeiro plano essa polifonia de expressões corporais e faladas; essas que expõem as ideologias e transmitem aspectos gestuais valorizados pelos bailarinos, músicos, realizadores audiovisuais e o público. Este processo nos permitirá ter indícios acerca de como pensam os artistas argentinos sobre o corpo que dança, contextualizando os espaços de produção e deslindando a superposição entre camadas criativas, experimentais, históricas, sociais, autobiográficas e intersubjetivas.

Abrindo a modernidade fílmica encontramos o documentário *Carlos Gardel, la historia de un ídolo* (1964) o primeiro filme de Solly Wolodarsky. O diretor se propõe, sem muito sucesso, analisar o mito de Carlos Gardel como fio condutor. Em contrapartida, o filme traz uma belíssima história de Buenos Aires e dos mitos da origem do tango; abarcando um período entre se inicia em 1890 e finaliza em 1935, data da morte de Carlos Gardel. Wolodarsky realiza uma profunda investigação fotográfica de Buenos Aires no *Archivo Gráfico de la Nación*; de filmes realizados por Gardel pelo diretor Manuel Romero; e propõe um contraponto ficcional, a partir de cenas musicais, com trilhas sonoras de Atilio Stampone e coreografias do *Tango Ballet* de Juan Carlos Copes e María Nieves.

O giro entre a história do Buenos Aires e a dança se produz quando um conhecido tanguero argentino, amigo de Gardel na vida real, o bailarino e ator Tito Lusiardo, recita diante da câmera *La fundación mítica de Buenos Aires*, de Jorge Luis Borges<sup>2</sup> descrevendo o momento em que nasce a cidade e morre a aldeia. O narrador em *off* pergunta a Lusiardo: “Onde nasceu o tango?”, abrindo espaço para um musical. A dança é proposta como resposta à pergunta sobre a origem desse gênero. Entretanto, o *Tango Ballet* surpreende ao público dançando um arranjo jazzístico. A primeira coreografia do filme recai no mito dos marinheiros; comparável às cenas do musical *Sete noivas para sete irmãos* (1954) de Stanley Donen. A origem do tango é narrada no filme através desses personagens quase

<sup>2</sup> Essa participação foi criticada na Argentina, porque, sendo um documentário, os personagens convocados “deveriam” enriquecer a temática com aportes sobre Carlos Gardel, mas isso não acontece. Solly ilustra o recital de Lusiardo com fotos do porto e da cidade, concatenando essa moldura do surgimento do tango com imagens relativas a modernização portenha e ao maquinismo, mostrando as novidades do trem, a luz eléctrica e as fábricas.

arquetípicos responsáveis por introduzir a Habanera no Río de La Plata (com breve *insert* musical de uma Habanera). O corpo de baile a interpreta em estilo “compadrito” (malandra) e apelando a células coreográficas de milonga e *jazz dance*. A cena ambientada em exteriores utiliza desníveis para produzir pulos e movimentos sincrônicos polidos sempre frontais à câmera. Entretanto, irrompem dançarinos afrodescendentes trazendo o ritmo de Candombe; entre saltos e movimentos de matriz africana. Atilio Stampone, diretor musical, resolve a trilha fusionando Candombe com jazz e destacando a sonoridade da flauta, instrumento associado às primeiras formações de milonga urbana.

Coreograficamente, o filme estabelece um elo entre Habanera e Candombe, que fundamenta visualmente a aparição da coreografia da Milonga, estilo que aproxima os corpos das duplas e está atravessado pela gestualidade dos cortes. Em primeiro plano, Carlos Copes e Maria Nieves interpretam a Milonga; realizam um “solo” explorado pelo diretor através de closes das pernas de Maria e detalhes de “ganchos” de Juan, enquanto o corpo de baile realiza “ochos” e “medias lunas”. Este tipo de composição coreográfica tradicional, com o contraste do casal como figura e o corpo de baile como fundo foi usual em espetáculos teatrais e nos musicais da época de ouro, nos anos 1940. Mas, o cinema, tem outras armas; e o diretor dá maior velocidade à dança, acentuando o formato coreográfico da “variação” de tango show, que seria explorada depois pelos próprios bailarinos nas suas tournées pelo mundo inteiro.

O curta-metragem *Fueye Querido* (1966), do diretor Maurício Berú, toma um caminho bem diferente em relação à dança e busca mostrar a validade estética musical do tango e do “fueye” (bandoneon). A história do bandoneon é narrada pela voz em *off* de Lautaro Murúa, afirmando a qualidade dos intérpretes atuais e sua expansão internacional. O diretor traz depoimentos imperdíveis como o de Pedro Maffia, considerado o pai do bandoneon e Ciriaco Ortiz, que interpreta uma belíssima versão de *Niebla en el Riachuelo* (COBIÁN; CADICAMO, 1937). São entrevistados também Pedro Laurenz e Astor Piazzolla. Anibal Troilo, que aparece no filme interpretando o tango *Madame Ivoonne* (PEREYRA; CADÍCAMO, 1933), é considerado o mais complexo executante do bandoneon. O curta completo parece se colocar ao serviço de uma necessidade estética e histórica, a saber, que a música do tango é independente da dança. O narrador sustenta que o tango entrou em crise nos anos de 1960 e que as políticas o reduziram a 20% da música executada na mídia. Contudo, surgiram Piazzolla, Rovira e outros, revitalizando o culto ao bandoneon. A dança surge na tela quando o diretor registra bares da boemia portenha que, a través de concursos, tentam manter vivo o tango durante esse período de crise; não há, entretanto, depoimentos do público ou dos bailarinos.

Quando Astor Piazzolla é indagado acerca de seu papel nesse momento histórico, responde que se sente eco de sua cidade, mas que, na verdade, ele admira os compositores

da Velha Guarda, como Cobián, Mora, os irmãos De Caro, Laurenz, Troilo e um contemporâneo, Horacio Salgán. O compositor não fala sobre seus pares, sua geração de músicos, cantores ou bailarinos. Piazzola aponta quais são os elementos que caracterizam o tango que nomeia “*nuevo*”: uma mudança harmônica, do ritmo, algo mais excitante e, sobretudo, salienta que o tango é música. O diretor não questiona nem repergunta sobre esta afirmação, pois nesse momento está dado por verdade que a dança não pode acompanhar os avanços, nem a “evolução” do *tango nuevo* que Piazzola propõe. O conjunto de imagens deste curta, em que a dança está quase ausente, apresenta a vanguarda associada aos achados formais de Piazzola, Berú tenta levar o espectador a refletir sobre o problema mais amplo da cultura popular na Argentina<sup>3</sup>, a dominação cultural e o pouco apoio dado ao tango pelos meios de comunicação.

Três anos mais tarde Simon Feldman realiza um documentário inovador *Tango argentino* (1969), que até hoje não circula comercialmente. Entre os fragmentos disponíveis assistimos belíssimos depoimentos de Lita e Jorge Méndez sobre o valor da transmissão do tango à juventude; uma exibição de tango no palco; reflexões do diretor sobre a origem da dança e uma coreografia, *El marne* (AROLAS), dançada por Lita e Jorge. Esta é uma “demonstração”, afirmam; que foi ambientada no pátio de um bar, com bastante contraluz. O plano frontal adota certa inclinação no eixo de câmera, na tentativa do diretor de não cortar os pés durante a improvisação. Jorge Méndez não usa sapatos de tango, ele dança com alpargatas (figurino *canyengue*) acompanhado de chapéu e “*lengue*” (lenço *milonguero*); Lita usa botas brancas de caña baixa, estilo 1900. O casal traz elementos coreográficos que resumem o código de marcha (sugere-se assistir o vídeo em câmera lenta) cuja estrutura conforma a base do improviso do tango nos anos 1940; no entanto, o cinema só o registra depois dos anos 1950. A câmera fixa permite exibir um elemento chave da gestualidade do tango, o eixo corporal. A demonstração é muito efetiva, pois reúne o código de marcha, “*cunitas*”, diversas alturas, pivôs, aberturas, cortes, calesitas e sandwiches apresentando os três sistemas básicos de movimento do tango dança<sup>4</sup>. A abertura maior dos pés do cavaleiro lhe permite afastar-se da parceira sem “quebrar o abraço”, produzindo uma queda da mulher sobre o homem (“*la volcada*”). O casal apresenta um fator importante: a criação de adornos pode ser resultado da mudança no eixo da dupla (organicidade) e mais um elemento no processo de codificação. Jorge também realiza adiamentos da caminhada, enquanto Lita realiza oitos atrás, estratégia para poder inserir o “corte” e efetuar o “sandwichito”. Os ganchos são realizados a

<sup>3</sup> Segundo o diretor seu objetivo foi “Apresentar o valor estético do tango, com já quase um século de permanência, através dos grandes intérpretes de seu peculiar instrumento, o bandoneon, e sua integração histórica em nossa complexa e contraditória cultura nacional, tem sido a intenção deste documento, assim como também a de contribuir para que sua crise atual, como em outros momentos, se transforme em uma ressurreição (BERÚ, 1966).

<sup>4</sup> Para este tópico remetemos ao Estudo Fotográfico: Eixos (-1, 0 e +1) e Sistemas de Movimento (H, L e V) nos Anexos da nossa tese doutoral (LOPEZ GALLUCCI, 2009).

partir de uma dissociação que produz *pivôs* e os oitos em Lita (consequência da espiral do corpo), sem necessidade de abrir o abraço.

Em 1970 Manuel Antin realiza para a TV argentina o documentário *¿El tango ha muerto?* A voz do ator Sérgio Renan narra a história do tango e o diretor realiza diversas entrevistas. À pergunta: “Você Piazzolla, acredita que o tango esteja morto?” Piazzolla o nega, e defende o tango como algo absolutamente em vigor pelo fato de estar gravando toda a história do tango. O diretor traz a dança como manifestação urbana mostrando jovens numa pista de baile em uma boate e propondo um experimento sociológico:

“O tango está morto? Três mil pessoas dançavam neste salão toda classe de música. A mais estranha e extravagante; colocamos um disco de tango; só um 20% saiu da pista de baile. Aqui a fria estatística serve para demonstrar uma realidade vigente. Na superfície ou no fundo, o tango está vivo em nós” (ANTIN, 1970)

Quando o diretor entrevista a Julio De Caro, o compositor defende o *status* do tango; critica as gravadoras que travam sua difusão massiva, e o sindicato de músicos sofre com as medidas de um governo que intervém e não dá resposta. Assim como Mauricio Berú, o interesse de Antin é expor uma crise, um problema social e cultural tentando contribuir para uma espécie de retorno do tango, mas a crise se estendia até passados os anos de 1980. A retomada da democracia na Argentina também possibilitou o surgimento de filmes com uma abordagem diferente sobre tango.

Um caso paradigmático é apresentado pelo documentário experimental *Tango, bayle nuestro* (1988), de Jorge Zanada, que apela a técnicas do vídeo arte. A voz em *off* de Oscar Martinez, materializa-se para falar diretamente como o tango, como aquele personagem com quem todo argentino dialoga. Na parede se projetam diapositivas criando um vídeoclip com imagens dos anos 1980: tango, *rock and roll*, militares e *break dance*. O narrador se questiona: “*Eu odiava o tango. Parecia antigo e igualmente alheio, superado. Uma profunda vergonha paralisou o tango no meu corpo e foi um assassinato*”. Quem fala é um “eu” que representa as gerações passada cuja juventude, na década de 1950, foi marcada pela crise social após a queda do peronismo, pela chegada do *rock* nos 1960 e do *pop* internacional nos anos 1970. Um “eu” que reflete culpado, e se questiona por ter matado o tango nele, e em seus filhos. O filme afirma a ambivalência de muitos argentinos, nesse sentir o tango como próprio, mas, ao mesmo tempo, como uma cultura inferior; e suplica: “*Tango, chame ao pibete!*” e lhe pergunta: “*O que você é para eles, Milonga?*”.

Os entrevistados mencionam o livro de Carlos Vega, *La coreografía del tango argentino*. Nesse estudo, muito valorizado nos últimos anos, o autor sustentava a tese de que o tango argentino era uma coreografia, uma dança, vinculada com outras da sua época, e fundamentalmente, uma criação original. O documentário traz a tona esse diferencial

salientado por Vega relativo à articulação coreográfica do tango; isso que se encontra no casal abraçado e nas possibilidades de executar movimentos independentes, nas técnicas de levar e de seguir, que não se confundem.

Um plano sequência *en plongée* apresenta, panoramicamente, o espaço/mundo dos salões de tango. Nas milongas dos anos 1980 as duplas dançam os clássicos tangos gravados nos anos 1940 e 50. E, diante dessa insistência do gênero que retorna e conquista aos jovens, o narrador reflete sobre a posição de resistência que lhe confere à dança: “*Marginal, tango! Os mais negativos temos sido nós, os argentinos. Era só dançar, para que tanto proibir e prender [encanar]?*”.

Zanada busca também o depoimento de mestres como Juan Carlos Copes, Miguel Angel Zotto e Robert Duvall. Para Zotto, o mais importante nesse momento é tentar encontrar formas de passar o tango, transmiti-lo às novas gerações, respeitando o passado, mas trazendo o novo. A figura que representa o elo perdido entre a geração de 1950 e a de 1980, é a do bailarino Gerardo Portalea, um reconhecido *milonguero* portenho. O filme resgata uma ideia comum entre os *milongueros* de que o tango não se aprende em escolas, pois a melhor escola é a própria *milonga*. Nela há um diferencial, nunca dois casais dançam iguais; e nesse local o bailarino “*del compás*” (com bom ritmo) é o melhor bailarino.

Com muito boas críticas na Argentina o filme tem o raro mérito de mostrar uma particularidade cultural em seus próprios termos, longe da condescendência. Segundo a tese do diretor o tango é, em essência, uma dança representada corporalmente, mas também verbalmente, pelos dançarinos. A tensão entre o passado narrado e o presente reativado, é manifesta na cena dos jovens Plebs e Zotto dançando entre os velhinhos, apresentando uma crítica aos preconceitos históricos da sociedade argentina. O cinema traz a possibilidade de dialogar, olhando a dança, e de falar, escutando as músicas, gestando narrativas desse cotidiano.

O documentário *El tango bailado* (1991) forma parte da série *Vamos tango todavía* dirigida por Mauricio Berú e realizada entre 1990 e 1992 em coprodução com a Televisão Espanhola. Na abertura do filme, Berú traz o depoimento do escritor argentino Ernesto Sábato; e dedica todo o resto à dança, entrevistando aos bailarinos Miguel Ángel Zotto, o mestre Antonio Todaro e Milena Plebs que debatem, dançam e dialogam com o diretor. Neste documentário se outorga especial destaque aos sistemas de movimento do tango de salão, de palco (fantasia), à milonga e às formas de criação do improvisado, tanto nos salões e quanto nos shows. Inúmeras performances feitas para o filme são intercaladas com registros das coreografias de Plebs e Zotto em espetáculos da *Companhia Tango x 2*.

Berú pede a Zotto que comente aspectos históricos e ele responde da alegando a perda que significa que as pessoas que viveram a origem do tango não a documentaram; “*o baile foi o mais abafado da nossa cultura, se fala do bandoneon, da flauta e do violino, mas é difícil ilustrar os começos do tango como baile*” afirma Zotto. Gardel diante da câmera faz um

tango cênico sempre sorrindo e na *Companhia Tango x 2*, com Milena Plebs eles montam uma coreografia em homenagem a esse formato alegre criado por Carlos Gardel. Em seguida, o mestre Todaro e Zotto dançam juntos para a câmera de Berú e mencionam que quando se revoluciona a música, com o nascimento da orquestra típica, o bailarino entra com força na cena social; isso foi fundamentalmente com a orquestra de D´Arienzo. O diretor registra performances de tango *fantasia* e tango *al revés* (sistema “H” investido) que Plebs e Zotto aprenderam com Todaro e desenvolvem na cenas do show. Ambos resgatam a didática de Todaro; narram que os bailarinos não conheciam o mestre; o que ele fez no mundo inteiro é ensinar os códigos, a maneira de levar no tango, isso não existiu fora de Argentina até 1980, em que Antonio Todaro desenvolve sua metodologia na Europa. Há uma nova geração de tango de salão graças a Todaro. Zotto admira e dança muito bem Rock, mas o importante do tango, sublinha, é ser uma expressão “nossa”, dos seus antepassados, familiares, seu avô que dançava elegante como El Cachafaz. Segundo Zotto:

*“Aqui a qualquer pibete que a gente pegue e fale, faça um oito, o menino faz. De todas formas até não ter alguma experiência de vida não se compreendem certas coisas; em Estados Unidos um jovem de 15 anos não entende o Jazz negro ou o Blues, no tango passa igual. O tango se dança com o coração e com sentimento, mas se isso causa prazer melhor”.*

Os bailarinos contam que depois do teatro vão dançar, mas não dançam juntos; um bailarino não pode perder o improviso para poder seguir criando. Plebs acredita que entrar no baile e trocar com as pessoas é a coisa mais atrativa do tango, justamente não saber o que vai acontecer quando vamos dançar com alguém desconhecido. Entre os últimos depoimentos, Zotto retoma essa ideia de que o tango é “nosso”, tem de ser defendido. No registro fílmico final realizam uma performance de tango de salão contemporâneo com a música *Chiqué* (BRIGNOLO) com diferentes enquadramentos do casal; *contre plongée*, *closes* dos pés e do torso que possibilitam observar como funciona a estrutura do abraço e a relação levar–seguir.

Apesar de ser conhecido pelos sucessivos registros de Piazzolla, Mauricio Berú sente que este foi o melhor dos documentários da série *Vamos tango todavía*, porque os bailarinos foram tomando consciência do sentido do documentário no processo (BERÚ, 2014 *Entrevista apud* LÓPEZ GALLUCCI, 2009). Parece que o diretor sente-se tocado pela transformação. Isso condiz com a reflexão de Zotto quem encerra ressaltando o importante que é este trabalho do diretor, pois há muito pouco material filmado de tango, por isso está aí, apoiando o projeto, e acredita ser crucial para os dançarinos que isso fique registrado; “Antonio Todaro não pode ficar anônimo” salienta, e lhe agradecem ao diretor do documentário pelo que está fazendo pelo tango.

Em 1999 o governo de Buenos Aires produz o *Festival Internacional de Tango*; desse certame surge, em 2003, o documentário *Abrazos. Tango em Buenos Aires* do produtor e

fotógrafo Daniel Rivas. Ele com sua equipe acompanham diversos momentos *on, back e off stage* do Festival. Nos nove dias de competição, Rivas tenta reunir com excelentes imagens, mas sem muita emoção, atuações, vivências e testemunhos, os mais consistentes entre os músicos locais que entre os bailarinos. Mais de 300 casais chegam de todo mundo, representando seus países e em busca das coroas mundiais. Neste filme, encontramos uma clara divisão do trabalho cênico em prol da realização de um festival: de um lado, a palavra autorizada dos grandes intérpretes que realizam toda noite *shows* paralelos para atrair o público local: Pepe Libertella, Rubén Juárez, María Graña, Raúl Lavié, Julio Pane, Juanjo Dominguez, Adián Iaies e Liliana Herrero, entre outros; e, de outro lado a dança, com especial destaque à bailarina e coreógrafa Mora Godoy, que aparece em sua própria escola, treinando dançarinos para a realização de tango *show*. Nos bastidores com os participantes são comentados os critérios dessa competição que não são esclarecidos tecnicamente no filme. Uma jurada afirma que em tango *show* se levam em consideração mais coisas que no tango de salão: fundamentalmente a correspondência ou não entre a coreografia e o estilo que os casais dançam; a musicalidade; a conexão do casal; a adequação do vestuário e da maquiagem ao tema musical. “Não devemos ver um homem e uma mulher”, afirmam os jurados, “mas um casal de tango; são três minutos que são o céu”.

Na busca de sair da tradicional entrevista, Rivas traz primeiríssimos planos e detalhes inusitados, como os ritos que alguns dançarinos japoneses realizam antes de competir: exercícios de concentração, olhando cartões com figuras tradicionais do Japão. Certos depoimentos nos chamaram a atenção pelo inusitado e interessante, mas sem conexão com a competição. Pepe Libertella da *Orquestra Sexteto Mayor*, comenta que a primeira vez que assistiu um tango *show* foi no cinema (!):

“A primeira vez que assisti um tango dançado na tela lamentavelmente não foi o tango argentino, mas um tipo de tango sofisticado, com chapéu mexicano, castanholas, e um intertítulo com a frase “pampa argentina”; mas o tango esse ninguém o escreveu, ninguém o ouviu [era cinema mudo] ninguém sabe do que se trata. Alguém mais inteligente que eu disse que, a partir daí, cada um pode imaginar seu próprio tango”.

Ignácio Varchausky, contrabaixista da orquestra *El arranque*, fala da responsabilidade desta geração de registrar, estudar e conhecer os músicos de tango que, pela idade, já estão deixando de tocar. A filósofa e cantora Liliana Herrero, reflete sobre os pensadores tradicionalistas, tanto no folclore quanto no tango, que acreditam seja uma heresia pegar uma música e fusioná-la com outras formas musicais. Herrero afirma que se a gente ficar preso em um gênero determinado pode ficar cativo de uma repetição eterna.

O famoso bailarino Roberto Tonet participa do festival e da sua opinião:

“Eu danço, não dou aulas; só ministrei com María Nieves para alguns japoneses. [Entrevistadora pergunta: E, os japoneses apreendem?] Sim, o que acontece é

que a gente não ensina tudo. Por exemplo, uma sequência de oito compassos eu ensino cinco, os outros três compassos eles tem de inventar. Porque se eu ensinar tudo, eles com a técnica que têm dançam melhor que a gente”.

A relação do público argentino com os artistas se observa na *milonga* realizada na Rua Corrientes, em que Ana Varela canta *Como dos extaños*, conectando o cidadão comum com a competição que se realiza portas adentro, uma das cenas que traz também o fervor da multidão de jovens que cantam com ela.

No mesmo ano foi produzido o documentário *El último Bandoneon* (2003), de Alejandro Saderman, uma coprodução entre Argentina e Venezuela. Os personagens reais, vinculados ao tango, representam-se a si próprios e contam a história de Marina (Gayoto). A jovem bandoneonista busca oportunidades e realiza teste para ingressar na orquestra típica de tango dirigida pelo Rodolfo Mederos. Marina, contudo, enfrenta o problema de ter que achar um instrumento adequado a um grupo profissional, um bandoneon “Doble A”, que já não se fabrica mais. Inicia-se a busca pelos subúrbios de Buenos Aires, bares, escolas de tango dança e surgem insólitos personagens. Marina é uma espécie de *Alice no país das maravilhas* que nos mostra quanto esquisito pode ser o próprio, a cidade, o cotidiano. A câmera caminhante de Saderman se ata à garupa do desengonçado bandoneon de Marina que sobe e desce tocando nos ônibus da cidade. De outro lado, a orquestra de tango é uma das facetas de Rodolfo Mederos, arranjador, compositor e intérprete do bandoneon. No final da travessia Marina consegue comprar um instrumento antigo e debuta com a orquestra.

O filme percorre caminhos paralelos, entre eles a evolução do projeto da orquestra e aspectos associados à dança do tango. No Estúdio de Rodolfo Dinzel os alunos escutam o mestre e enquanto ele dança com Glória, sua esposa:

*“o bailarino o que faz é dançar o que quer, enquanto está escutando os movimentos de sua parceira; de maneira tal que ela está fazendo o que quer, como se estivesse sozinha, mas está escutando o corpo do bailarino; o que se vê em definitiva é a construção do desenho do casal”.*

Segundo rememora Dinzel:

*“O espetáculo Tango Argentino foi uma circunstância cultural mais que um espetáculo, pois terminou alavancando a reposição do tango, não só na Argentina, mas no exterior”.*  
[Glória acrescenta] *O tema era resgatar a essência do tango colado ao chão, à terra; não o tango de palco que é fantasia”.*

Para o coreógrafo e dançarino, as outras disciplinas da dança (ballet, jazz, etc.) são imaginadas e produzidas pelos artistas, enquanto o tango é a voz do povo.

No filme Saderman toma o depoimento e registra a performance da bailarina Geraldine Rojas; ela conta que aprendeu dançar aos 6 anos e conseguiu ir aos bailes só

com 8 anos. Os bailarinos *milongueros* foram ensinando a ela como a mulher se “acopla” aos diferentes estilos; como “seguir”, a *marca* (da condução) e como “caminnar”; e o bailarino Javier Rodriguez pensa que o caminhar deve ser o mais natural para cada pessoa. Se analisarmos muito, opina ele, a gente se perde, pois é infinito, e começa ser uma dança, e não um “*sentimiento que se baila*”. Para Geraldine, sempre se fala dos homens, e a mulher só acompanha; mas ainda temos exemplos como o de Margarita Serantes, Lidia Filippini e Ofelia Rosito (registradas por Saderman), de mulheres *milongueiras natas*, não de bailarina de escola, elas sim têm estilo.

E, embora o filme não tenha por eixo a dança, Saderman traça no desenlace uma apresentação da orquestra de Mederos com a intervenção de Marina e seu “novo” bandoneon Doble A junsto aos bailarines Rodriguez e Rojas. Dança e música podem se tornar produtivos para câmera em um jogo ficcional também atrativo para o público. Uma forma de encenação que retrotrai ao espaço fílmico personagens do espetáculo e os coloca a funcionar no espaço ritualizado do baile.

Outro documentário musical muito sólido é *Tango, un giro extraño* (2004), de Mercedes García Guevara, foi rodado em Buenos Aires em bares do bairro de San Telmo, em Constitución e em diversas milongas. Narra as histórias de artistas da nova geração de músicos e bailarinos de tango argentino surgidos na última década. Acho Estol e Fernando Otero (compositores); a cantora Dolores Solá (*Orquestra La chicana*); Pablo Mainetti, Brian Chamboleyrón e os bailarinos Juan Fossati e Gimena Aramburu, que conduzem Mercedes para outros artistas, como Mayra Galante e Silvio Grand, Kelly e Facundo Podadas, Cesar Agazzi e Virgínia Uva, e para as orquestras *34 Puñadas* e *Las muñecas*. A diretora traça relações muito interessantes entre os jovens artistas, suas ideias políticas e suas novas composições e registra 20 performances realizadas para a câmera. Conjuntamente com as performances, García Guevara aborda longos depoimentos sobre os processos de criação destinados a um público exigente e local, sem o objetivo de se inserir em festivais ou competições. Revela-se aquilo que é mais eloquente à contemporaneidade do tango, sem apelar para a ríspida e incessante divisão músico-cantor-bailarino.

A dança traz diversas nuances estilísticas e técnicas. As excelentes performances de dança, canto e música são registradas juntas e separadas. Neste sentido, um aspecto interessante são os testemunhos de Juan Fossati e Gimena Aramburu, acompanhados de imagens de aulas de tango para crianças, que eles ministram no Colégio Nacional de Buenos Aires. Esta cena sem paralelo na história do cinema argentino quebra o mito do erotismo e apresenta, embora sem detalhes orais, a forma como são ministradas as aulas aos alunos da escola primária na Argentina. Fossati também aprendeu a dançar assim; “*no Nacional de Buenos Aires tivemos aulas todos os anos do secundário [...] o tango hoje inclui todas as gerações e acredito que é o cambio mais importante dos últimos tempos*”. A concentração e

a movimentação das crianças na dança, o trabalho de equilíbrio nos pivôs e a tentativa de seguir a música com o professor propõem um olhar sobre o componente lúdico e experimental do tango, operando há vários anos nos espaços da formação pública desse país.

Na performance realizada no tradicional *Salão Canning*, Mayra Galante e Silvio Grand dançam com música interpretada ao vivo para eles. A câmera de Garcia Guevara consegue se afastar sem medos, para captar a especial relação temporal e de intenções na acentuação que os músicos estabelecem com os bailarinos. Sem anseio de mostrar uma bateria coreográfica se destacam as pausas, os adágios e os acentos que constroem nexos subjetivos entre os quatro artistas em estado de criação. Essa performance, sem perder os aspectos-chave de conexão com o chão, busca definir limpidamente poses dos repertórios de *show* elaborando a mostraçãõ do sistema “L” para câmera, brincando com as alturas do casal nos adornos.

Outra cena muito bem lograda é a do contraponto *milongueiro* entre os veteranos Kelly e Facundo Posadas e Juan Fossati e Gimena Aramburu. Registrada em sala de aula, com uma iluminação geral e sem intenção outra senão a de mostrar duas gerações apaixonadas pela dança, a diretora consegue uma dinâmica ajustada ao clima de improvisação que propõem os bailarinos. Eles dançam milonga com movimentos de milonga, mas cada casal interpreta esses movimentos de forma absolutamente diferente. Posadas brinca com o eixo corporal passando seu peso dos dedos do pé para o calcanhar, segmentando os movimentos de abertura e fechamento ritmicamente da mesma forma que hoje o fazem os bailarinos do chamado *tango nuevo*. Juan e Gimena trazem a leveza e a precisão da milonga em um abraço que muda sem perder sua estrutura e desafiam a câmera na saída final da milonga.

Essas duas cenas, realizadas para o filme com excelente iluminação e jogos de câmera, contrastam com os registros de *shows* ao vivo de Dolores Solá com a orquestra *La Chicana*. Na pista de baile, Cesar Agazzi e Virginia Uva extremam no improviso com um candombe cantado por Solá, *Oro y Plata* (MANZI). O ritmo do candombe demanda de muita agilidade e antecipação para ser dançado com o abraço fechado de tango; misturam-se movimentos sincopados e de milonga.

## **ENTRE A PERFORMATIVIDADE E A SUBJETIVAÇÃO: EM REDOR DAS FILOSOFIAS DO CORPO**

Na atualidade existe um grande consenso entre realizadores, artistas, teóricos e críticos sobre a primazia do cinema documentário como um território privilegiado de

experimentação<sup>5</sup>. O dispositivo fílmico argentino outorga uma presença marcante aos realizadores audiovisuais e performers constituindo espaços de diálogo sociocultural e reflexão histórica envolvendo a dança, a música, a voz e a gestualidade do tango.

Entre os formatos fílmicos observamos que há uma longa tradição na cinematografia argentina ligada à convocação de duplas de tango para realizar performances como personagens reais; e isso persiste nos documentários estudados. Em outros casos são convocados bailarinos representando um papel no documentário ou, na situação inversa, em que atores profissionais representam *performers* de tango. Importante é ressaltar casos em que os *performers* são parte integrante do processo de produção do filme (investigação, roteirista, voz em *off*, coreógrafo, câmeras, etc.).

Estes formatos não são fixos, apenas apresentam itinerários ou modelos para pensarmos a inscrição da subjetividade dos *performers* de tango dança e sua relação com as tipologias propostas por Bill Nichols na sua *Introdução ao documentário* (1997). Nichols propõe a diferenciação dos documentários segundo o modo: expositivo, observacional, participativo, reflexivo, poético e performativo. A inscrição do “eu” no cinema de não ficção, segundo Nichols, estaria maioritariamente vinculada aos modos participativo e performativo, partilhando, estes últimos, diversos vasos comunicantes com a etnologia visual e a etno-ficção. Para Nichols, no modo participativo o diretor é um mentor, um participante, acusador ou provocador em relação aos sujeitos representados (NICHOLS, 1997, p. 32) e mobiliza processos de transformação nos sujeitos e agentes abordados. No modo performativo, o corpo do cineasta e suas disposições psíquicas estão afetados também, trazendo uma mudança e movimentando a dimensão afetiva e da experiência.

Estes aspectos produzem um desvio do tradicional problema da objetividade e da verdade que acompanhou às teorias sobre o gênero documentário durante muito tempo. Trata-se de uma aposta chave e de colocar a ênfase em outros territórios e potencialidades do corpo e da comunicação. O documentário performativo contempla ao diretor intervindo com seu próprio corpo/câmera, dançando com ela, recriando o espaço fílmico, podendo ou não participar da encenação construída ou direta, ou até ativando sua voz.

Consideramos que para realizar análises das performances de tango é importante somar aos modelos de interpretação do documentário participativo e performativo a condição especial que a dança do tango adquiriu perante o processo de consolidação da

---

<sup>5</sup> Diversos fatores o justificam: as inovações tecnológicas no campo cinematográfico a partir dos anos cinquenta e sessenta, com a incorporação de câmeras muito mais leves, a gravação de som com sistema Nagra, assim como as tendências surgidas no final da década de 1950 do Cinema Verité na França e do Direct Cinema nos Estados Unidos, transformaram o escopo da subjetividade no cinema. Nos anos 1970 e 1980 a influência do periodismo televisivo, a evolução do vídeo e os formatos digitais converteram e democratizaram os meios audiovisuais, tornando-os vias de expressão pessoal e direta com o público; esses formatos também tornaram acessíveis as artes populares e as representações do corpo não hegemônicas, produzindo material de experimentação para os realizadores audiovisuais.

sua codificação corporal atrelada à tradição cinematográfica argentina. Decerto, operam profundas diferenças de expressão quando se dança em primeira pessoa e o diretor acessa o momento da improvisação; quando o “eu”; apesar de não ser verbalizado pelo *performer*, emerge como dado na construção subjetiva e na criação artística autoreferencial.

Na *mise-en-scène* dos diretores e *performers* argentinos estudados a apropriação do espaço fílmico sublinha o pertencimento de gestos à linguagem popular e a uma tradição que é reverenciada, criticada, mas nunca esquecida. Performance e performatividade, neste contexto, são totalmente complementares: dançar e falar, dançar e escrever, dançar e fotografar, dançar e filmar. Destaca-se que estes realizadores formam parte de ações corporais e narrativas orais sobre essas ações, depoimentos e atividades pedagógicas abordados como partes do fazer experimental. Consideramos isso possível por uma decantação e uma maturidade das linguagens da dança e do cinema operando com o público em uma sorte de auto reflexão cultural.

Os documentários estudados trouxeram o tango show<sup>6</sup> (*on stage*), e cenas em que o tango formou parte da ficção.<sup>7</sup> Entre os registros destacamos os das milongas ou bailes sociais (*off stage*)<sup>8</sup> e as *performance* para cinema, com diversas nuances e complexidades da *mise en scène*.<sup>9</sup> Deste grupo de documentários, *Tango Bayle nuestro*, de Zanada e *Vamos tango, todavía* de Berú têm características claramente performativas: os mesmos bailarinos que participam em outras produções fílmicas se permitem reflexões sobre a dança, sobre o corpo, os estilos e a história pessoal envolvendo o diretor. Os diretores provocam a reflexão sobre os valores culturais do tango e das pedagogias. O respeito pelos “mestres” e pelas técnicas corporais que eles desenvolvem toma cada vez maior espaço na narrativa

<sup>6</sup> Por exemplo, *Tango Bayle nuestro* (1988), *Vamos tango todavía* (1991) e *Abrazos, Tango en Buenos Aires* (2003). No primeiro, o tango show forma parte de um espetáculo que se realiza nos Estados Unidos. Nesse documentário, Zanada realiza uma montagem paralela, apresenta os shows de balé clássico com tango do russo Vasiliev e do argentino Julio Bocca, mas revestidos dos comentários de Juan Carlos Copes e Zotto. Berú, em *Vamos tango todavía*, mostra como se introduzem as técnicas de tango show no espetáculo. No documentário *Abrazos*, Rivas registra coreografias de casais profissionais no Festival Internacional de Tango, enfatizando com sua câmera o trabalho em palco e dando menos atenção aos bailarinos de tango de salão que também concorrem. Contudo, não há uma reflexão sobre os processos de criação em ambos os estilos nesse documentário.

<sup>7</sup> Por exemplo, em *Gardel, historia de un ídolo* (1964), o diretor recorre a uma coreografia realizada especialmente para o filme pelo corpo de baile de Juan Carlos Copes e Maria Nieves; o *Tango Ballet* representa os diversos estilos e épocas do tango, com seus figurinos, em locações externas.

<sup>8</sup> Berú captura, em *Fuelle querido* (1966), imagens de um concurso de baile nos anos 60: os bailarinos dançam em estilo liso, sem adornos, para mostrar seu tango de salão; não há nenhuma reflexão sobre a dança nesse registro. Diferentemente, Zanada, em *Tango Bayle Nuestro* (1988) e García Guevara, em *Tango, um giro extraño*, oferecem registros das milongas, realçando, através de closes, a improvisação e em panorâmicas, a relação dos casais com os músicos ao vivo e com o contexto da pista de baile. Berú (1991) filma a Zotto e Plebs dançando também na milonga com diferentes parceiros.

<sup>9</sup> Em *Tango argentino* (1969), por exemplo, Geraldine Rojas e Javier Rodriguez realizam uma síntese verbal do estilo que eles recriam. Em *Vamos tango todavía* Zotto e Plebs junto a seu maestro Todaro mostram diversas performances com fines de exibição técnica e, no final do filme, o casal interpreta Chiqué uma performance preparada com o diretor. Em *El último bandoneon* (2003), Rodolfo e Gloria Dinzel dançam para uma câmera que mostra seus pés e dialogam sobre os problemas de estilo nos shows de tango, suas experiências e filosofia. Em *Tango, um giro extraño* (2005), duas gerações são representadas por Kelly e Facundo Posadas e Juan Fossati e Gimena Aramburu, numa montagem rítmica bem milonguera de García Guevara.

filmica argentina. A transmissão do tango ativa diversos questionamentos sobre os as filosofias do corpo nos próprios bailarinos e diretores, fruto da preparação em pré-produção dos registros de processos pedagógicos e de criação em tango<sup>10</sup>. Atualmente muitos docentes seguem de perto a filmografia e tomam os documentais como parte das disciplinas acadêmicas e da formação dos grupos de pesquisa; o valor dos documentários argentinos contemporâneos remete a um diálogo aberto dentro da própria cultura.

## CONCLUSÕES

Sendo nosso principal objetivo fundar uma discussão estética a partir da relação entre o cinema argentino e as performances de tango dança, assumimos que diversos elementos metodológicos chaves da antropologia visual, da psicanálise e dos estudos da performance nos auxiliaram na tentativa de aprofundar no estudo desse espaço limiar que denominamos o âmbito das filosofias do corpo. Ao iniciar nossa investigação, em 2009, partimos de um conjunto de mais de 200 filmes, que foi se circunscrevendo, ao longo da pesquisa a um *corpus*, alguns aqui comentados, embora existam muitos mais. A escolha esteve ligada, entre outras questões, ao vigor com que estes documentários representaram o atrelamento dos dispositivos fílmicos e do tango dança para uma posição central dentro dos estudos da história audiovisual do corpo na Argentina.

Observamos que os diretores apresentam os estilos característicos do baile, diversos repertórios e técnicas corporais de tango, apelando aos saberes dos bailarinos amadores, profissionais e mestres, principalmente, mas também à observação de atores e cantores que dançam. E, em uma típica inversão do mundo cinematográfico, escolhendo bailarinos que atuam como personagens reais ou ficcionais na dramaturgia fílmica.

Diferentemente do que tinha acontecido no período do cinema silencioso (1896-1933) que produziu o salto do tango para a midiaticização cinematográfica e consequentemente seu segundo nascimento<sup>11</sup>; ou no período clássico<sup>12</sup> do cinema argentino (1933-1955) em que as duplas de tango, em sua maioria anônimas, pois se tornaram preeminentes as estrelas da canção no modelo do *Star System*; esta pesquisa mostrou que os diretores vinculados ao nascimento do cinema social e ao cinema de autor na Argentina, deram

<sup>10</sup> Este tema atualmente está sendo abordado nas universidades argentinas, nas escolas e nos grupos de pesquisa, como fica manifesto por Juan Fossati, em *Tango um giro extraño*, quem teve aulas de dança na escola pública e considera essa experiência marcante na sua vida e história profissional.

<sup>11</sup> O conjunto de filmes mudos e fotografias das revistas da época proporcionaram informação sobre os usos do corpo e os repertórios coreográficos de tango que formaram parte da estruturação do modelo de representação fílmica emergente na argentina: o drama social urbano. Este tópico foi elaborado em nosso trabalho de doutoramento (LÓPEZ GALLUCCI, 2009).

<sup>12</sup> Na pesquisa doutoral supracitada foram comparados os fotogramas extraídos desse período com as referências trazidas por métodos pedagógicos que refletem acerca do aspecto social da dança e dos valores filosóficos do corpo em estado de criação (ARCE, MONTES, Online lessons. Disponível em: <www.tangomeet.com> Acesso em: 10/2013. 2013; COPES, 1994; DINZEL, 2001; LIMA, 1916).

ampla atenção aos performers de tango destacando técnicas, ideias, achados pessoais e formatos coreográficos. Os documentaristas modernos e contemporâneos, cujos filmes comentamos, assumiram a demanda desse ressurgimento consciente da expressividade e da gestualidade do tango entendido como um “sistema representacional” agora atravessado pela re-territorialização da práxis. Estes documentários produziram esse giro estético profundo vinculando seu dispositivo aos processos experimentais próprios da dança do tango, tomando elementos do ritmo e de seu modelo pulsional de improvisação. Nesse período, os nomeados documentários “participativos” e “reflexivos” conseguiram reunir o viés performático da dança à sua performatividade, esas ideias filosóficas sobre a dança como forma e conteúdo histórico. Em um trajeto que parte do corpo como imagem para o corpo como significante, o aspecto simbólico advém da oralidade no depoimento dos bailarinos.

O cinema moderno recupera muitas das atitudes dos diretores do primeiro cinema; abre caminhos para a emergência de narrativas próprias ao tango dança, em uma retomada da posição central do corpo expressivo. Tendo a seu favor inúmeras tecnologias que permitem aos documentários achar alternativas ao tradicional dilema entre mostrar o corpo em detalhe ou captar panorâmicas gerando postais *for export*.

## REFERÊNCIAS

COLLIER, Simon (Org.). *Tango!* Barcelona: Paidós, 1997.

COPEL, Juan Carlos (1994). *Bailemos*. Buenos Aires: La canción.

DINZEL, Rodolfo. (2011) *El tango. Una danza. Esa ansiosa búsqueda de la libertad*. Buenos Aires: Corregidor.

FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1997.

LÓPEZ GALLUCCI, N. M. *Cinema, Corpo e Filosofia: Contribuições para o estudo das performances no cinema argentino* (Tese de Doutorado) Campinas: Unicamp. 2009. Disponível <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/285222>> [Accessado 10 Janeiro 2017].

\_\_\_\_\_. Choréographie: o corpo como dispositivo de criação entre a dança e o cinema. In: CAVALCANTE, M. J. et. (Org.) *Anais XVI Congresso de História da Educação do Ceará*. V. 1, 2017, ISSN 2237-2229 pág. 750-760. Icó, 2018. Disponível em: <http://fedathi.multimeios.ufc.br/chec/anais/2017/anais/anaisXVI-chec-2017.pdf> [Accessado 10 julho 2018].

NICHOLS, Bill. (2005). *Introdução ao documentário*. Campinas: Papirus.

PELINSKI, Ramón (Org.). *Tango nómade. Ensayos sobre la diáspora del tango*. Buenos Aires: Corregidor, 2000.

ROMERO PEREIRA, Avelino. El tango objeto de estudio académico In: CASAK, Andrés. Congreso Internacional de Tango “Baile, música y sociedad”, 2. Diálogo *Critica de la Argentina*, San Luis, 15 de dezembro 2009, p. 27.

ROUCH, J. On the Vicissitudes of the Self: The Possessed Dancer, the Magician, the Sorcerer, the Filmmaker, and the Ethnographer. In: *Studies in the Anthropology of visual Communication*, 5 (1), 2-8. 1978. Disponível em <https://repository.upenn.edu/svc/vol5/iss1/2> [Accessado 10 julho 2018].

### **Filmografia**

*Abrazos*. Direção: Daniel Rivas, Argentina, 2003.

*El tango ha muerto?* Direção: Manuel Antín, Argentina. 1970.

*El último bandoneon*. Direção: Saderman, Argentina, 2003.

*Fueye querido*. Direção: Mauricio Berú, Argêntia, 1966.

*Gardel, historia de un ídolo*. Direção: Solly Wolodarsky, Argentina, 1964 Disponível em <<https://youtu.be/JQmOMAcTWG8> > [Accessado 10 julho 2009].

*Tango Argentino*, Direção: Simon Feldman, Arg, 1969.

*Tango Bayle nuestro*, Direção: Jorge Zanada, Argentina, 1988.

*Tango um giro extraño*. Direção: Mercedes García Guevara, Argentina, 2005.

*Vamos tango todavía: El tango bailado*. Direção: Mauricio Berú, Argentina – TV Española, 1990-92.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## TORNAR-SE PÚBLICAS: *GRAFFITI* E CONFLITO ARMADO NA EXPERIÊNCIA ARTÍSTICA URBANA DE MULHERES NA COLÔMBIA

*Natalia Pérez Torres*

PPGICH/UFSC/Brasil

### GOING PUBLIC: GRAFFITI AND ARMED CONFLICT IN THE COLOMBIAN WOMEN URBAN ARTISTIC EXPERIENCE

#### *Abstract*

As transgressive phenomenon, and simultaneously and therefore located not without difficulty in the crossing between contemporary art and politics, as suggested, among others Rafael Schacter, graffiti is a practice that nurtures forms of artistic activism as well as experiences of social movements, from those more spontaneous and ephemeral, to those that, already consolidated, incorporate that primary gesture of appropriation and presence of and in the public space as part of the rituals of vindication of their demands.

In that way, the presence of a body less and less anonymous and certainly less attributed to the masculine, a collective body, even in the practice of graffiti, refers precisely and among other aspects, transformations in the ways in which art deals with and thinks about politics, and with that, alterations in the processes of creation and authorship, but also in the spaces and discourses from which art is created, circulated and made public.

In the perspective of thinking both issues, that is, the renewed authorship and presence of women in the practice of graffiti, and the artistic treatment of political issues outside the predetermined fields for that purpose, this proposal aims to reflect on the creative experience of urban female Colombian artists about the armed conflict and its complexities. In this sense, it seeks to investigate the relationship between art and politics based on what would be a committed, public and autonomous artistic practice.

Keywords: Graffiti; Artistic Activism; Women; Colombian conflict

Considerado como fenómeno transgressor, e simultaneamente e por isso localizado não sem dificuldade no cruzamento entre a arte contemporânea<sup>1</sup> e a política, o *graffiti* é uma prática que alimenta formas do a[r]tivism artístico tanto quanto experiências dos movimentos sociais, desde aquelas mais espontâneas e efêmeras, no caso das primeiras,

---

<sup>1</sup> Entende-se a arte contemporânea, nos termos de Boris Groys (2016), e de maneira simples, enquanto “uma prática da cultura de massas”.

para as que, já consolidadas, incorporam esse gesto primário de apropriação e presença de e no espaço público como parte dos rituais de reivindicação de suas demandas, no caso dos segundos.

Nessa direção, a presença de um corpo cada vez menos anônimo e sem dúvida menos atribuído ao masculino, um corpo coletivo e de mulheres, inclusive, na prática do *graffiti*, refere precisamente e entre outros aspectos, transformações nas maneiras nas que as práticas artísticas tratam e pensam o político, e com isso, alterações nos processos de criação e autoria, mas também nos espaços e discursos a partir dos quais a arte urbana se cria, circula e se faz pública.

Na perspectiva de pensar as duas questões, isto é, a renovada autoria e presença de mulheres na prática do *graffiti*, e o tratamento artístico de questões políticas no espaço público, longe da permissão e da legitimidade institucionais, ou às vezes perto demais delas, esta proposta pretende refletir sobre a experiência criativa de artistas urbanas colombianas a propósito do conflito armado<sup>2</sup> e suas complexidades. Nesse sentido, procura indagar sobre a relação entre arte e política a partir do que implicaria uma prática artística engajada, pública e autônoma.

## **GRAFFITI, ARTE CONTEMPORÂNEA E CONFLITO ARMADO NA COLÔMBIA**

Uma aproximação breve à relação entre *graffiti*, arte contemporânea e conflito na Colômbia, supõe assumir as singularidades desta prática artística, ou seja, desta “maneira de fazer” como sugere Rancière (2009, p. 17), dentro das próprias singularidades das práticas estéticas, definidas por ele como “formas de visibilidade das práticas da arte”, que têm relatado o conflito colombiano nas últimas décadas. Tido como um evento de longa duração (Pérez, 2008, p.70), o confronto bélico expresso na relação entre arte, política e violência pode se pensar a partir de períodos que convergem, assinalando paralelamente mudanças na criação artística e alterações nas dinâmicas da guerra interna.

De acordo com Elkin Rubiano (2015, s/p), pelo menos duas periodizações ganham destaque. A primeira, atribuída a María Margarita Malagón, reconhece características diferentes para as obras de arte produzidas na década de cinquenta e sessenta que “desenvolveram uma linguagem visual simbólica e altamente expressiva”, e para aquelas elaboradas desde a década de 1990 nas que “predomina uma linguagem de tipo evocativo

---

<sup>2</sup> O conflito interno é uma série de problemas crônicos não resolvidos que manteve à Colômbia em um estado de guerra permanente particularmente na sua história republicana. De acordo com o exposto pela antropóloga Andrea Pérez Fonseca (2008), o conflito colombiano é de caráter interno e político, e se apresenta na forma de guerra irregular (p. 70). A violência, nesse sentido, cumpre um papel crucial como expressão do conflito tanto nas zonas rurais, quanto nas cidades.

e indicativo”. Entretanto, a segunda periodização analisada por Rubiano a propósito da curadoria de Álvaro Medina para a exposição “Arte y violencia em Colombia desde 1948” realizada no Museo de Arte Moderno de Bogotá – MAMBO em 1999 identifica três conceitos vinculados a três fases ou mudanças do conflito em termos da produção artística: Bipartidista (começando em 1947), Revolucionária (a partir de 1959 com o Movimento Obrero Estudiantil y Campesino – MOEC), e Narcotizada (desde a segunda metade dos anos oitenta).



**Imagem 1** – *Violencia* (1962).  
Alejandro Obregón . Colección de Arte del Banco de la República, Bogotá.  
Foto: N. Pérez, 2018.

Se o trânsito da década de 80 para a década de 90 marca em ambas periodizações um ponto de ruptura a respeito da produção artística ligada à política e à violência, é porque, insiste Rubiano, é nesse momento que as práticas artísticas adquirem como rasgos distintivos o interesse crescente por “intervir no real” e, com ele, o interesse por trabalhar perto das comunidades. A criação de uma nova agenda nesse horizonte de ação, então, supôs uma transformação nos discursos que mobilizavam a produção artística, integrando conceitos como “construção de memória” e “reparação”, no que pode se ler como uma tentativa de tornar a arte útil, um rasgo que, por sua vez e de acordo com Boris Groys, define aos artistas ativistas contemporâneos:

Os artistas ativistas não querem simplesmente criticar o sistema de arte ou as condições políticas e sociais gerais sobre as quais este sistema funciona. Em vez disso, eles querem mudar essas condições por meio da arte – não tanto dentro do sistema da arte como fora dele, o que significa mudar as condições da realidade em si (GROYS, 2017, p. 206).



**Imagem 2** – *Una golondrina no hace verano* (1992).  
Beatriz González  
www.colarte.com.

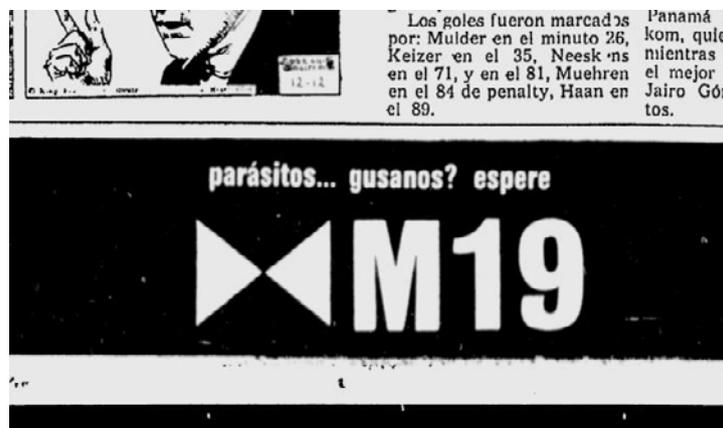
Essa preocupação dos artistas colombianos, entre os que cabe mencionar a maneira de exemplo a Beatriz González, Óscar Muñoz e Doris Salcedo, e que poderíamos situar no entre-lugar de uma prática que não quis perder seus privilégios nem seu *status*, mas que se ocupou com a realidade do conflito se aproximando ainda timidamente dele, sempre com um pé na institucionalidade artística mais tradicional, acontece paralela ao que Andreas Huyssen (2000, p. 16) denomina “obsessão cultural pela memória”, mas também a um primeiro *boom* do *graffiti* no país, e de maneira muito específica em Bogotá, subsidiário dos eventos de Maio do 68 na Europa, dos primórdios do *graffiti* de Nova Iorque dos 70 e das mudanças intensas na produção gráfica na década de 80. Se bem naquele momento longe estava este fenômeno de ser reconhecido enquanto prática artística, já tinha uma participação importante no registro do conflito e era útil agora em outro sentido, quer dizer, colocando na pauta as demandas dos movimentos sociais e políticos nas ruas, mas sempre desde uma posição que Armando Silva chamou de “marginal”:

Tendríamos que reconocer que la utilización del graffiti corresponde más a ciertos sectores culturales como universitarios, feministas y artistas, que lo usan como medio de comunicación de sus proyectos, y, también, a sectores obreros y empleados de bajo nivel cultural y económico, quienes encuentran en este medio una vía de expresión de sus necesidades inmediatas, ya sean económicas, políticas, salariales, sexuales u otras. En definitiva, en todos los sectores de diferentes usuarios cumple su naturaleza de marginalidad urbana (SILVA, 1988, p. 68).

Entende-se assim que o *graffiti* na Colômbia esteve muito vinculado aos movimentos políticos, aos movimentos sociais e também às guerrilhas. Um dos exemplos paradigmáticos

para assinalar essa relação é o caso do Movimento 19 de Abril (M-19), grupo guerrilheiro que, primeiro através do uso da publicidade formal deu-se a conhecer, e depois se trasladou às ruas das cidades por meio do *graffiti* como ferramenta de difusão. Esse fato, comenta Antonio Morales Rivera numa entrevista realizada pela grafiteira Bastardilla em 2009<sup>3</sup>, “fue muy importante em el desarrollo de la lucha política y armada del M-19” e contribuiu, paralelamente, no aceite e na adoção do *graffiti* como meio de expressão cidadã:

Todo el otro trabajo grafitero del M-19 fue tan importante, que en esa época nosotros sabíamos perfectamente, quienes estábamos cercanos al asunto, que ya no era la militancia urbana del M-19 la que pintaba las paredes, sino que un montón de gente que se sentía convocada por el M-19, adoptaron el graffiti del M para expresarse y ponían consignas que no eran necesariamente del M-19. El M-19 podía poner “con el pueblo y con las armas al poder” y de repente en un barrio ponían “contra la corrupción, no sé qué... M-19” (RIVERA, 2009, s/p).



**Imagem 3** – Campanha de expectativa do Movimento 19 de Abril (M-19)  
El Tiempo, 1974

Contudo, o encontro dessas duas formas de representação da violência e da política, ou da violência da política e da política da violência, se se quiser, somente vai se efetivar com o começo do novo século, momento de uma nova transformação na produção artística colombiana que se dá, segundo Rubiano, a partir da necessidade de incorporar as noções de vítima, testemunha e reparação simbólica como centrais nos discursos e representações. Tanto o trabalho das práticas artísticas reconhecidas e ligadas à formação em escolas de arte dentro e fora do país (pintura, escultura, fotografia), quanto as intervenções das práticas artísticas [re]emergentes (*graffiti* e artes gráficas), vinculadas à marginalidade que Silva nos refere, inauguram uma nova utilidade da arte, desta vez pensada enquanto “cura simbólica”.

<sup>3</sup> MEMORIA CANALLA (Scoundrel Memory). Documentário sobre a história do graffiti em Bogotá. Produção de Bastardilla. Bogotá: Hogar Team, 2009. Disponível em: <<https://memoriacanalla.wordpress.com/>> Acesso em: 11 jul. 2018.

Uma análise sucinta do protagonismo da arte na representação e simbolização do conflito do ano 2000 em diante, permite enxergar movimentos opostos nas práticas artísticas nas que nos concentramos. Por uma parte, as produções mais atribuídas à elite artística, preocupada com representar o duelo e o luto, como no caso da obra de 2016 “Sumando ausencias” de Doris Salcedo, consegue explorar mais um pouco os laços comunitários quebrados em função do confronto, quer dizer, sondar o espaço público como campo de possibilidade da arte enquanto arte que simboliza a morte. Entretanto, aquelas formas da arte de extração mais popular, conjuradas principalmente no espaço público e ainda e por causa disso no processo de achar um lugar de legitimidade no âmbito das práticas estéticas — como o caso do *graffiti* que pode se ler neste sentido como prática artística de denúncia e crítica —, penetram progressivamente os espaços privados, num enriquecedor e duplo movimento de ambas práticas que, a partir de então, parecem coincidir na visão da agência política da arte como capacidade de transformação, isto é, no que Alfred Gell (2009, p. 246) chama de “mobilização de princípios estéticos (ou algo semelhante) no decorrer da interação social”.



**Imagem 4** – *Sumando Ausencias* – Doris Salcedo  
Revista Semana  
Foto: Sara Malagón, 2016.

## **E, O QUE PODEMOS FAZER DESDE A ARTE? PODEMOS TRANSFORMAR ALGUMA COISA?**

É nesse contexto que interessa indagar sobre a maneira na que as mulheres, uma categoria pensada a partir de Claudia de Lima Costa (2002, p. 67) desde uma “perspectiva ‘ex-cêntrica’”, ou seja, “menos pura, menos unificada e a qual percebe a identidade como um lugar de posições múltiplas e variáveis dentro do campo social, ao mesmo tempo em que entende a experiência como o ‘resultado de um conjunto complexo de determinações e lutas, um processo de renegociações contínuas das pressões externas e resistências

internas”, tornam-se públicas para e na prática do *graffiti* na Colômbia, contribuindo aos debates de interesse público em relação com a violência e suas derivações, e mais recentemente sobre os assuntos relacionados com a paz possível e imperfeita.

Se a expectativa de servir à “realidade em si” constitui um dos rasgos da arte contemporânea colombiana na sua intersecção com as formas também contemporâneas da violência, que segundo o Diretor do Centro Nacional de Memoria, Gonzalo Sánchez, se diferenciam daquelas da época conhecida como “La Violencia” pelo caráter coletivo das mortes através do cruel mecanismo das chacinas, aludindo por isso mais a uma “guerra de massacres” do que a uma de combate, no relato de algumas praticantes de *graffiti* na Colômbia a possibilidade de transformação da arte, seu engajamento, aloca-se precisamente na ação e não necessariamente em seu resultado imagético ou gráfico, o que distingue e separa o *graffiti* da arte oficial (Abarca, 2018, s/p).

Num artigo deste ano publicado e dedicado a mulheres grafiteiras na Colômbia, o site dedicado à paz “¡Pacifista!” resalta os assuntos que, em função da saída negociada ao conflito com as FARC, estas mulheres vêm trabalhando a partir de sua prática pública e as questões que as mobilizam enquanto cidadãs. Sem pretender separar essas esferas aqui, é notória a presença de questões como a violência sexual, mesmo que as associadas à raça, classe e gênero nas suas intervenções, mas também nos seus discursos, ampliando sua relação com o espaço público que já não fica restrita à relação espontânea entre anônimos nas ruas:

El grafiti es la forma más democrática de hacer arte, es accesible para todos y trae el arte más cerca de las personas naturalmente, y gracias a eso, tiene la habilidad de catalizar múltiples procesos, para contar historias, para cuestionar directamente, para ayudar a construir identidades, y por supuesto, ¡para defender! (VERA -grafiteira-, 2018).



**Imagem 5** – *Ninfas marinas* – Bastardilla  
¡Pacifista!

Foto: Bastadilla, 2017.

Nesse sentido, a ação que interessa compreender aqui não somente tem a ver com a intervenção propriamente dita ou com o que ela expressa sobre a confrontação e suas nuances, mas fundamentalmente com a presença das mulheres no espaço público como agentes e protagonistas do conflito desde um lugar de possibilidade distinto, uma prática que chega próximo da *performance art* pelo seu caráter de “experiência vivencial como motor do processo criativo” (Raposo, 2013, p.15), e que se inscreve na relação entre espaço e corpo, entendendo a esse último enquanto “una escala espacial fundamental” (Boletina Anual #5, 2016, p. 11). Se como afirma Fernando Ramírez Arcos (2016, p. 34), o espaço é “un actor importante en situaciones sociales [...] un agente de cambio al tiempo que es producto de ese cambio”, corpo e espaço se implicam e modificam mutuamente na prática do *graffiti*, desestabilizando, com isso, as noções do público e do privado operantes tanto no âmbito das práticas artísticas e estéticas, quanto no roles atribuídos historicamente às mulheres. Uma mudança que, para algumas delas, é clara e não afeta significativamente sua prática nem os interesses que as motivaram para exercê-la desde suas diferentes experiências:

Más bien aquí la cuestión es como personal, como decidir salir un poco de la calle e ingresar a un espacio galería, un espacio cerrado, en donde tú estás con tu obra trabajando en casa, cómodamente, y de pronto enfrentarse a otro espacio [...] De pronto estar aquí [galería] es raro, pero también es bonito porque a la final es algo más personal, que te hace sentir en la posibilidad de que puedas expresar lo que estás haciendo porque... es otra dinámica, ¿no? En la calle evidentemente tú no puedes cargar y llevarte los muros y exponerlos. Son dinámicas diferentes, pero ambas son igual de valiosas [...] (EVA BRACAMONTES, -grafiteira- 2018).

Dessa forma, a passagem entre público e privado no âmbito das práticas artísticas que narram o conflito na Colômbia, que, seguindo o depoimento, é sobre tudo um diálogo entre esses espaços, em termos da prática do *graffiti* é muito mais complexa de fixar. Não somente existe uma diferença sobre a perspectiva desde a qual se assume a tarefa da “cura simbólica” desde a arte contemporânea (que não tem tanto a ver com retratar as consequências do conflito ou com ressarcir ou reivindicar as vítimas, ou coletivizar o duelo que não tem fim, senão com um posicionamento de convite público e permanente à resistência), mas se faz explícito o engajamento com a potência transformadora da arte que encontra na participação pública das mulheres outra voz e outras ressonâncias.



**Imagem 6** – Projeto *Ven seremos* – Perversa  
www.deskgram.com  
Foto: Saint Cat, 2018.

## REFERÊNCIAS

- ABARCA, Javier. “El graffiti no es ‘Arte’”. *Urbanario*, 2018 [online]. Disponível em: <http://urbanario.es/el-graffiti-no-es-arte-nuevo-articulo-de-javier-abarca/> Acesso em: 10 jul. 2018.
- ARCOS, Fernando. “Cuerpo y Espacio”. *Boletina Anual #5*. Escuela de Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia, 2016 [online]. Disponível em: [https://issuu.com/eeg\\_unal/docs/16\\_feb\\_web\\_boletina\\_no\\_5](https://issuu.com/eeg_unal/docs/16_feb_web_boletina_no_5) Acesso em: 11 jul. 2018.
- COSTA, Claudia de Lima. “O sujeito no feminismo: revisitando os debates”. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP: Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu, n. 19, 2002, pp.59-90.
- FONSECA, Andrea Lissett Pérez. *O sentido de ser guerrilheiro: uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia* (Tese). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008.
- GELL, Alfred. “Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte”. In: *Revista Poiesis*, Niterói, n. 14, p. 245-261, Dez. 2014.
- GROYS, Boris. *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o ativismo artístico”. In: *Revista Poiesis*, Niterói, v. 18. n. 29, p. 205-219, Jan-Jun. 2017.
- HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela Memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000.
- MEMORIA CANALLA (Scoundrel Memory). Documentário sobre a história do graffiti em Bogotá. Produção de Bastardilla. Bogotá: Hogar Team, 2009. Disponível em: <https://memoriacanalla.wordpress.com/> Acesso em: 11 jul. 2018.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível – Estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RAPOSO, Paulo. “No performance’s land?: interrogações contemporâneas para uma teoria da performance” (Apresentação). In: RAPOSO, Paulo (Org.) *A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2013.

ROWSOME, Alice. “Las grafiteras que están combatiendo la violencia sexual en Colombia”. *iPacifista!*, 2018 [online]. Disponível em: <http://pacifista.co/las-grafiteras-que-estan-combatiendo-la-violencia-sexual-en-colombia/> Acesso em: 11 jul. 2018.

RUBIANO, Elkin. “El arte en el contexto de la violencia contemporánea en Colombia”. *Esfera Pública*, 2015 [online]. Disponível em: <http://esferapublica.org/nfblog/arte-contexto-violencia/> Acesso em: 10 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. “El arte está llegando sólo para velar muertos” [entrevista]. *Esfera Pública*, 2018 [online]. Disponível em: <http://esferapublica.org/nfblog/elkin-rubiano-el-arte-politico-no-es-solo-para-denunciar-y-velar-muertos/> Acesso em: 10 jul. 2018.

SILVA, Armando. *Graffiti: una ciudad imaginada*. 2ª Edición. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1988.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **“DERRUBANDO A REGRA DEVAGAR” CONTRADIÇÕES DA IMPLEMENTAÇÃO DE TERMOS DE COMPROMISSO EM TERRITÓRIOS TRADICIONALMENTE OCUPADOS E PROCESSOS DE RESISTÊNCIA<sup>1</sup>**

***Natalia Ribas Guerrero***<sup>2</sup>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP)

### *Resumo*

Esta apresentação tem como objetivo analisar contradições da política ambiental brasileira envolvendo sobreposições de territórios tradicionalmente ocupados e unidades de conservação de proteção integral, bem como formas de resistência engendradas pelas comunidades tradicionais atingidas. Mais especificamente, focalizamos a implementação dos *termos de compromisso*, instrumentos de “gestão e mediação de conflitos”, de caráter transitório, cujo objetivo seria “garantir a conservação da biodiversidade e as características socioeconômicas e culturais dos grupos sociais envolvidos”. Embora esses documentos resultem do reconhecimento de ocupações tradicionais – situando-as em um campo de direitos que envolve peças da legislação nacional e internacional –, os protocolos de elaboração e sua tramitação sugerem conflitos com essas normativas e possíveis violações aos direitos territoriais dos grupos em questão. Nesse sentido, a partir do estudo mais detido de dois casos na região conhecida como Terra do Meio (Pará, Brasil), gostaríamos também de refletir sobre como famílias autoidentificadas *beiradeiras* e impactadas por unidades de conservação restritivas, com termos de compromisso em tramitação, têm estruturado formas cotidianas de resistência “O ICMBio [Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade], ele bota uma regra alta, mas vamos derrubando devagar”, explica um senhor, em um contexto de discussão sobre o termo de compromisso. No decurso do trabalho, pretendemos mostrar como esse embate passa por articulações entre parentesco e territorialidade.

Palavras-chave: termos de compromisso; conflitos de sobreposição territorial; territórios tradicionalmente ocupados; Terra do Meio (Pará, Brasil).

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no 18º Congresso Mundial da IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), realizado entre os dias 16 e 20 de julho de 2018, em Florianópolis (Santa Catarina, Brasil).

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia Social junto ao PPGAS-USP, sob orientação de Ana Cláudia Marques, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) por meio do projeto de auxílio regular “O que faz o parentesco” (processo n. 2016/19755-0).

# "SLOWLY TAKING DOWN THE RULE" CONTRADICTIONS AT THE IMPLEMENTATION OF COMMITMENT TERMS REGARDING TRADITIONALLY OCCUPIED TERRITORIES AND PROCESSES OF RESISTANCE

## *Abstract*

This paper aims to analyze environmental policy contradictions expressed by the overlapping of traditionally occupied territories and restrictive conservation units, as well as forms of resistance engendered by traditional communities affected by those contradictions. More specifically, we focus on the implementation of *termos de compromisso* (commitment terms), which are, as stated in the law, instruments of “management and conflict mediation”. Meant by the government to be temporary, these terms are purportedly established “to guaranteeing the conservation of biodiversity and the socioeconomic and cultural characteristics of the affected social groups”. Although these documents emerge from the recognition of traditional occupations – which means they are framed within a field of rights involving national and international laws –, their process of elaboration seem to sometimes conflict with those legislations, leading to possible violations of the territorial rights of the affected groups. From two case-studies in the region known as Terra do Meio (Pará, Brazil), we would like to ponder on how families who identify as *beiradeiras* and that have been impacted by restrictive conservation units, with commitment terms in process, have structured everyday forms of resistance. “The ICMBio [the official environmental agency] puts a high rule, but we take it down slowly,” explains a man, while debating the commitment term. During our presentation, we intend to show how this resistance also articulates kinship and territoriality.

Keywords: commitment terms; territorial overlapping conflicts; traditionally occupied territories; Terra do Meio (Pará, Brazil).

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre aspectos contraditórios da política ambiental brasileira relativos à sobreposição de territórios tradicionalmente ocupados por unidades de conservação de proteção integral, bem como debater, a partir de relatos etnográficos, sobre formas de resistência engendradas pelos grupos implicados nesses conflitos.

Mais especificamente, gostaríamos de analisar questões envolvidas na elaboração e tramitação dos chamados *termos de compromisso*. Tais documentos, assinados entre o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e as comunidades tradicionais cuja ocupação se viu criminalizada pela criação de áreas protegidas restritivas, apresentam ambivalências, à medida que partem do reconhecimento de ocupações tradicionais, mas apontam para horizontes de expropriação, entre outras violações de direitos.

Diante desse cenário, gostaríamos também de comentar sobre as formas de resistência engendradas por famílias que vivem contextos de conflitos de sobreposição territorial envolvendo áreas de proteção ambiental. Mais especificamente, o trabalho etnográfico

que subsidia essa discussão deriva de situações registradas na região conhecida como Terra do Meio (Pará, Brasil), envolvendo famílias ribeirinhas, que se autoidentificam como *beiradeiras*, da região do Xingu e do Iriri e que foram impactadas pela criação, em 2005, do Parque Nacional da Serra do Pardo (PNSP) e da Estação Ecológica da Terra do Meio (EsecTM).

Para travar essa discussão, o trabalho será dividido em três seções. A primeira apresenta brevemente a origem e algumas características da ocupação ribeirinha dessa região do Xingu e seus afluentes, para em seguida contextualizar a criação do mosaico de áreas protegidas da Terra do Meio. A segunda seção enfoca os termos de compromisso, tanto em relação às normativas que lhes são atinentes, quanto sobre os processos específicos de elaboração e tramitação dos termos a serem assinados pelas comunidades tradicionais do Xingu e Iriri. Na terceira seção, tratamos de formas de resistência engendradas pelas famílias diante desses processos. Por fim, traçamos algumas considerações finais a partir do material apresentado.

## 1 HISTÓRICO DE OCUPAÇÃO DA TERRA DO MEIO E O MOSAICO DE ÁREAS PROTEGIDAS

Embora haja registros da chegada de não índios à região do médio Xingu desde o século 17<sup>3</sup> – com consequências impactantes à organização social dos povos indígenas que imemorialmente a ocupavam<sup>4</sup> –, os relatos mostram que é principalmente a partir do estabelecimento dos seringais, na virada do século 19 para o século 20, que se instaura um fluxo migratório mais intenso e difundido, em sua maior parte composto de camponeses oriundos do Nordeste brasileiro, voltado para a produção de borracha natural<sup>5</sup>.

Desse encontro, com suas contradições e desdobramentos, compõe-se um vasto grupo de famílias que se identificam como *beiradeiras*. A partir das *colocações*, como se chamavam os pontos de rios e igarapés outorgados a cada seringueiro para exploração da borracha, e a partir da matriz indígena<sup>6</sup>, desenvolveu-se no Xingu, tal como em outros

<sup>3</sup> Segundo historiadores da região, esse é o período para o qual há registro da chegada de missões jesuíticas e de coletores das chamadas drogas do sertão (Umbuzeiro e Umbuzeiro, 2012: 51).

<sup>4</sup> Estudos apontam a presença dos povos Arara (Teixeira-Pinto, 1998), Juruna (Lima, 2001), Kayapó (Verswijver, 2002), Araweté (Viveiros de Castro, 2003), Asurini (Müller, 2002), Xipaya (Patrício, 2003a), Kuruaya (Patrício, 2003b) e Parakanã (Fausto, 2004), além dos já extintos Takonyapé (Nimuendaju, 1980 [1944]).

<sup>5</sup> No vale do Xingu, tal como se registrou no Tapajós, a exploração das seringueiras (*Hevea brasiliensis*) ganhou vulto de forma mais tardia que em outras partes da Amazônia, em decorrência das dificuldades de navegação impostas pelos rios, repletos de pedras e cachoeiras. Weinstein (1993) descreve em maior detalhe como a abertura de estradas para contornar os trechos mais difíceis, foi possível fazer chegar os trabalhadores aos seringais, bem como escoar a produção.

<sup>6</sup> A possibilidade dessa contribuição é marcada pela violência do contato interétnico no estabelecimento dos seringais, com o recrutamento de indígenas para esse tipo de trabalho ou, o que era bastante frequentemente, pelo sequestro de mulheres indígenas para casamento com seringueiros. Embora essa violência deva ser sempre

locais da Amazônia, um modo de vida em estreita relação com a dinâmica da floresta, consorciando atividades agrícolas e de extrativismo e engendrando o *sistema do beiradão*, análogo ao sistema das colocações que Almeida (2012) identificou no Alto Juruá<sup>7</sup>. Além disso, de modo geral, foram estabelecidos diversos vínculos de parentesco, vizinhança e compadrio (Postigo, 2010; 2012; Guerrero, 2015; Postigo e Rezende; 2017).

A partir da década de 1970, com os planos da ditadura militar para ocupação da Amazônia, estendem-se para a região os conflitos agrários que já eclodiam especialmente em áreas de ocupação antiga das regiões Sul, Sudeste e Nordeste (Martins, 1984: 34). Os projetos de colonização, que levavam migrantes para se instalarem em eixos do Pará e Mato Grosso (Cunha, 2009), facilitavam, por um lado, o esvaziamento das tensões nas áreas onde vicejavam conflitos e ascendiam novos movimentos de resistência camponesa. Por outro, mais destacadamente, os incentivos fiscais para instalação de projetos agropecuários na Amazônia permitiram a empresários do Centro-Sul acorrerem massivamente aos financiamentos, muitas vezes sem efetivamente implementá-los, gerando prejuízos incalculáveis ao erário e impactando de forma profunda povos e comunidades tradicionais que viviam na região (Oliveira, 2005).

No interflúvio do Xingu e Iriri, essa expansão avançou pela abertura das rodovias BR-230, a Transamazônica, e BR-163, a Cuiabá-Santarém, ainda na década de 1970. A virada da década de 1980 para 1990 é lembrada pelos beiradeiros do Xingu e do Iriri (Guerrero, 2015; Guerrero e Postigo, 2017; Alarcon e Torres, 2014) como o declínio derradeiro da comercialização da borracha, ao mesmo tempo em que novos atores faziam crescer substantivamente a exploração de madeiras nobres, como o mogno e o cedro. A atividade tornou a Terra do Meio palco de disputas dos grupos madeireiros, às expensas dos territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas e comunidades ribeirinhas.

Na esteira das inúmeras estradas clandestinas abertas pelos madeireiros e por mineradoras que haviam se instalado um pouco antes, intensifica-se um processo de grilagem, do qual derivava a formação de extensas fazendas, em que se praticava a pecuária em larga escala. Estava em curso, como definiu um beiradeiro do Xingu, “o tempo em que todo mundo achava que era dono” (Guerrero, 2015: 56). Pouco depois, em contrapartida, registra-se uma migração camponesa para essa área, como a do grupo autoidentificado de colonos que se instalou na vicinal onde posteriormente viria a se criar a estação ecológica (Torres, 2008b).

---

registrada, reduzir essas mulheres a essa dimensão é fazer com elas nova violência, como afirma Cristina Wolff, a partir de seu trabalho com mulheres no Alto Juruá. A autor chama, assim, a “pensar essas mulheres também como sujeitos, que interagem com outros na sociedade dos seringais” (1998: 169).

<sup>7</sup> Interessante notar como as mesmas categorias reaparecem em outros contextos amazônicos e sugerindo uma relação análoga. No Tapajós, por exemplo, em uma etnografia junto a famílias identificadas como beiradeiras dessa região, Torres (2008a: 86) concluiu que “O beiradão é um modo de vida. O beiradão não é um lugar”.

No início dos anos 2000, a grilagem na Terra do Meio começava a produzir recordes nefastos – desmatamento, conflitos no campo, trabalho escravo. Para muitos beiradeiros da região, isso significou sua expropriação territorial. Entre as famílias que ficavam e denunciavam mais abertamente a pilhagem que viviam, era frequente que atraíssem um crescente número de ameaças (Guerrero, 2015)<sup>8</sup>.

Nesse cenário, começa a ganhar força um conjunto de movimentos sociais que buscava, desde o final da década de 1980, assegurar a garantia de políticas públicas voltadas aos colonos da região da Transamazônica, mobilizados em grande parte pela ação pastoral da igreja católica<sup>9</sup>. Ao longo da década de 1990, tornam-se uma frente mais ampla, envolvendo alianças com movimentos de povos e comunidades tradicionais dos cursos mais altos do rio e organizações não-governamentais (Silva, 2009). Consolidada como Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX), essa frente se organiza em torno de pautas ligadas à defesa de direitos territoriais e ao combate às atividades predatórias que avançavam sobre a região. Uma das propostas foi, assim, a criação de um mosaico de áreas protegidas na Terra do Meio, entre UCs e terras indígenas. Em 2003, foram concluídos os estudos de criação do mosaico (Villas-Bôas *et al.*, 2003), coordenados pelo Instituto Socioambiental (ISA)<sup>10</sup>, organização não governamental (ONG) ambientalista cuja intensa atuação na região se estende até os dias de hoje, em especial no tocante à estruturação de políticas públicas voltadas às famílias das reservas extrativistas (Guerrero *et al.*, 2017: 273-88).

A primeira UC do mosaico prevista para sair do papel foi a Resex Riozinho do Anfrísio, em 2004, ao longo do rio de mesmo nome, região em que se registrava alta frequência de roubo de madeira no território tradicional de ocupação ribeirinha (Grileiros, 2004). É, contudo, em 2005, durante a comoção gerada pelo assassinato da missionária estadunidense, em Anapu (PA), que o governo prontamente retoma os estudos do mosaico e decreta, em 17 de fevereiro de 2005 (apenas cinco dias após o assassinato de Stang), a criação de duas UCs de proteção integral – a estação ecológica e o parque nacional, totalizando quase 4 milhões de hectares de áreas protegidas.

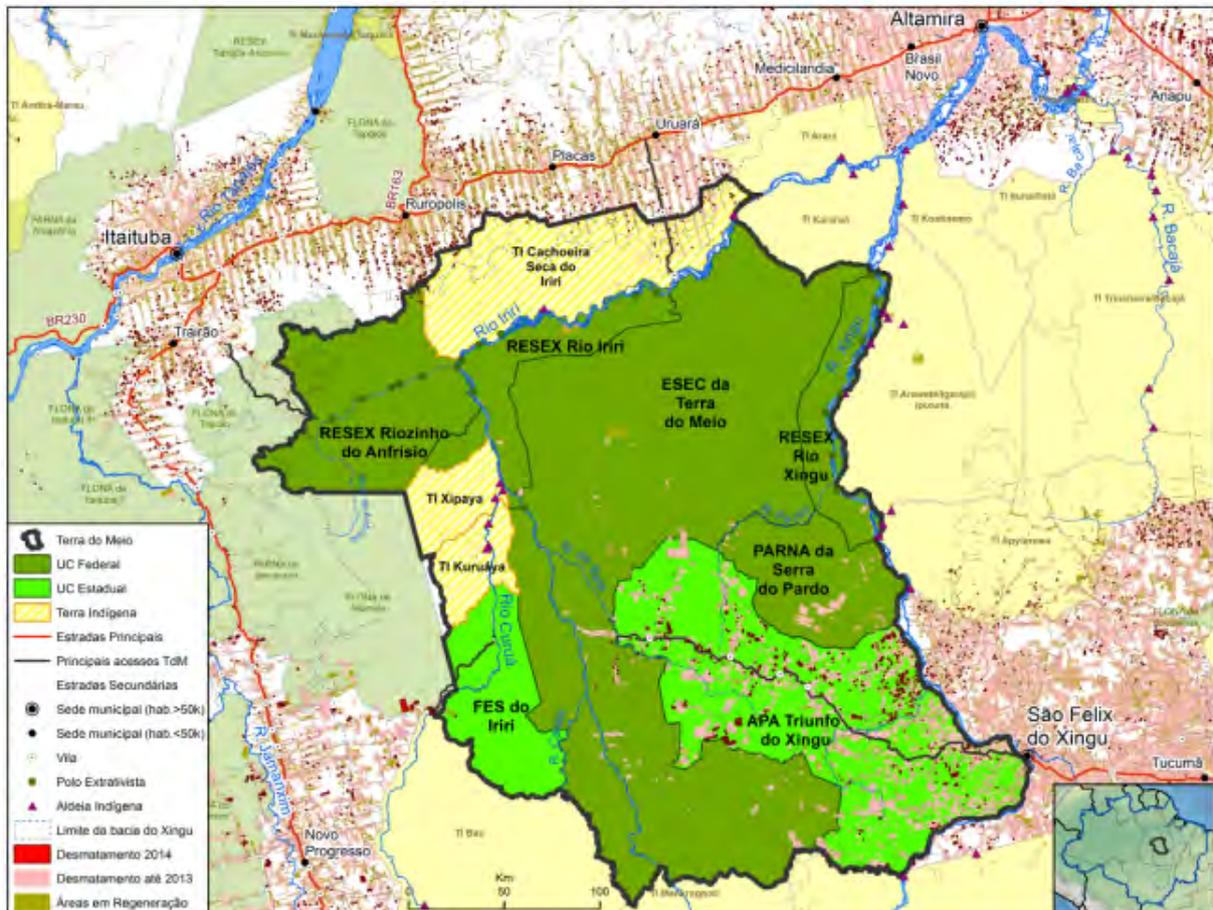
Embora ambos já estivessem previstos nos estudos elaborados pelo ISA, as unidades decretadas pelo governo em 2005 apresentaram diferenças significativas em relação ao projeto original. Se a diferença de tamanho não foi grande, considerando-se as dimensões totais das UCs, a alteração dos limites teve efeitos drásticos. Um deles foi a inclusão do

<sup>8</sup> Cabe lembrar que, naquele momento, os conflitos na região também eram acirrados pela perspectiva de construção da usina hidrelétrica (UHE) de Belo Monte, no rio Xingu.

<sup>9</sup> No período em questão, destaca-se a atuação do padre Ângelo Pansa, que circulou nos cursos médios dos rios Xingu e Iriri colocando-se em defesa dos direitos de ribeirinhos ante o avanço de grileiros (cf. Pansa, 1985).

<sup>10</sup> Os estudos foram solicitados pela Secretaria de Coordenação da Amazônia (SCA) e da Secretaria de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente do Pará (Sectam).

território ocupado por famílias camponesas no perímetro de duas UCs que não admitem, em tese, a presença de populações humanas em seu interior. O PNSP foi criado com 445.407,99 ha de extensão, 216 mil hectares a menos do que o previsto, ao passo que a EsecTM se estendeu sobre 3.373.133,89, 485 mil hectares a mais do que se propunha (mapa 1).



**Mapa 1** – Unidades de conservação e terras indígenas no mosaico de áreas protegidas da Terra do Meio, no Pará.  
Fonte: Doblaz, 2015: 09.

Os estudos coordenados pelo ISA, em 2003, haviam sido muito claros no registro da ocupação no Xingu e Iriri, propondo, em ambos os casos, a criação de reservas extrativistas nessas áreas. Note-se que, embora ainda se tratasse de UCs, essa modalidade ia ao encontro de uma forma de ocupação marcada por relações de parentesco, compadrio e vicinalidade, com áreas de uso comum e uma série de normas regidas pelo costume.

O processo de criação da EsecTM e do PNSP (Brasil, Ministério do Meio Ambiente, 2004) contém o relatório técnico de uma vistoria em campo, realizada em 2004 por dois analistas ambientais do Ibama (Brito; Cavallini, 2004), que resulta na corroboração da proposta do estudo do ISA de 2003. Os autores do relatório destacam que essa proposta

de limites “possibilita a proteção integral da margem dos rios Xingu e Iriri *em locais onde não existem [sic] ocupação tradicional*” (*Ibid.*, fls 288, grifos meus). Com efeito, ao longo de todo o processo de criação, há reiteradas menções à faixa de 10 km ou 15 km que seria excluída das áreas de proteção integral e vocacionada ao uso sustentável pelas famílias ribeirinhas, na forma de Resex.

Contudo, quando as UCs são de fato decretadas, em 2005, elas o são com alterações consideráveis de limites, produzindo uma cisão na ocupação ribeirinha, com uma parte das famílias incluídas na EsecTM e no PNSP. As causas dessa alteração não são satisfatoriamente justificadas no processo. Um assessor técnico do MMA menciona, em parecer de 14 de fevereiro 2005, às vésperas da criação das áreas, que “os limites da Estação Ecológica abrangeram alguns trechos inicialmente propostos pelo ISA e IPAM para as Reservas Extrativistas do Xingú e Iriri, *visto que o IBAMA não identificou a real utilização de tais áreas por populações tradicionais ribeirinhas*” (grifos meus). Ora, isso é flagrantemente contrário à vistoria mencionada acima, que outros técnicos do órgão realizaram no ano anterior.

Torres (2008b) argumenta, com base em depoimentos coletados entre vários atores da região que não quiseram se identificar, que uma das hipóteses correntes para essa alteração envolveria barganhas eleitorais e o favorecimento de um grupo de apropriadores de terras públicas, que teria pressionado para deixar suas fazendas de fora das unidades de conservação de proteção integral. Como esse movimento teria sido só parcialmente bem-sucedido – algumas fazendas ficaram, de fato, inexplicavelmente fora dos limites da Esec, mas outras permaneceram em seu interior –, um movimento teria logo se iniciado no sentido de impulsionar o projeto de lei 6.479/2006 (hoje arquivado), cujo objetivo seria desafetar áreas da EsecTM. Embora invocasse violações a territórios tradicionalmente ocupados, Torres demonstra como não há sobreposição alguma entre áreas de beiradeiros e colonos e aquelas assinaladas pelo projeto para desafetação.

“Não quero que vocês cortem um pé de mato, não quero que vocês façam roça. [...] Não sou eu que vou tirar vocês, quem vai tirar vocês é a fome”. A frase ameaçadora, proferida por um agente do ICMBio e inscrita na memória recente dos beiradeiros e colonos do médio curso do rio Xingu, dá o tom dos relatos sobre o período que sucedeu a criação do PNSP, a partir de 2005. Na EsecTM, no rio Iriri, a situação não foi diferente, e diversas violações são também denunciadas pelas famílias, entre proibição de roças, da prática da caça, da construção ou reforma de casas e até mesmo o incêndio de uma moradia por parte de um servidor do órgão ambiental. Houve também casas vasculhadas e objetos de uso apreendidos<sup>11</sup>.

Uma beiradeira do rio Iriri conta com muita indignação o dia em que, no ano de 2008, hospedou mais de 20 agentes do órgão ambiental em sua casa (“eu tirei o colchão

<sup>11</sup> Relatos em maior profundidade sobre esse período podem ser acessados em Alarcon e Torres (2014).

da minha cama, botei lá pra todo mundo dormir, dormi do lado”), ao lado de sua família, para vê-los retornar dali alguns dias com uma atitude completamente diferente:

Mulher! Eu vi arregaço. Aí derrubaram roupa minha, jogaram tudo pelo chão. Eu digo: gente, o que é que está acontecendo? [Eles respondem]: “É vistoria, é vistoria”. Eu digo: mas eu não matei, eu não roubei, aí não tem nada de ninguém. Tudo que tem aí é meu. [Eles dizem:] “E cala a boca. Pode ficar calada, tranquila”. Aí, menina, isso derrubaram tudo [mostrando o interior da casa]. Tudo, tudo, tudo! Faca, os cartuchinho que nós tinha comprado, a espingardinha do seu Evaristo, a minha. Isso arrastaram tudo. Meu motorzinho-serra. Eu disse: gente, esse motor eu comprei com tanto sacrifício... Bateria, gente, minha bateria que é de eu escutar meu radinho aí. Levaram tudo. Fiquei olhando...

A lembrança do vasculhe é doída, mas outros tipos de intervenção do órgão deixaram marcas ainda mais profundas na vida de beiradeiros da região, uma vez que se atualiza constantemente: a restrição às visitas e a proibição de estabelecimento de casas de parentes. Se, por um lado, os moradores reconhecem que os servidores mais recentes não praticam a expulsão direta e violenta de outrora, imposições como essa permanecem como a política oficial do órgão, em especial na EsecTM, que pertence a uma categoria mais restritiva de UC do que a de parque nacional.

No PNSP, as interdições às visitas também ressoam na memória de seus moradores. “Ninguém podia visitar nós”, conta uma moradora, que diz que, entre as várias formas de assédio praticadas por servidores do órgão, essa foi uma das que mais fez crescer sua indignação, levando-a a um limiar, entre abandonar de vez seu lugar ou buscar meios de resistir: “Aí eu disse: tudo pode, mas isso não. Viver isolado, sem parente, sem amigo”<sup>12</sup>.

Esse cenário desdobra-se em alguns aspectos que a pesquisa de doutorado em andamento pretende investigar. Um exemplo é como a noção de família com que opera o ICMBio ao balizar suas ações nesse tipo de território contrasta com as categorias utilizadas por esses grupos para entender suas formas de estar no mundo.

Nesse sentido, é importante lembrar que, tendo em vista o padrão de ocupação do sistema do beiradão, baseado no sistema das colocações, os cortes operados pela criação das unidades de conservação não impactaram somente as famílias que tiveram suas áreas diretas de moradia, agricultura e pesca incluídas nessas áreas restritivas. Há diversas famílias beiradeiras que têm suas moradias em pontos do Xingu e do Iriri situados fora da EsecTM e do PNSP, mas suas áreas de ocupação, principalmente ligadas ao extrativismo, foram sobrepostas por essas unidades de conservação.

<sup>12</sup> Os relatos apontam que a restrição às visitas sofreu mudanças nos três últimos anos. Como dito, trata-se de uma categoria menos restritiva do que a EsecTM, além de ser margeado pelo rio Xingu em uma altura de seu curso (entre Altamira e São Félix do Xingu) em que o movimento é um mais frequente, entre agentes do governo, regatões, beiradeiros da região, pescadores, algo que não ocorre no rio Iriri no interior da EsecTM. Isso implica, entre outras coisas, em uma maior dificuldade operacional de cerceamento por parte do órgão ambiental às visitas mais pontuais na UC.

Para essas famílias, seus relatos dão conta de que o órgão ambiental chegou a vedar o direito de acesso a esses locais, o que não significa que todas as famílias tenham efetivamente cessado esse uso, que muitas vezes prosseguiu envolto em tensão. De modo mais geral, o acesso das famílias beiradeiras a áreas no interior da estação ecológica e do parque nacional passou a ser controlado por meio de autorizações individuais, que deveriam ser obtidas junto ao escritório do ICMBio em Altamira. Esse sistema, que se baseava em mapeamentos preliminares, trouxe impactos ao regime tradicional em diversos aspectos. Um deles é, evidentemente, o ônus, em termos de tempo e recursos, imputado às famílias que necessitavam se deslocar por centenas de quilômetros até Altamira de modo a obter tais documentos, o que muitas inviabilizava essa obtenção.

Outra grave consequência do sistema de autorizações é a individualização e cristalização do direito de acesso às áreas, uma vez que o documento associava o nome do interessado na atividade extrativista a uma área específica, de forma individualizada, em contraste com formas diversas de transmissão e compartilhamento. Dessa postura derivava tanto a precariedade do “controle” por parte do ICMBio, como também a restrição indevida às comunidades e, ainda, o acirramento de conflitos, externos e internos às famílias.

A partir de 2016, o ICMBio local, com base em pressões dos grupos sociais envolvidos e reconhecimento dos problemas envolvidos no sistema de autorizações, tem implementado algumas modificações, tais como a entrega da autorização no local de moradia da família, bem como um modelo de documento que, embora individualmente assinado, possui redação mais flexível para ir ao encontro do aspecto dinâmico das formas tradicionais de acesso e gestão. No entanto, a aposta do órgão ambiental para se endereçar a esse conflito está voltada, principalmente, à elaboração do termo de compromisso.

## 2 OS TERMOS DE COMPROMISSO

A partir de 2012 (na EsecTM) e 2014 (no PNSP), os relatos apontam para uma mudança na atuação do ICMBio, com a chegada de servidores que cessaram as práticas explicitamente violentas de cerceamento ao modo de vida das famílias nas UCs. Passaram, assim, a pautar a elaboração de Termos de Compromisso (TC).

Segundo o art. 2º da Instrução Normativa n. 26 de 2012 do ICMBio, o termo de compromisso consiste em um “instrumento de gestão e mediação de conflitos, de caráter transitório, a ser firmado entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação onde a sua presença não seja admitida ou esteja em desacordo com os instrumentos de gestão, visando garantir a conservação da biodiversidade e as características socioeconômicas e culturais dos grupos sociais envolvidos” (Brasil, 2012).

Creio que reside aí mais uma contradição importante. Por um lado, a elaboração de um TC pressupõe o reconhecimento das características de uma ocupação tradicional, situando-a em um campo de direitos que vai muito além das normativas do órgão, envolvendo peças da legislação nacional e internacional<sup>13</sup>. No cerne desse conjunto de normas, leis, decretos e tratados, figura com destaque a questão dos direitos territoriais. É nesse sentido que o TC se apresenta contraditório, pois que inscreve a compatibilização da ocupação tradicional com os objetivos da UC em um *período delimitado*, apontando para um horizonte de expropriação.

Se seguirmos o fio dos direitos territoriais de comunidades tradicionais, base para que um grupo possa ter sua ocupação “compatibilizada” pelo termo de compromisso, viremos a nos deparar com uma contradição adicional, envolvendo o processo de elaboração desses documentos. Isso porque essa chave remete à um direito coletivo, e também são coletivos os debates e negociações previstos nas normativas dos termos de compromisso. Contudo, para que se possa efetivar, é preciso que cada família assine um termo, contrariando o processo anterior.

Por fim, há a distinção instaurada pelo órgão ambiental entre *moradores* e *usuários* das unidades de conservação, com frequência prevendo termos em separado para esses grupos. Essa nomenclatura, além de terrível em si, pois remete ao universo criminalizante do jargão policial, ainda instaura uma dicotomia completamente antagônica à territorialidade de muitos grupos, incluindo o sistema do beiradão.

Essencial sublinhar que compreender a contradição implicada nos TCs passa por entendê-los no bojo de práticas de resistência de um grande número de povos e comunidades tradicionais em situação de conflito de sobreposição territorial com UCs em diversos locais do país. Em outras palavras, não está no escopo do artigo desqualificar estratégias dos grupos em luta, mas investigar aspectos desses termos e suas conexões com a política ambiental mais ampla.

Nesse sentido, para além do conflito expresso na normativa, há a questão de como esses termos têm tramitado junto ao próprio órgão. Uma empreitada no âmbito do próprio ICMBio, no sentido de mapear tais conflitos e produzir parâmetros de atuação (Brasil, 201?), identificou conflitos de sobreposição territorial em 82 de 312 UCs federais. Uma das soluções apontadas no documento era justamente a construção de TCs. O fato de esse documento nunca ter sido publicado sugere a postura de altas fileiras do órgão em desacordo com a política dos TCs. O exemplo mais explícito a corroborar essa hipótese viria dos recentes eventos no Parna de Aparados da Serra, quando um TC já assinado pelo presidente do órgão foi revogado, lançando por terra uma negociação de anos (Santili, 2013).

<sup>13</sup> Refiro-me, principalmente, à Convenção 169 da OIT e ao Decreto Federal 6.040 de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Entre as unidades de conservação da Terra do Meio, atualmente há uma série de termos de compromisso em estágios diversos de seu processo de elaboração. O primeiro processo a se iniciar foi junto às famílias ditas “moradoras” da EsecTM, em 2013. Um relato dos debates envolvidos no termo, que não se deram sem tensão, foi feito por dois pesquisadores que apoiaram as famílias nesse processo (Alarcon e Torres, 2014). Além disso, os debates foram acompanhados pela procuradora da República em Altamira, Thais Santi, o que ensejou a abertura de um inquérito civil público com o objetivo de “avaliar a demanda das populações extrativistas da EETM para permanecerem no local, não obstante a afetação da área como unidade de conservação de proteção integral”<sup>14</sup>. O segundo processo se iniciou em 2014, com as famílias – “moradoras” – no interior do parque nacional, às margens do Xingu<sup>15</sup>.

Cerca de cinco anos depois, ambos os documentos seguem em tramitação no ICMBio, aguardando avaliação. Enquanto isso, embora não mais sofram os atos violentos que vivenciaram até poucos anos atrás, as famílias beiradeiras em questão seguem em compasso de espera, amargando a omissão do Estado em lhes efetivar direitos que a Constituição Federal e outras leis preveem, bem como acesso a políticas públicas destinadas a comunidades extrativistas. Com efeito, essa articulação violadora, entre ação e omissão do Estado em suas várias instâncias, foi um dos elementos que embasou a abertura do inquérito junto ao MPF. Em despacho atinente, a procuradora Thais Santi afirma que “a pactuação do Termo de Compromisso se deu em contexto de absoluta vulnerabilidade dessas populações, desassistidas de toda ordem de políticas essenciais, e que, para inserção de cláusula de saída, este documento lhes foi apresentado como condição para o acesso à cidadania”<sup>16</sup>.

Em 2017, foi a vez dos moradores da reserva extrativista (Resex) Rio Xingu debaterem com o ICMBio sobre suas áreas de ocupação que não foram encampadas pela Resex, permanecendo no interior da estação ecológica e do parque nacional. Em 2018, esse debate se estenderá às famílias do rio Iriri, que vivem no entorno da EsecTM e que se situam em várias áreas protegidas, inclusive em territórios indígenas. Esse conjunto de famílias assinaria, assim, termos voltados aos *usuários* das unidades de conservação.

Por fim, essencial reiterar que, embora não tenha sido possível até o momento estender a elas a pesquisa, entre as famílias cujos direitos foram violados pela criação das duas unidades de conservação, estão dezenas de famílias de camponeses que se identificam como *colonos*, e cujo processo junto ao ICMBio para reconhecimento de seus direitos passa por outros instrumentos, que não os termos de compromisso.

<sup>14</sup> Trata-se do Inquérito Civil Público n. 1.23.003.000080/2013-46, instaurado em abril de 2013.

<sup>15</sup> Para esse processo, fui convidada para coordenar consultoria envolvendo diagnóstico e debates do documento, concluída em julho de 2015 (Guerrero, 2015).

<sup>16</sup> Despacho s/n de 25 de outubro de 2014. Altamira, p. 2.

### 3 PROCESSOS DE RESISTÊNCIA

Diante desses processos, que se estendem já pela segunda década de intervenção do órgão ambiental, as famílias impactadas vão acionando meios diversos para permanecer no território. “Toda a vida o ICMBio coloca uma regra alta, mas nós vamos derrubando devagar”, me explica um beiradeiro. Algumas dessas formas, que não se constituem enfrentamentos abertos e institucionais, tampouco demandam coordenação ou planejamento e, por vezes, assemelham-se a formas de auto-ajuda individual, encontram pontos de contato no que Scott (1985) caracterizou como “formas cotidianas de resistência”. Em Guerrero (2017), apresentamos alguns exemplos desses enfrentamentos. É interessante notar como algumas dessas estratégias já eram costumeiramente empregadas no contexto das relações entre fregueses e patrões, fosse o patrão seringalista ou um regatão.

A esse respeito, gostaria de chamar a atenção para as múltiplas dimensões em que se inscrevem as ações políticas das famílias nos marcos desse conflito de sobreposição. Há um aspecto de relações institucionais, de acionamento de órgãos como o MPF ou organizações não governamentais que atuam na área. Contudo, o agenciamento político envolve, evidentemente, fatores e articulações que extrapolam, em muito, as interações estritamente institucionais. Vê-se, por exemplo, a realização de um tradicional festejo de santo quando o órgão gestor ameaçou sua proibição, a reunião de parentes distantes quando essas visitas foram coibidas, ou mesmo os atos de plantar, colher e caçar quando alguém com autoridade de polícia lhe diz “quem vai tirar vocês é a fome”.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O acompanhamento de outras posturas do órgão ambiental em situações de conflito leva a pensar, em consonância com Berno de Almeida (2012), se estaríamos diante de uma política coordenada, que teria como um de seus objetivos privilegiar ações “protecionistas”, inscritas em um horizonte de crescimento econômico, em detrimento de uma ação ambiental propriamente conservacionista.

Nesse cenário, prossegue Berno de Almeida, haveria, de um lado, uma diversidade de existências coletivas imbricadas nos territórios tradicionalmente ocupados e, de outro, uma persistente dificuldade de efetivação dos dispositivos legais que garantem seu reconhecimento e respeito. Para o antropólogo, o motivo para essa dificuldade reside no fato de que essa diversidade rompe com uma invisibilidade social que caracterizava formas de apropriação baseadas principalmente no uso comum, impelindo a transformações na estrutura agrária do país. Consequentemente, prossegue o autor, “tem-se efeitos diretos sobre a reestruturação formal do mercado de terras, bem como pressões para que sejam

revistas as categorias que compõem os cadastros rurais dos órgãos fundiários oficiais e os recenseamentos” (2012: 66).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes; TORRES, Mauricio. 2014. “*Não tem essa lei no mundo, rapaz!*”: a Estação Ecológica da Terra do Meio e a resistência dos beiradeiros do alto Rio Iriri. São Paulo: Instituto Socioambiental; Altamira: Associação dos Moradores da Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2012. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*. v. 17, n. 1.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner. 2012. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. [201?]. *Povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais, assentados da reforma agrária e unidades de conservação federais: diagnóstico e Plano de Ação para a Gestão dos Conflitos Territoriais*. Brasília. 109 p.

\_\_\_\_\_. 2012. Instrução Normativa nº 26 de 04 de julho de 2012. Estabelece diretrizes e regulamenta os procedimentos para a elaboração, implementação e monitoramento de termos de compromisso entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação onde a sua presença não seja admitida ou esteja em desacordo com os instrumentos de gestão.

BRASIL. Presidência da República. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

BRITO, Bernardo; CAVALLINI, Marcelo. 2004. Proposta de criação de unidade de conservação de proteção integral na região da Terra do Meio - Pará. Resultado da vistoria em campo. Relatório técnico. S/l: Ibama. In: BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. Processo 02001.006771.2004.68. Criação da Estação Ecológica da Terra do Meio e do Parque Nacional da Serra do Pardo. Fls. 270-197.

CUNHA, Cândido Neto da. Pintou uma chance Legal: o Programa “Terra Legal” no interior dos Projetos Integrados de Colonização e do Polígono Desapropriado de Altamira, no Pará. *Agrária*. São Paulo, n. 10-11, pp. 20-56, 2009.

DOBLAS, Juan. 2015. *Rotas do saque: violações e ameaças à integridade territorial da Terra do Meio (PA)*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

FAUSTO, Carlos. 2004. “Parakanã”. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GRILEIROS aterrorizam comunidades ribeirinhas da Terra do Meio (PA). *Notícias Socioambientais*, 04 set. 2004. Disponível em: <<http://site.antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1912>>. Acesso em: 04 dez. 2014.

GUERRERO, Natalia Ribas. 2015. *Nem na unha, nem na fome*. Resistência camponesa às margens do médio Xingu. Relatório de consultoria especializada para apoio à elaboração de termo de compromisso junto aos ribeirinhos e colonos do Parque Nacional da Serra do Pardo. São Paulo, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.

\_\_\_\_\_. 2017. “Eu não dou esse gosto a eles”: uma reflexão sobre família e territorialidade em um conflito socioambiental no Pará, Brasil. In: *Anais da XII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires. Tomo 1.

GUERRERO, Natalia Ribas; POSTIGO, Augusto. 2017. Breve histórico da Terra do Meio. In: VILLAS-BÔAS, A.; GUERRERO, N. R.; JUNQUEIRA, R. G. P.; POSTIGO, A. *Xingu: história dos produtos da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GUERRERO, Natalia Ribas; SALAZAR, Marcelo; STRAATMANN, Jeferson. 2017. A criação das Reservas Extrativistas. In: VILLAS-BÔAS, A.; GUERRERO, N. R.; JUNQUEIRA, R. G. P.; POSTIGO, A. *Xingu: história dos produtos da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

LIMA, Tânia Stolze. “Yudjá”. 2001. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

MARTINS, José de Souza. 1984. *A militarização da questão agrária do Brasil*. Petrópolis: Vozes.

MÜLLER, Regina Polo. 2002. “Asurini do Xingu”. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

NIMUENDAJU, Curt. 1980 [1944]. Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. Rio de Janeiro: IBGE.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. 2005. BR-163 Cuiabá-Santarém. In: TORRES, M. (org.). *Amazônia Revelada: os descaminhos da BR-163*. Brasília: CNPq.

PANSA, Ângelo P. 1985. *A realidade humana e ambiental das populações ribeirinhas dos rios Xingu, Iriri e Curuá na Prefeitura de Altamira (Estado do Pará)*. Altamira: Prelazia do Xingu.

PATRÍCIO, Marlinda Melo. 2003a. “Xipayá”. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

\_\_\_\_\_. “Kuruaya”. 2003b. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

POSTIGO, Augusto de Arruda. 2010. *A terra vista do alto: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do rio Bagé, Acre*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_. 2012. “Não é bom viver com quem a gente não conhece”: relações sociais e suas práticas no contexto de implementação das Reservas Extrativistas da Terra do Meio. Mimeo.

POSTIGO, Augusto; REZENDE, Roberto. 2017. O aviamento e o modo de vida beiradeiro. In: VILLAS-BÔAS, A.; GUERRERO, N. R.; JUNQUEIRA, R. G. P.; POSTIGO, A. *Xingu: história dos produtos da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

SANTILI, Márcio. “Confiança traída”. In: *Correio Braziliense*. Brasília, 6 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/confianca-traida>>. Acessado em 01 out. 2016. SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

SILVA, Tarcísio Feitosa. 2009. *A última peça do mosaico das unidades de conservação da Terra do Meio – Pará - Brasil: O processo de criação da Reserva Extrativista do Médio Xingu*. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) - Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará, Belém.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1998. “Arara”. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

TORRES, Mauricio. 2008a. *A beiradeira e o grilador* Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2008b. A polifonia da terra: conflitos de uso da terra na Esec Terra do Meio nas proximidades da estada da Canopus e em parte das margens do rio Iriri. Laudo pericial solicitado pela Procuradoria da República no Município de Altamira, no interesse dos Procedimentos Administrativos nº 1.23.003.000424/2008-50 e nº 1.23.003.000693/2008-16. Altamira.

UMBUZEIRO, Antônio Ubirajara Boga; UMBUZEIRO, Ubirajara Marques. 2012. *Altamira e sua história*. 4 ed. rev. e ampliada. Belém: Ponto Press.

VERSWIJVER, Gustaaf. 2002. “Kayapó”. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

VILLAS-BÔAS, André; SANCHES, Rosely A.; SCARAMUZZA, Carlos A. M. 2003. *Estudos preliminares e formulação de uma proposta técnica para a implantação de um mosaico de Unidades de Conservação no Médio Xingu*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2003 “Araweté”. In: *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

WEINSTEIN, Barbara. 1993. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo, Hucitec/Edusp.

WOLFF, Cristina Scheibe. 1999. *Mulheres da floresta: uma história, Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## CARE AS POWER: MEANINGS OF PUBLIC AND PRIVATE AND WOMEN'S LEADERSHIP IN QUILOMBO REMNANT COMMUNITIES IN SANTA CATARINA (SC) – BRAZIL

*Nathália Dothling Reis*

Federal University of Santa Catarina

### *Abstract*

The review of black intellectuals in the 1970s was and remains important in rethinking gender studies. These theories emerge as a way of questioning the homogeneity of feminism and of categories such as women and gender. Black and decolonial feminists consider that the Latin American and Brazilian feminist movement, despite having made important advances, shared the Eurocentric and universalizing vision about women and the main consequence was the inability to perceive the differences existing in the feminine universe. The literature on quilombola women points to a large occurrence of women leaders in the Quilombo Remnant Communities in different Brazilian regions and also in Santa Catarina, southern Brazil. Despite the great contributions they bring to the theme and the importance they have in showing other women's experiences, they still naturalize the public/private dichotomy, the relations between sex and gender, and male domination. In this way, I ask myself what does it really mean for these women to be in the leadership and whether this would be a breakup of these communities' women with male domination and the determination that their places are those linked to domestic spaces or if it would be instead a construction of world that conceives public and private in a different way. Through an ethnographic study in the communities of Aldeia in Imbituba/SC and Toca in Paulo Lopes/SC, this work seeks to understand the leadership of women in quilombola communities in local terms, not presupposing western dichotomies present in hegemonic feminism such as feminine/masculine or private/public.

Keywords: Black women; Quilombola communities; Public/private; Decolonial feminism; Women leaders; Biographical approach.

### INTRODUCTION

In 2015, I had the opportunity to participate in some preparation meetings for the Black Women Walk in Santa Catarina. Those time I met some women who were leaders in their quilombola communities. Since then I've been interested in their strength and leadership in these communities. I started to read about quilombola communities

and I was surprised by the large number of women leaders in quilombola communities throughout Brazil. In 2016, I entered the master's degree to research about these women's leadership. My main question was: why so many women in leadership roles? And I also was concerned about the best way to understand these women in their own terms without presupposing concepts as a way to value their practices of knowledge. During the period from february to july 2017, I've been in fieldwork for the master's research in two quilombola communities on the south coast of Santa Catarina and finished the master's degree in february 2018. Here I try to show some of my challenges in fieldwork and how the use of biographical approach was central to understand these women and their leadership in their terms and constructions of world.

## REMNANT QUILOMBO COMMUNITIES: ALDEIA AND TOCA OF SANTA CRUZ

Before to enter at the main theme, the women's leadership, I believe which is important explain briefly about contemporary quilombola communities in Brazil. According to João José Reis (1995, 1996), the formation of quilombos was a typical slavers' movement of resistance, although it was not the only one. The formation of fugitive slavers' groups occurred in all parts of the Americas, where there was slavery. In Brazil, these groups are named *quilombos* or *mocambos* and gathered hundreds and even thousands of people. The population of quilombos was constituted by fugitive slavers and their descendants and also by deserters soldiers, adventures, sellers and indigenous. In these spaces, africans from different ethnicities have been lived with their differences and created new ties of solidarity, recriating cultures. In the 18th century, quilombo was defined as grouping of five or more fugitive slavers grouped in depopulated place.

Hebe Mattos (2005, 2006) affirms that the quilombo formation movement, strictly linked to the world of slave quarters, caused an important displacement on image about slavery and abolition in Brazil. The slave's figure emerged as protagonist in abolitionist process. Beatriz Nascimento (1985 in RATTS, 2006) poses that by the end of 19th century, quilombo set up as ideologic instrument against various forms of oppression. According to her:

It is as an ideological characterization that the quilombo inaugurates the twentieth century. Having finished the old regime, with it was the establishment as resistance to slavery. But precisely because it has been for three centuries concretely a free institution, parallel to the dominant system, its mystique will nourish the yearnings for freedom of national consciousness (NASCIMENTO, 1985 in RATTS (org.), 2006, free translation).

According to Arruti (2006), since the 90's the number of communities that have been recognized as quilombolas has been growing a lot and in 1995 the National

Provisional Articulation of the Remnant Communities of Quilombos was created. Faced with these changes, in 1990, the first academic works that sought to understand these social groups. However, according to Arruti (2006), the internal logic of these debates would have changed since 1988, the year of the Constitution, and especially since 1995, with the impact of “Article 68”. In the context of the re-democratization of the South American continent, constitutional reforms were carried out, which had as a remarkable characteristic the recognition of the ethnic and cultural diversity of the countries of South America. The author shows how the historical quilombo was metaphorized to gain contemporary political functions. “Article 68” not only recognized the right to land to the remnant quilombo communities, but also created such a political and sociological category.

Mattos (2005, 2006), points out that most of the black communities, in conflict for the traditional recognition of collective lands in Brazil, do not see themselves associated with the classic idea of quilombo. Thus, jurists, historians and historians, anthropologists and anthropologists, and especially the Brazilian Association of Anthropology (ABA), played an important role in this discussion. With the growth of the quilombola movement, the interpretations that sought to resemantize the term “quilombo” predominated. According to Decree 4,887, dated November 20, 2003, which regulates the constitutional article, “the characterization of remnants of quilombos communities will be attested by self-definition of the community itself”, meaning “ethnic-racial groups, according to self-attribution, with its own historical trajectory, endowed with specific territorial relations, with presumption of black ancestry related to the resistance to historical oppression suffered” (MATTOS, 2005, 2006). It is in this sense that “Article 68” chooses the term *remnant quilombo communities* to deal with such communities in contemporary times. The remnant term points to ties with the past, but not in the sense of seeking continuity, but rather of rescuing to these groups some positivity linked to historical resistance, to refusal to the slave, oligarchic and even capitalist order. Once they are identified, communities become recognized as a model of struggle and resistance (ARRUTI, 1997, 2006).

For this research I made fieldwork in two quilombola communities: Aldeia and Toca of Santa Cruz. Both are located at south coast of Santa Catarina. The community of Toca is in the neighborhood called Santa Cruz, near the central region of the city of Paulo Lopes. We walk through the center and see great and good houses, shops, paved street. When it finishes, we see the city cemetery. The unpaved street that starts on your left and takes the name of Manoel Felipe - enslaved who received the lands of the former lord and founded the community - indicates that we arrived at the Toca. The community is composed of about 130 people, distributed in about 30 houses. The marriage regime is mostly endogamic. The neighborhood of Santa Cruz does not have basic sanitation and

garbage collection is done only on two days of the week. There is no public transportation within the community, only some city buses that take the children and adolescents to the schools in the region and others that take the population to hospitals in Greater Florianópolis. Most of the time, the medical care is performed at the health center of Paulo Lopes, located in the central part of the city. It is in this area that there are also the supermarkets, pharmacies, bakeries and all the commerce that the people of Toca de Santa Cruz access. For this, they need to make the course approximately one kilometer from the neighborhood to the center walking. There are a number of masonry houses in the community - some of them built with funding from the Federal Savings Bank - but a good part of the houses are made of wood and are in poor condition. Several of these wooden houses, called “ranchos” by the residents, do not have a bathroom. The schooling rate of the community is quite low. Older people have had to help their parents in the field since they were young and therefore could not access or remain in school, most of them are illiterate or semi-literate. The young have been increasing their schooling, but there is a great number of repetition and drop out before finishing elementary school. With regard to the struggle for territory, the community already has the anthropological report completed, but not yet foreseen for publication.

The community of Aldeia is located in the district of Campo D’Una, belonging to the municipality of Imbituba, south coast of Santa Catarina. The municipality is limited to the north with the city of Garopaba and to the south with Laguna. Along the highway SC-434 are the houses of the residents of the community, which occupy both sides of the highway and also a part that belongs to the city of Garopaba. The population of the Village is composed of about 500 people, among those living in the territory and those who are outside but wishing to return. According to Albuquerque (2014), it is between the years of 2002 and 2008 that the community was recognizing itself and consolidating itself as remnant of quilombo. With the strengthening of the struggles, the community gradually broke with the socio-economic conditions imposed since the period of slavery. In 2009, as a result of an agreement signed between the municipality and COHAB, several popular masonry houses were built in the community through the program of the federal government FHNIS (ALBUQUERQUE, 2014). Before, the houses were made of wood with bad structures. Today, we see a majority of masonry houses in the community; small and simple, but with good structure, although there are still families living in wooden houses, waiting for a new housing project to have better houses. We can also observe, since that time, an increase in the educational level of the population of the community, with a large number of people graduating from private and public universities today. Regarding the struggle for quilombola territory, Aldeia has already been recognized by the Palmares Cultural Foundation and is in the process of preparing the anthropological report.

## **BETWEEN PUBLIC AND PRIVATE AND WOMEN'S LEADERSHIP: BIOGRAPHICAL NARRATIVES OF WOMEN FROM ALDEIA AND TOCA OF SANTA CRUZ**

Daniel Bertaux (1999 [1980]) suggests that the biographical approach aims at questioning neopositivist epistemology, insofar as it recognizes the sociological value of the knowledge of the people we research. In this way, these people are no longer seen as objects of observation and are now recognized as collaborators who are much better informed than the researcher who asks. This movement aims “to question our institutional monopoly on sociological knowledge and to abandon the pretension of sociology as an exact science; monopoly and claim in which the legitimacy of sociology as an institution rests” (Bertaux, 1999, p.16, free translation) and to recognize that human experiences are carriers of sociological knowledge. So we are immersed in an ocean of knowledges that do not always operate in the same way, and often we do not want to know anything about them, since we get caught and trapped in the hegemonic forms of science.

In this context, it is interesting to work with the biographical approach, as it values the lived and narrated experiences of the people with whom we work. According to Gussi (2008), the biographical approach recognizes that between lived and narrated the construction of knowledge takes place and it is precisely about seeking a scientific understanding about the knowledge that subjects construct in the biographical narratives, to understand the experiences of the Others learning from them and “build a knowledge between knowledges that involves different “rationalities”, both the biographies and the author” (GUSSI, 2008, p.15). So, what matters is what the collaborators know because they have lived directly (Bertaux, 1999 [1980]). Here, it is worth emphasizing the criticism of Patricia Hill Collins (2000) to positivism and neopositivism. For her, the positivist scientific production occurs in the attempt of objective generalizations that do not value experiences and emotions, but only rationality, whereas for black women the daily experiences constitute the form of production of knowledge.

According to Marco Gonçalves, Roberto Marques and Vânia Cardoso (2012), the anthropological problematization around the concepts of individual and society has brought new conceptualizations in the search to account for the relations between construction of ethnographic characters, subjectivized subjects and cultural reason. It is within these discussions that the idea of ethnobiography arises, between the productive tension of biography and ethnography. This new theoretical formulation intends to formulate biographical narratives based on the individual experiences of each of the actresses and the actors immersed in their cultural perceptions and the rupture with the dichotomies subjectivity/objectivity, culture/personality, individual/collective. “The

individual begins to be thought from his power of individuation as a creative manifestation, because it is precisely through this personal interpretation that cultural ideas precipitate and have access to culture” (GONÇALVES, MARQUES, CARDOSO, 2012).

Based on these ideas and the reality of the black women of quilombola communities, I realized the importance of working with the biographical approach to learn from women about their experiences. From the beginning of the fieldwork, I went from house to house, introducing myself and encouraging women to tell me their life stories. As they were narrating, I was astonished at the similarities in the narratives in their work lives. In the Toca of Santa Cruz, I noticed that all the narratives of women were crossed by low schooling, work as a maid, laundress, cleaning lady, caregiver of children and elderly and diseases related to heavy work, in the case of women over 40 years.

Mrs. Francisca<sup>1</sup>, married to Lima, was the person who greeted me warmly in her home during two months of fieldwork and other sporadic trips throughout the other two months. Francisca is a wonderful hostess, as a mother or grandmother, always willing to cook for each and everyone and concerned about all the details. She is a very “easygoing” woman and because of the proximity to being in her house, she soon became one of my main interlocutors. Whenever I came from Florianópolis or walked around the community we would talk a lot on the porch. In the morning, Lima left very early to work, and only then did she and her granddaughter get up. They had breakfast and her granddaughter went to school. And then it was just the two of us having breakfast and talking. In several of our conversations she told me that since she was young she helped her parents in the fields, in the housework and in the fishing. After she was married, she worked washing and ironing clothes, cleaning in the houses of Paulo Lopes, and for several years she had taken care of a lady from the city. She said she worked so long this way; she left home early, but before she left everything tidy - home, food, clothes - and went to take care of the woman.

Ah, my daughter. This woman had depression. Lost the kids all from car accident. And this woman cried, oh my God, as this woman cried. This woman was crying all night long and the neighbor was calling me to take care of her, make her stop crying. But I said no, because my schedule was by day and at night I wanted to sleep and stay with my family (Francisca, excerpt from personal field diary, 2017).

Francisca just stopped working when the lady died. During my coexistence with her, she told me many times stories about her mistress: children’s affairs, food tastes, etc. and

---

<sup>1</sup> The names of the women and men of the two quilombola communities surveyed were changed throughout the text. In the face of the dangerous political moment we live in and the threats it brings to the people of the quilombola and indigenous communities, among others and also to the anthropologists, together with some women in the communities, I decided not to place, in this text, their original names. Instead, I chose to bring names of black women and black men from history, my family and African names, as a way of honoring the most diverse black women and black men who lived and resisted over time.

she never told me anything about her own mother. Even her granddaughter thinks she was actually Francisca's mother. Not even with the death of the mistress, was she free from the dependency of the white woman; this one, before dying, made Francisca promise to take care of her grave while she lived, because she knew that the children that remained would not. A requirement that reminds us of the conditions imposed by gentlemen and women of enslaved people when granting manumission, as pointed out by Miriam Hartung (2005), who states that it was very common for manumission to be accompanied by requirements such as continuity of work for some period of time or take care of some person in the family or the possession of the ladies and gentlemen. Requirements that were normally fulfilled. In the case of Francisca is what I could gauge, for she fulfills the promise she made to the old mistress; before she went to clean and put flowers every month at the mistress' grave, but now only goes on special dates like mother's day, all souls' day and the birthday of the deceased mistress. Francisca never had her work permit signed working for this woman and washing or cleaning houses. Only when she worked in a factory as a seamstress. Today, she is 62, have spinal problems, hernia, high blood pressure, diabetes, knee pain and still not retired. She complains of back pain and says she has had a spinal issue for some time, because of heavy work and for carry too much weight; she says that since she was very young, she carried heavy sandbags to help her father. She has also washed clothes for white women, and this has contributed to her spine problem. He does not work outside but does everything at home. According to her, "I could even retire for disability, but it's not worth because the salary is lower. I'm paying my retirement a month at the INSS, I've already talked to the lawyer and, look, my daughter, hoping to have it soon. I think this year I'll have".

Luiza Mahin is the oldest woman in another residential nucleus in the community. I met Luiza soon on my first day in the fieldwork. She came back from fishing and began to tell stories of werewolves. She left and invited me to come to her house whenever I wanted. I have been many times there and she has become one of my main interlocutors. Luiza said that she had been helping her parents in the farm work since she was child, fishing with her mother and her sister Adelina, and also worked as a cleaner in the houses of white families of Paulo Lopes. After she married Cruz she stopped working outside and began to take care of her house and her children. One day in one of our conversations, I asked her about her work life and about what older women did in the past and she replied:

Ah, that girl, the women fished, they took care of the house, they cooked and they were maids. The black life was not easy at that time. My mother worked as a domestic, I worked at the home of white mistress and my daughters too (Luiza, excerpt from personal field diary, 2017).

Mrs. Zeferina, who died in September 2017, at the age of 81, was one of the oldest women in the community, along with her cummer Wangari, who is also 81 years old, with whom she shared the leadership of this residential nucleus. Throughout the city of Paulo Lopes, Zeferina was known as mother Zeferina. I once accompanied her to the course offered by CRAS for the women of the community and I asked why all the people of the town called her 'mother Zeferina'. She said that she has worked in almost all the houses of Paulo Lopes, as a maid and looking after the children. In one of the houses, the mistress taught her children to call her mother Zeferina and the nickname took all over town. She says she liked to work like that, because she earned her money, but she never had a formal contract. According to her: "Now, this is usual, but before, it wan't. I did not have my work permit signed before, my daughter". When Zeferina was at the houses taking care of the white's children, her eldest daughter took care of her house and the sisters and brothers. This deceased daughter lived in Itajaí, where she worked as a maid. Mrs. Zeferina was already retired. She said that even though she did not have a formal contract at home, she was able to retire because of the rural work she had done since she was very young. She was the living example of the stereotype of the 'black mother', pointed out by Lélia Gonzalez (1984) as the black woman who ends up having to leave her children and take care of the children of the white population, being exploited in this situation.

Many other narratives brought the same aspects, but for me not to stretch too much, I will not bring them all. In the Toca I found very similar narratives regarding the work life and a clear generational continuity of the relations of exploitation of the white women and men of the city of Paulo Lopes in relation to the black women and men of the community. On the other hand, in the Aldeia community the situation seemed a little different to me. At present there are many women from the community with a college education or working as a teacher. I discovered this as I tried to meet these women, beating from house to house, as I had done in the Toca, and I could not easily find the people at home, since they were out working. However, talking with the women of Aldeia I realized that the narratives of a recent past were very similar to the narratives of the women of Toca.

Dandara, 65 years old, current president of the Quilombola Association of Aldeia, narrated the difficulties of his career. Born in the village, she said she lived in the three capitals of southern Brazil - Florianópolis, Curitiba and Porto Alegre - working as a maid and cleaning in some companies. She also told me that she was retired because of disability. When she worked cleaning at Hospital Celso Ramos she had an accident with a syringe that pierced her right arm and limited movement. Her arm was shorter, her hand did not open, she had to undergo physical therapy and retired due to disability in 1999. Because she had to work, Dandara did not have time to study in her youth. She said that she only

learned to read and write after retirement in a rural education project that took place in partnership with the MNU/SC<sup>2</sup> in the Aldeia community.

Preta Quilombola, the vice president of Aldeia's quilombola association, at age 34, represents a younger generation of Aldeia and also says that she had to start working early. Her first job was at the age of 14, as a nanny. Since then she has worked as a receptionist in a hotel, a saleswoman in a store, in the Mormaii<sup>3</sup> stock and as a quilombola educator at the MNU, working in the Morro do Fortunato quilombola community. Today she attends Social Service at Federal University of Santa Catarina and has a scholarship. In one of our conversations about the quilombo and the labor situation of the women and men of the village, Preta said:

We went through a process that had been talking to people who were not going to plant more, raise livestock; we were losing our land, listening that we had to work outside. Now it is difficult, because the quilombola question is to return in this process, is to recover our things. Of course, no one is forced to plant and can do whatever they want in life. Have you seen Ori of Beatriz Nascimento? So ... if the person wants to be a university "playboy", it can be. She has to have that right. It's not what I want for myself. But we have to learn to appreciate what is ours and to know that we can be other things. I was talking to my mother... here it is, the person starts in Silveira (a supermarket network in Garopaba and Imbituba that belongs to the family that once owned slaves), then goes to Mormaii. The person works all day, away from home and earns R\$1200.00. That is, nothing has changed! I do not devalue any work, but we have to know that we can do other things. One can plant organic, which gives a lot of money nowadays, we can create some animal. And that does not mean that we can't go to college if we want (Preta Quilombola, excerpt from personal field diary, 2017).

Preta's speech shows that, even with a higher degree of studies, the women and men of Aldeia continue to work for white people in the cities of Garopaba and Imbituba. In her narrative and those of other women in the communities of Aldeia and Toca, I realize that the relationship of most black women with work has been perpetuated since slavery. They continue to be placed in places considered inferior to white men and women. Lélia Gonzalez (1984) states that what appears to be that the black population did not reach this working state, but that, in fact, never left it. According to the author:

It turns out that the "allowed" maid only makes the white guilt poke because she remains the maid with all the letters. That is why it is violent and concretely repressed. The examples are not lacking in this sense; if we articulate racial and sexual division of labor it becomes even simple. Why does it only perform activities that do not involve "dealing with the public"? That is, in activities where it can not be seen? Why do job ads speak so much in "good looks"? Why is it that she can only be a cook, a maid or a cleaner? Why is it "natural"

<sup>2</sup> Unificated Black Movement of Santa Catarina.

<sup>3</sup> Brazilian surf brand from Garopaba/Santa Catarina.

for her to be the servant in schools, supermarkets, hospitals, etc. and such? (GONZALEZ, 1984, p.11).

Faced with the diverse narratives of women in the Toca and Aldeia communities, the historical and social differences between the white and black universes are evident. In this way, it seems to me that the criticisms of black and decolonial feminists are totally relevant when we look at these “other” realities. Sueli Carneiro (2004) draws attention to the fact that black women have had a historical experience distinct from that which prevails in the classical discourse on oppression against women and therefore can not fit into the same demands of white women, especially with regard to issue of work.

The narratives taught me about the work experiences that the women of the two communities carried out and the daily living provided by the fieldwork revealed to me the work that women carry out within their homes and communities. Walking through the community of Toca of Santa Cruz and talking to the women there, I realized that they were the ones who did the whole service of the house. They would always wake up early and stay home. Few went out to work. The men left, either to work or to be in the downtown of Paulo Lopes. In this way, I only met the women who daily cleaned their homes, cooked, cared for their children, washed. On sunny days the community was flooded with colors of clothes spread on the clotheslines.

In Aldeia, although most women and men work outside, we can find those who are already retired at home, almost always accompanied by husbands who are already retired too. In my conversations with Preta and her mother it seemed to me that domestic tasks, such as cleaning, cooking, caring for children, are carried out by women. Preta and her companion Zumbi are an exception because they share the work of the house and the care of their child. Overall, it was clear that both in the Toca community and in the Aldeia, domestic work was done by women and this bothered me a lot. But since the work was exactly about learning from them about her conceptions and experiences of being a woman, I made a great effort to abandon my presuppositions about their practices.

Throughout my fieldwork, this issue has become much more complex. It was very interesting to note in the narratives of the Toca’s women that there was a clear milestone between when they had to work outside, in the white women’s homes, and when they started working just inside their own homes. When I asked about their work lives, they told about their work in the houses of the white mistresses and there was always a “but” that said the moment when they did not have to do these jobs and could only work in their homes. This was always narrated with a smile on their face, a tone of relief that seemed to mean that by getting rid of the exploitation of these jobs they were free to care for the homes and children of others, to be the owners and caretakers of their own homes and children. This milestone was almost always linked to marriage and they were

grateful to their husbands for not missing anything in the house. Slowly, I learned that their perception of doing household tasks was quite different from mine and the way classic feminist discourse put it. Gradually the women of the two communities taught me the fine difference between caring - cooking, cleaning, running the house and finances - and serving as a maid to others.

The women's narratives of both communities have revealed to me that the care exercised by women in their homes, rather than being something that imprisons them, is an element of potency. According to Angela Davis (2013) this is a trait that goes back to the time of slavery. The author points out that the social life of the slave quarters was an extension of family life, and thus the social role of women extended to the slave community as a whole. Domestic life had an essential role in the lives of the enslaved population, for it was the only space where they could be human. Therefore, black women were not inferiorized by their domestic tasks, as white women were. In a different way of white women, black women could not be treated simply as "housewives."

In an essay written in 1971 - using the few sources allowed to me in my prison cell - I characterized the meaning of the slave woman in domestic duties as follows: in the infinite anguish of ministering to the needs of men and children around her ... she performed the only work of the slave community that was not directly claimed by its oppressor. There was no remuneration for labor in the fields: no useful proposal for the slaves. Domestic work was the only meaningful work for the slave community as a whole ... Precisely through the performance of hard work which was always a central expression of the social condition of inferiority of women, black chained women could help to lay the foundations of some levels of autonomy for themselves and for their men. Even though she suffered under the one-woman oppression, she pushed the center of the slave community. It was, therefore, essential to the survival of the community. Since then I have realized that the special character of domestic work during slavery is central to the bond between men and women, involving work that was not exclusively female. The slave men performed important domestic responsibilities and were not - hence - as Kenneth Stampf had said - mere collaborators of their wives. While women cooked and sewed, for example, men gardened and hunted ... This sexual division of domestic labor did not seem to be hierarchical: men's tasks were certainly not superior and were hardly inferior to the work performed by women. Both were equally necessary (DAVIS, 2013, p.19, 20).

The relations described by Davis between black men and black women in the time of slavery seemed to me very much present in the communities of Toca and Aldeia. With this, I do not mean that these are communities where harmony prevails and there is no conflict of any kind between men and women. Far from it, I witnessed scenes and reports of violence from men to women, and many women complained in some respects of their husbands. But what matters to me here is to realize that the fact that women work in their homes, cleaning, cooking, caring for children can not be seen as a factor of inferiority and subordination as the discourses of hegemonic feminists want. Marilyn Strathern

(2006 [1988]) also points to this in the case of her studies with the Hagen population in Melanesia. According to the author:

The mental capacity (desire, consciousness), according to what I was told in Hagen, becomes initially visible when a child demonstrates a feeling towards those with whom he relates and comes to perceive the interdependence or reciprocity that characterizes social relations. Relationships always take a specific form. They are initially presented in a domestic context, for example when the child recognizes that his mother needs both sticks for the fire as much as she needs food to feed herself. An aspect of reciprocity overlaps the unequal, asymmetrical relationship. The child is led to have another model of interdependence in the figures of his parents. As adults, husband and wife are portrayed as mutually dependent, including the difference between them. [...] Reciprocal activity in the home comes to symbolize the intentionality oriented towards the other (STRATHERN, 2006 [1988], p.148).

Therefore, as I observed in the Toca and Aldeia communities, the author shows that in the hagen case, the opposition between male and female does not intrinsically refer to the control of men and women over each other. In conversation with Preta Quilombola, the importance of care became more and more evident. She told me that being a community leader was not about being in the chair of the association, but always taking care of the community and that there were many forms of leadership that varied according to the ways people took care of, such as the shepherds who took care of the community, health care, the elderly who advised with their wisdom, the women who looked after their children and grandchildren, and the people who took care of matters related to the territory of the quilombola community. Without knowing it, I ended up choosing two communities to research that showed me two different realities. In the Toca, most women find themselves working at home and when they leave, it is to work in the houses of the white families of the city of Paulo Lopes, as I showed. In Aldeia, there are a lot of women who work out and are graduated or doing college, as well as Preta. But it is interesting to note that most of the jobs and courses they do are linked to care, such as nursing, pedagogy, social work, among others. In the narratives of Preta and other people from Aldeia, I realized that going to college is not an individual project, but something they want to return to the community.

Therefore, I note that being a leader requires that the person take care and commitment to the community and the people who belong to it. Care is a very important characteristic and is most often associated with women who care for the house, take care of their sons and daughters, care for the people of the community and the maintenance of the community as quilombola. I think that the combination of strength - which the harshness of life has forced them to develop - and the ability to care makes women the preferred leadership of quilombola communities. Perhaps, whence, there are so many in Santa Catarina and Brazil. While society in general does not value the work of care

normally associated with women, quilombola communities do so, recognizing in the figures of caregivers their political, socio-cultural and religious leaderships.

## FINAL CONSIDERATIONS

According to Strathern (2006 [1988]), feminist anthropology has seen gender inequalities as a universal phenomenon, and for her this premise that we can ask anywhere whether women are dominated by men is tantamount to the anthropological premise that institutions can be compared. In this way, different societies appear analogous to one another and even doing things differently, seem to face the same original problems. However, the Hagen example, and also the narratives of the women of Toca and Aldeia, guarded all distances, show how sexual differences exist, but the fact that this entails in different treatments is not a ready data, but a social decision. It is clear that it is a mistake to assume equivalence between people of the same sex regardless of where and how they live. It is in this context that Strathern teaches that anthropology must realize whether women are the same “problem” in all “societies” and discover the presence or absence of male dominance, thus revealing the foundations of gender relations in concrete social instances. A good part of feminism has understood what women and men do as models of what “women” and “men” do and thus considered as the problematic of the difference between masculinity and femininity. Ethnography must seek to understand whether, locally, “being a woman” and “being a man” occupies an organizing place in the classification of behavior and to perceive what differentiation can mean.

In the Hagen case, Strathern shows that we can not be fooled by the dichotomy “domestic versus political dominance.” Feminist anthropological critiques of the 1970s take these domains as fixed points of reference, and thus anthropological data interpreted masculinity and femininity as referring to what men and women are and do respectively. It is within this context that gender becomes a category to explore the study of male-female relationships. Hegemonic feminism took as axiomatic the reference of male/female symbolism to the issues of men and women, and the public and private domains were imagined as representations through male/female polarization. By universalizing the collation of the domestic domain with the feminine and the public domain with masculine, gender was considered as a native and universal model of duality. What Strathern suggests, however, is that some dichotomies serve the West, but not for other peoples, such as the Hagen and others in Melanesia, for whom there is a distinct and plastic domestic and public sociability. Oyèrónké Oy wùmí (2004) also points to the ineffectiveness of the dual gender model for the cases of African societies, more specifically, Yoruba. According to the author, Western gender categories operate by dichotomies such as man/woman,

male/female, public/private, and assume that the male is always superior to the female. However, she considers that most of these categories “are particularly alien to many African cultures” (OY WÙMÍ, 2004, p.8).

In the cases of the quilombolas communities Aldeia and Toca, I consider that the dichotomy and valorization of public/private is also not effective. As I have tried to show throughout this article, in these communities we are faced with social and historical constructions of “being woman” very different from those taken as reference by white and hegemonic feminism. This entails a very different social organization and construction of the world. In fact, women in these communities are linked to housework; even in Aldeia where there are large numbers of women working outside the home, the care of the children, the house, the cleaning, among others, is the activity of women. There is no impediment for men to take care of, but their activities are more linked to work outside the community or in the construction and maintenance of houses within the community. However, I realize that there is not a greater appreciation of the work done by men in relation to that of women. In fact, there seems to be a contrary or simply a distinct appreciation; the engagement of women in domestic and private work is so valued by the people of the communities that it is this ability to take care that takes them to the political and public places of the leaderships. It seems, therefore, that we are dealing with a social logic that really has no place in feminist theories that universalize male domination and the inferiorization of women. Strathern (2006) suggests that feminist anthropological criticism eventually incorporated the public and private domain model as the representative of what opposes men and women and thus used its own gender constructs to think about the gender relations of other peoples. From this, they affirmed that male domination was a universal phenomenon. However, the life of women in the Toca and Aldeia communities shows that before making such a statement we need to understand, locally, how local sociality takes place and what are the conceptions of the groups with whom we study for what we call domestic, public, masculinity and femininity.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

ALBUQUERQUE, Mauricélia de. *Negros em Garopaba-SC: experiência quilombola nas comunidades da Aldeia e do Morro do Fortunato*. Florianópolis: UDESC, 2014. Dissertação de mestrado.

ARRUTI, José M. A. *A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre Indígenas e Quilombolas*. Mana, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

BERTAUX, Daniel. *El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades*. Costa Rica: Propositiones, 1999. Traducido por el TCU 0113020 de la Universidad de Costa Rica, de

“L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités”, publicado em Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXIX, Paris, 1980, pp.197–225.

CARNEIRO, Sueli. O papel do movimento feminista na luta antirracista. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Fundação Palmares, 2004.

COLLINS, Patricia H. *Black Feminist Thought*. New York and London: Routledge, 2000.

DAVIS, Angela. *Mulher, raça, classe*. Tradução livre: Plataforma Gueto, 2013.

GONÇALVES, Antônio M.; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2012.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Anpocs: Revista Ciências Sociais hoje, 1984.

GUSSI, Alcides F. *Reflexões sobre os usos de narrativas biográficas e suas implicações epistemológicas entre a Antropologia e a Educação*. Porto Seguro: 26ª RBA, 2008.

HARTUNG, Miriam. *Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX*. TOPOI, 2005, v. 6, n. 10.

MATTOS, Hebe. “*Remanescentes das comunidades dos quilombos*”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. São Paulo: Revista USP, 2005, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Publicado originalmente em: Afrodiáspora Nos. 6-7, pp. 41-49. 1985 in RATTTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

OY WÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Dakar: Cordesia, 2004. Tradução de Juliana Araújo Lopes.

REIS, João José. *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*. São Paulo: Revista USP, 1995, 1996.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **SAMBA DE RODA E CARURU: PRÁTICAS IDENTITÁRIAS AFRO-DIASPÓRICA**

*Neivalda Oliveira*

Universidade do Estado da Bahia

*Breno Trindade da Silva*

Universidade de Brasília

### *Resumo*

Em Novembro de 2004, o samba de roda do Recôncavo Baiano foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional – IPHAN – como patrimônio cultural nacional e no ano seguinte, 2005, eleito Obra Prima da Humanidade pela UNESCO. Tendo como principal objetivo assegurar a continuidade da prática a partir de sua divulgação e promoção, as ações de salvaguarda implementadas pelo IPHAN se centraram, principalmente, no samba enquanto performace. A partir do presente ensaio, buscamos refletir sobre a complexidade de um universo onde o samba é apenas um dos vários elementos que compõe uma rede de sociabilidade mais ampla onde religiosidade, trabalho, família e território permeiam o cotidiano de inúmeras famílias que, além de acionarem uma identidade quilombola, carregam em suas práticas elementos compreendidos aqui como afro-indígenas.

Palavras-chave: samba de roda, caruru, patrimônio cultural, afro-indígena.

### *Abstract:*

In November 2004, the samba de roda of the Recôncavo Baiano was recognized by the National Artistic Historical Heritage Institute (IPHAN) as a national cultural patrimony and in the following year, 2005, it was elected as a World Masterpiece by UNESCO. Having as main objective to assure the continuity of the practice from its dissemination and promotion, the safeguard actions implemented by IPHAN focused, mainly, on the samba while performace. From the present essay, we seek to reflect on the complexity of a universe where samba is only one of several elements that make up a wider sociability network where religiosity, work, family and territory permeate the daily lives of countless families who, in addition to triggering the quilombola identity, carry in their practices elements understood here as Afro-indigenous.

Keywords: samba de roda, caruru, cultural heritage, afro-indigenous.

## INTRODUÇÃO

O samba de roda do Recôncavo é reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional – IPHAN – como patrimônio cultural imaterial nacional desde novembro de 2004 e Obra Prima da Humanidade pela UNESCO desde 2005. Tendo como principal objetivo assegurar a continuidade da prática a partir de sua divulgação e promoção, as ações de salvaguarda implementadas pelo IPHAN se centraram, principalmente, nas expressões estéticas do samba, como sua música e sua dança, assim como o conhecimento manifesto pelos seus detentores. A partir do presente ensaio, buscamos refletir sobre a complexidade de um universo onde o samba é apenas um dos vários elementos que compõe uma rede de sociabilidade mais ampla onde religiosidade, trabalho e território permeiam o cotidiano de inúmeras famílias que, além de acionarem a identidade quilombola, carregam em suas práticas não só elementos reconhecidos a partir de uma matriz afro, mas também referências indígenas. Dessa maneira argumentaremos que a partir de fluxos afro-diaspóricos observamos aqui o encontro de dois mundos que optamos por tratar como afro-indígena.

Para isso tomamos como base o material etnográfico recolhido entre os anos de 2012 e 2013, utilizado para construção da dissertação de mestrado de Breno Trindade da Silva (2014), “POLÍTICAS PATRIMONIAIS E SALVAGUARDA: conflitos e estratégias no reconhecimento do samba de roda do Recôncavo baiano”, e materiais produzidos de 2012 à 2018 em contextos de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação Territorial (RTIDs) em comunidades quilombolas para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)<sup>1</sup>.

Partimos da ideia de que o caruru pode ser considerado tanto um prato específico a ser comido ordinariamente, ou, ele próprio, um ritual. Vilson CAETANO JUNIOR<sup>2</sup> (2000), nos fala da possibilidade de encontrarmos o mesmo alimento como comida de branco, isto é, como alimento deslocado da atividade religiosa, servida no restaurante, na festa profana ou simplesmente feita em casa em dia qualquer; ou pode ser comida de santo, comida ritual ou comida votiva, que adquire sentido sacro, às vezes dentro de templos outras vezes não, em manifestações privadas ou públicas.

Em alguns momentos, como destaca Ordep Serra (2009, p. 129) o caruru pode ser entendido como um samba de roda protagonizado por crianças, que dançam no contexto do culto doméstico às divindades infantis: nos *Carurus de Cosme e Damião*, santos

<sup>1</sup> Os Relatórios produzidos contemplam as comunidades de Santiago do Iguape, Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Engenho Novo e Engenho da Cruz todas localizadas no Município de Cachoeira-BA.

<sup>2</sup> CAETANO JUNIOR, V. “Banquete Sagrado, notas sobre ‘os de comer’ em terreiros de candomblé, Editora Atalho”. 2000.

concebidos como meninos/gêmeos. Muito se encontra a associação da realização do caruru de promessa ao nascimento de filhos mabaços (gêmeos), ao parto difícil de uma mulher, ou de cura por algum mal físico (alguma doença), ou mesmo quando alguém carrega uma herança específica. Nesse sentido, demonstra Ordep Serra que os devotos dos referidos santos costumam agradecer-los oferecendo em sua homenagem um banquete em que as crianças têm a primazia, e onde o prato principal é o caruru, um cortado de quiabos que se junta a diversas outras iguarias.

O mesmo caruru nas comunidades estudadas pode ser dado também pelo culto a São Crispim e Crispiniano (e nesse caso pode também dizer-se Crispina e Crispiniana), São Roque, além de Santa Bárbara<sup>3</sup>. O caruru que tratamos aqui é menos o quitute e muito mais o conjunto de iguarias, manifestações, compromissos, comportamentos que estão em torno do fazer e do servi-lo. Nesse sentido, o universo aqui trabalhado pode ser pensado a partir de práticas orientadas por cosmologias próprias que se traduzem em linguagens específicas<sup>4</sup> compartilhadas por sujeitos a gerações.

## A PRESENÇA INDÍGENA E NEGRA NO RECÔNCAVO BAIANO

Eram vários grupos indígenas que originalmente habitavam as terras as margens do Rio Paraguaçu<sup>5</sup>. Aqueles mesmos Tupinambás que se encontravam na costa também eram vistos às margens daquele rio. Em 1651, uma carta régia nomeou Gaspar Rodrigues Adorno<sup>6</sup> como capitão para combater os índios que atacavam os moradores, através das margens do Paraguaçu, na parte mais próxima do litoral, destruindo casas e lavouras. Em 1654, O capitão João Rodrigues Adorno, filho de Gaspar, fixou-se em Cachoeira incentivando o povoamento da região.

A partir de segunda metade do século XVII várias expedições para combater os índios foram realizadas. Também o governo da Bahia declara que todos os índios podem ser cativos, e dessa região até Maracás vários gentis foram tornados escravos. No final do século XVII, o povoado já era suficientemente importante para habilitar-se à condição de vila da Capitania da Bahia, conforme recomendação da carta régia de 1693 ao governador-geral D. Antônio Luís Coutinho da Câmara.

No século XVIII, Alvarás e Cartas Regias mudam a situação da população indígena. Os primeiros, de 1757, que ordenavam a liberdade aos índios do Brasil. As segundas

<sup>3</sup> Nesses casos os complementos do cortado de quiabo podem ou não variar.

<sup>4</sup> Tomo como base as contribuições de Edmund Leach (1983) e suas reflexões sobre os aspectos antropológicos da linguagem.

<sup>5</sup> O rio Paraguaçu é um dos principais rios que coratam inúmeras comunidades quilombolas do Recôncavo Baiano.

<sup>6</sup> O capitão recebeu como recompensa quatro léguas de terras em ambas as margens do Paraguaçu.

determinavam as construções de Vilas sobre os Aldeamentos existentes, ao tempo em que reconhecia os índios como os primeiros ocupantes das terras, distinguiam diferentes povos nativos, e negava o consentimento da presença de arrendatários nas terras que foram demarcadas para os índios. Asseverava, ainda, que a melhor maneira de garantir a liberdade dos gentis era a “civilização”, instrução e os estabelecimentos das tais Vilas.

Esta tendência de “desindianização” formal das comunidades de aldeamentos coloniais se intensificou com a expulsão da ordem religiosa dos jesuítas, seguida da saída ou enfraquecimento, também, de outras ordens missionárias, cujos aldeamentos passaram a ser diretamente administrados pelo estado como “vilas”, para as quais foram atraídos contingentes de não-índios.

Deve-se chamar atenção que a Lei de Terras (1850) veio favorecer a política de apreensão das terras indígenas ao estabelecer os brancos nas terras em geral e nas aldeias, ao tempo em que desqualificava os índios ao considerá-los como se confundindo com a população dita civilizada. No século XIX, tudo piora, visto que foram criadas estratégias que atraíam a mão de obra indígena e os mantinham cativos (CARVALHO, 2012).

Por outro lado, através da obra de SCHWARTZ (1989) é possível afirmar mais precisamente sobre a presença marcante de negros escravizados na área estudada quando ele se refere à documentação encontrada no AHU (Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa), um relatório de 1739, que conta sobre o confisco de nove engenhos pertencentes à família Rocha Pitta, por esta ter se apropriado indevidamente de terras que pertenciam a religiosos, anos após o ataque dos holandeses a Bahia em 1626. O documento apresenta um levantamento do número de cativos residentes no Engenho Acutinga, possuidor de um total de 58 escravos sendo 30 homens e 28 mulheres. Destes, 23 eram Crioulos, 10 Angola e 25 Mina, representando 60,3% de cativos de origem africana.

Conta BARICKMAN (2003) que os escravos no Recôncavo desempenhavam todos os serviços, desde o trabalho na lavoura de cana como produto de exportação, até a produção de gêneros alimentícios destinados a suprir os mercados e feiras locais, além daqueles considerados especializados, e que rendiam porventura alguma remuneração em dinheiro. O autor ainda demonstra que entre 1779 e 1854 a organização dos engenhos exercia papel de fixação da população, que fazia a engrenagem açucareira funcionar. O senso de 1835 relata que em Iguape, podia-se contar 21 engenhos, cuja população total era de 7.410 moradores, sendo 3.982 escravos, 3.101 eram livres e 343 libertos, o que se pode concluir que 54% daquela população era escrava, sendo maior que a de livres e libertos.

É possível assegurar também, que até primeira metade do século XIX a Bacia do Iguape chegou a ter 89 mil escravos, o que indica que a maioria dos negros desembarcados em Salvador tinha como região de destino o Recôncavo. Nem senhores, nem lavradores de

cana monopolizavam a mão de obra cativa no Recôncavo, nem mesmo essa escravaria foi confinada a agricultura de “plantation”. Pelo contrário, eram distribuídos pelas diversas regiões cultivando uma variedade de outras culturas agrícolas como o fumo, a mandioca e outros gêneros alimentícios. Em todos os ramos da agricultura baiana, onde quer que a necessidade permanente de mão de obra superasse aquilo que uma única família fosse capaz de fornecer por si só, essa necessidade era satisfeita sempre através da instituição da escravidão, podendo-se dizer que o trabalho escravo permeava toda a economia regional (BARICKMAN, 2003).

Desde o século XVI, e durante os séculos XVII e XVIII, ocorreram diversos levantes de escravos contra a sua submissão forçada, que iam desde a sabotagem do trabalho, agressões e fugas individuais. A partir do século XVIII houve um aumento substancial dos conflitos entre proprietários, camadas dirigentes e escravizados, e ao mesmo tempo, se acaloraram as tentativas de inibir os movimentos através de leis e outras formas de repressão. Seguramente, havia com contexto histórico e social que favorecia tais rebeliões. Devemos lembrar que houve um aumento substancial do tráfico de escravos<sup>7</sup> para a Bahia, por causa da expansão comercial do açúcar. Tal incremento tanto inchou a leva de escravos<sup>8</sup> no recôncavo, quanto na capital. Ora, o ajuntamento desses sujeitos, principalmente nos cantos da cidade, fazendo batuques, dançando, tramando ações, construindo solidariedade, inquietou o sistema escravista<sup>9</sup>.

Os Quilombos eram bem conhecidos, e estavam integrados à vida da escravidão, como ressalta STUART B. SCHWARTZ (1996)<sup>10</sup>, pois sua economia estava agregada à dinâmica econômica da cidade, produzindo grãos e tubérculos. Pode-se dizer que os quilombos sempre foram um problema para a elite e os dirigentes baianos, mas representavam uma estratégia permanente de sobrevivência dos escravizados.

As comunidades autônomas também chamadas de terreiros serviam para a realização de festas profanas e religiosas onde se celebravam Deuses, conquistas etc. Devemos salientar que com frequência os escravos eram ameaçados por capitães do mato e/ou policiais que vasculhavam toda a área do Recôncavo e seus arredores.

Não há como negar que existam memórias, vivências e cotidiano negro sendo construídos nessa região e seus arredores desde o século XVI até o XIX. São muitas as evidências. Algumas pessoas chegam a contar sobre referência de “mais velhos” reconhecendo lugares e pessoas pelas atividades desempenhas, pelas suas histórias, pelo falar, pelos cultos, pela culinária, dentre outros, como emblemáticas das suas identidades.

<sup>7</sup> Principalmente depois da revolta do Haiti. Trazidos principalmente da Costa da Mina.

<sup>8</sup> Esses eram na sua maioria homens, africanos e jovens.

<sup>9</sup> Apesar das formações quilombolas terem sido frequentes e conhecidas desde o início da escravidão africana.

<sup>10</sup> SCHWARTZ, Stuart. Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos Haussás. Bahia, 1814. In: REIS, João José e GOMES, Flavio Santos (ogs.). Liberdade por um Fio: histórias dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

## A ÁFRICA ESTÁ NA BAHIA

De acordo com Jocélio Santos (2005), o reconhecimento da Bahia como berço da cultura negra no Brasil tem seu início bem definido nos projetos de promoção da identidade nacional via patrimônio cultural. Entre 1966 e 1967, as linhas de ação das políticas patrimoniais passaram a ser marcadas pela tentativa de conciliar uma preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões. Como parte de um projeto político de valorização dos aspectos que constituiria a identidade nacional promoveram-se ações que implicava na defesa da cultura, promoção de sua “acumulação”, valorização internacional, intensificação das atividades culturais, garantia da nacionalidade e integração do processo cultural no desenvolvimento nacional global. A partir das diretrizes da UNESCO<sup>11</sup> a preservação deveria estar vinculada ao turismo interno e externo, pois o fluxo turístico era visto como a melhor forma econômica para a preservação e a valorização do patrimônio cultural e natural.

É nesse contexto que a política de formação e desenvolvimento de uma “consciência nacional” com ênfase em práticas a serem implementadas regionalmente atuará na Bahia entrecruzando definições sobre patrimônio nacional e tradição afro-brasileira. Jocélio Santos aponta que tais iniciativas podem ser sentidas nas ações de restauração da área do centro histórico de Salvador (o Pelourinho) que em seu aspecto arquitetônico, combinado com as noções de autenticidade e tradição, daria ao fluxo turístico uma verdadeira concepção das potencialidades artísticas e culturais da Bahia. (SANTOS, 2000, p.88).

A partir das políticas de fomento ao patrimônio cultural com ênfase nas práticas compreendidas como exclusivas daquele estado, devido sua trajetória cultural ligada aos inúmeros grupos étnicos ali desembarcados, a Bahia surgia no cenário nacional como uma “nação”. Segundo Jocélio Santos, essa visão tinha menos o sentido político e mais a marca de aspectos culturais, pois era com vista ao pertencimento a uma cultura distinta que definia esse estado como “a nação baiana de religião e linguagem próprias”. Fato importante destacado pelo autor é que se fala de religião e não especificamente de candomblé. Pode-se pensar que, quando o governo baiano falava de religião, ele estaria a abarcar também a religião católica; provavelmente, posto que as igrejas seculares fossem importantes ícones nas estratégias de visibilidade ao turismo. Por outro lado, como também demonstra Ordep Serra, o candomblé se inscrevia no âmbito de uma política nacional e internacional de turismo.

(...) uma outra perspectiva se desenhou quando os poderes públicos descobriram a possibilidade de um uso profícuo do candomblé enquanto atrativo folclórico,

<sup>11</sup> Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

na onda de uma valorização nacionalista de elementos de cultura popular, num contexto renovado pelas promessas de uma nascente indústria do turismo. O processo iniciou-se ainda na década de 1930, mas só na de 1950 iria consolidar-se. Foi então que, em Salvador, órgãos governamentais ligados à administração do campo turístico (a exemplo do antigo Departamento de Folclore da Secretaria Municipal de Cultura) passaram a ocupar-se dos terreiros; posteriormente, esta política veio a ser implementada na capital baiana por empresas estatais como a Empresa de Turismo de Salvador (EMTURSA), ligada à Prefeitura Municipal do Salvador, e a Empresa de Turismo da Bahia (BAHIATURSA), ligada ao Governo do Estado da Bahia. (SERRA, 2005, p. 170 – 171).

Nota-se que, além do candomblé, outros signos definiriam a baianidade, pois a identidade em questão não era construída somente a partir do seu patrimônio material. “Não era só a arquitetura. Não era só o mar nem as terras. Era a gente e o viver da Bahia.” O singular “viver baiano” pode ser percebido nas distinções das origens africanas com a cultura ocidental. (SANTOS, 2005, p.88).

Pode-se compreender que, direta ou indiretamente, é a partir dessa base que as ações de reconhecimento cultural desenvolvidas pelo Governo Federal via Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ocorreram. Nota-se que as concepções apontadas pelo Dossiê do IPHAN (2005), trazem uma ideia de samba de roda ligada a uma origem remota de herança africana reforçada pelo próprio lugar que o Recôncavo ocupa no imaginário histórico-social. Assim, a salvaguarda do samba de roda estaria atrelada a um esforço de manutenção de um bem ameaçado por transformações inevitáveis que o levariam ao desaparecimento.

Culturas e tradições, aqui, não serão entendidas como dados ahistóricos, mas como produtos de ações humanas históricas e sócio-culturalmente situadas. GONÇALVES (1996) faz uso do conceito de “objetificação cultural” para se referir a “materialização imaginativa de realidades humanas em termos de um discurso teórico baseado no conceito de cultura”. No entanto, para Gonçalves, essa lógica parece unilateral, na medida em que deixamos de lado questões complementares tais como: quem objetiva?; o que é objetificado?; como isso é feito?; com quais propósitos?.

Nessa perspectiva, compreendo que ao implementar suas políticas públicas o Estado acaba por construir uma perspectiva de tradição idealizada que difere substantivamente daquilo que se vive e produz o cotidianamente no interior dos grupos sociais em questão. No processo de Reconhecimento de um dado elemento como patrimônio cultural, o Estado constrói seu próprio jogo burocrático para manutenção de uma realidade que diz respeito somente a sua experiência, acarretando o risco de um simulacro para aqueles que são convidados a participar. De acordo com Arturo Escobar<sup>12</sup>, as instituições preservam os conceitos que representam o mundo tal como é para quem as dirige.

<sup>12</sup> Arturo Escobar (2007, p. 185-186).

Tomando como possibilidade de análise as imbricações que norteiam as relações entre vivência religiosa e organização familiar nas comunidades negras, Edmilson PEREIRA e Núbia GOMES (2002)<sup>15</sup> demonstram que a competência em preservar e transformar sua tradição é articulada a partir da capacidade dos indivíduos e da comunidade em jogar com as forças internas e externas que cotidianamente atravessam a existência do grupo. Nesse sentido, defendem os autores que para se compreender o significado de práticas religiosas em um contexto de comunidades tradicionais, não devemos nos focar no evento em si, mas em algo anterior que sustenta as próprias celebrações. Em muitos contextos, o que dá sentido para complexos rituais de comemoração e louvor à santos e entidades outras está nos vínculos familiares que ao longo de várias gerações vêm sendo o eixo fundamental para a manutenção e mudança da vivência religiosa e social. É nesse sentido que percebemos que a relação entre a manutenção do samba de roda atrelado à prática do caruru se dá no amago familiar. Tratando das comunidades quilombolas da Bacia do Iguape e em especial daquelas como Engenho Novo e Engenho da Cruz, percebemos que essas vêm sendo *locus* de permanência pessoal e coletiva, a partir do qual desenvolveram estratégias de relação entre passado e presente de modo a organizarem a atual configuração local.

Na introdução de seu texto, Núbia Gomes e Edmilson Pereira, citando Chinua Achebe, argumentam que metade da tradição deve ser entendida como uma dialética em evolução a outra parte como imperativo de mudança. Nesse sentido, a característica da tradição é sua capacidade de transformação a partir da agência dos sujeitos que a fazem. Os autores demonstram que os estudos sobre religiões afro-brasileiras acabaram por criar um simulacro de tradicionalidade onde a ausência de determinados valores significaria a ausência da tradição para certas comunidades. Frente a essa perspectiva, os autores propõem, ao invés de concentrarmos nossa atenção somente no evento em si (festas, celebrações, rituais) passarmos a buscar a competência do grupo e dos indivíduos em transformar e manter essa tradição a partir de sua agência. Encontram na comunidade o principal eixo para a manutenção e mudança da vida religiosa, trata-se de lócus de sobrevivência pessoal e coletiva. Nesse sentido, ao nos depararmos com as práticas religiosas das referidas comunidades acima, percebemos que a relação com o samba de roda a partir do caruru abria outra perspectiva de análise daquelas vinculadas às políticas patrimoniais do IPHAN.

Ainda dentro dessa nova aresta reflexiva, Goldman (2014) nos chama atenção para a necessidade de levarmos as práticas do Outro a sério, no sentido de “traduzir” em termos de “filosofia”, “ontologia” ou “epistemologia” o pensamento desse Outro. Percebe-se uma busca de romper com a divisão dicotômica que nós temos filosofia, eles tem cosmologias,

---

<sup>15</sup> Núbia e Edmilson foram os primeiros expoentes à pesquisarem as práticas religiosas da Comunidade Quilombola dos Arturos – Contagem-MG. Os Arturos são uma comunidade congadeira reconhecida internacionalmente por sua religiosidade de manutenção de uma identidade negra.

crenças, lendas. O pensamento do outro acaba sendo tratado como algo antagônico e menor. Na visão de Goldman, não se trata de método e/ou epistemológico, mas sim de um posicionamento ético político. Se a complexidade do nosso pensamento é traduzido como filosofia, porque não utilizar o mesmo conceito quando não se tem algo do mesmo peso na língua nativa. Nos termos de Favret Saada (2005), não se trata de crença, mas da forma que quem participa de um dado contexto empírico é afetado, ou seja, a experiência do Outro sobre determinada prática. No caso das práticas vinculadas às políticas patrimoniais percebe-se que a lógica de um discurso vinculado a certa diversidade cultural acaba por reduzir essas metafísicas a simples representações as quais alimentam um relativismo cultural que supõe a unidade de um mundo, nesse caso o Estado brasileiro.

Além disso, Goldman (2003) destaca a necessidade de a Antropologia começar a aproximar universos até então tratados separadamente como os estudos da etnologia indígena e aqueles vinculados às religiosidades de matriz africana. Chama atenção o autor ao fato de que:

[...]ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. O ponto que eu gostaria de sublinhar aqui é que os cerca de 4 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil encontraram milhões de indígenas, vítimas de um genocídio paralelo à diáspora africana, processos que, nunca é demasiado lembrar, sustentam a constituição desse mundo chamado de moderno. É nessa história, que é a de todos nós, que coexistem os poderes mortais da aniquilação e as potências vitais da criatividade. (GOLDMAN, 2003, p.645).

Sobre outro olhar, Antônio Bispo Santos (2015) argumenta sobre o encontro histórico e entre grupos negros e indígenas culminando no que ele definiu como povos afro-pindorâmicos. Nesse sentido, observamos a partir da relação com as comunidades quilombolas e sambadeiras do Recôncavo Baiano, que parte de sua prática está calcada não somente na hipervisibilizada matriz afro-brasileira, mas também em elementos de uma experiência indígena muitas vezes invisibilizada pelos estudos históricos e antropológicos.

## CARURU NO ENGENHO NOVO E ENGENHO DA CRUZ

*Eu sou índio que não vou tremer,  
Na minha aldeia tem que obedecer.  
Sou um caboclo que só visto pena,  
Venha ver a força que tem nessa aldeia.<sup>14</sup>*

<sup>14</sup> Ponto de caboclo cantado na Festa de Reis.

Os carurus oferecidos por inúmeras famílias nas comunidades de Engenho Novo e Engenho da Cruz fazem parte dos elementos mais referendados dentro do universo religioso local. O caruru é tratado como prática de cura, pois se trata da manutenção de um equilíbrio do corpo e da própria família. Sendo assim, os elementos que agregam complexidade ao universo do caruru, como o samba de roda e todo o complexo religioso que estrutura tal prática não devem ser pensados separadamente, mas sim como elementos constituidores de uma realidade mais ampla e complexa.

Pode-se pensar a organização dos carurus a partir do calendário anual das principais atividades religiosas, influenciadas por uma visão religiosa afro-indígena e católica. Os carurus iniciam-se em junho se estendendo até janeiro do ano seguinte. Em alguns casos pode chegar até fevereiro dependendo da organização de quem assume a responsabilidade. Como no mês de setembro é o de maior concentração de carurus, muitas famílias deixam para oferecê-lo em dezembro e janeiro, motivadas também pela reunião de familiares em férias e/ou pela falta de condição financeira que leva ao adiamento do caruru para datas posteriores.

Na sequência têm-se as principais devoções e períodos em que os carurus são realizados na região. Todavia, vale ressaltar que esse quadro pode variar sendo o caruru uma celebração que pode ocorrer quase o ano inteiro, com exceção de novembro em respeito ao mês das almas.

<b>Calendário dos Carurus no Recôncavo</b>	
<b>Datas</b>	<b>Santos / Orixás</b>
Junho	São João e Santo Antônio
Julho	São Pedro
16 de Agosto	São Roque / Obaluayê
27 de Setembro	São Cosme e São Damião / Os Ibejis
Outubro	São Crispim e São Crispiniano
Novembro	Mês das almas
04 de Dezembro	Santa Barbara / Iansã

É comum nessas comunidades as famílias que possuem filhos mabaço. Ao longo do levantamento dos principais troncos familiares nomes como Crispim e Crispiniana(o), Cosme e Damião(ana), são frequentes em várias gerações. Como explica Dona Margarida<sup>15</sup>, sua tradição de caruru vem desde o tempo de sua avó Coleta, que teve mabaço e por isso dava caruru. Todavia, sua mãe teve quatorze filhos e nenhum gêmeo. Essa herança ficou para ela, que na primeira gravidez teve duas meninas. “Quando eu me casei, o primeiro filho

<sup>15</sup> Entrevista realizada com Dona Margarida e seu filho Jailton, Comunidade Quilombola de Engenho Novo, 26 de fevereiro de 2017, Cachoeira/BA.

*que eu tive foi duas meninas. O babaço veio cair nas minhas costas. Minha mãe que podia ter, não teve. Desse tempo para cá, era forçado de eu fazer meu caruru. E daí, eu comecei a dar o Caruru, todo ano eu dou. Já vem dos velhos”.*

As cinco primeiras gravidezes de Dona Margarida não vigaram, sendo que na primeira eram filhas mabaço. Ela nos explica que mesmo que as crianças não tenham resistido a mãe deve oferecer o caruru anualmente. Essa é uma das regras seguidas pelas famílias, pois basta ter tido uma gravidez de gêmeos para desenvolver o vínculo com os santos protetores. Além do fato de que, se determinada pessoa teve esse tipo de gravidez é porque ela carrega a herança de família e nesse caso é responsabilidade dela zelar. Como é o caso de Seu Jailton que pegou essa herança de sua mãe. Por esse motivo, ele também ofertava caruru anualmente, mas por sua esposa ter se convertido aos preceitos da religiosidade evangélica ele foi levado a parar de realizar a celebração. Segundo conta, quem vai ter que assumir o caruru de agora em diante são seus próprios filhos, pois há a necessidade de manter o culto. Seu Jailton argumenta que por não comungar da lei de crente, ele pode auxiliar, mas a responsabilidade está sobre seus filhos.

Herança nesse sentido, pode se dar quando a pessoa passa a ter filhos mabaço, nesse caso ela herda de um ascendente direto ou não e de uma geração anterior ou não, ou quando esse indivíduo carrega uma herança de caráter cosmológico que pode também ser via parentesco. No caso da própria Marciana, dos seus quatro filhos nenhum era mabaço, mas anualmente ela oferecia seu caruru por causa de suas obrigações religiosas dos encantados que ela carregava. Outro exemplo é o caso de Dona Maria que ofereceu caruru a São Cosme e Damião apenas duas vezes por causa de promessa de sua filha. Somente durante dois anos foi oferecido o caruru, por motivos específicos. Nesse caso, há o vínculo com uma herança familiar, mas não a obrigação de carregá-la. Hoje o compromisso desse saber foi assumido por Dona Tomásia, irmã de Dona Maria. Foi com ela que ficou a responsabilidade de manutenção desse conhecimento familiar. Nota-se que toda a família tem acesso à prática, inclusive é Dona Maria quem ajuda Dona Tomásia no preparo do caruru, mas o saber dessa herança é passado para pessoas específicas.

A partir de uma experiência semelhante, observa-se o caso de Dona Dega. Como explica Dona Egídia, que desde criança ela brincava de fazer caruru. Dona Egídia dava três quiabos para ela e ela os cortava com os camarões pégos no rio, fazia por conta própria. Sobre sua experiência religiosa, Dona Dega<sup>16</sup> explica que:

*Esse caruru que eu fazia quando era criança, eu não matava galinha, eu matava era passarinho. Eu armava a arapuça, pegava os passarinhos, pegava meus priminhos pequenos para servir de sete meninos. Depois que eu fiquei moça e passei a trabalhar, eu*

<sup>16</sup> Entrevista concedida por Dona Dega (Lúcia), Comunidade Quilombola de Engenho Novo, 25 de fevereiro de 2018, Cachoeira/BA.

*comecei a ter uns problemas que tinha vontade de sair correndo. Eu via um bocado de crianças com uma bacia vazia. Era uma bacia de esmalte, toda alva que não tinha nada dentro. Os meninos atrás de mim e me puxavam. Essa Marciana mesmo disse que era são Cosme e Damião e que eu tinha que dar um Caruru. Eu não queria ficar dando caruru todo ano e ela disse que somente um era o suficiente. Aí, eu dei e isso parou.*

No entanto, passado alguns anos os incômodos com seus guia voltaram a ocorrer. *Quando eu fiquei moça e comecei a já me entender por gente eu não quis mais saber de fazer caruru. Eu parei de fazer, mas eu fiquei quase doida. Os meninos continuaram me arrastando pelas pernas, me pegando me arrastando.* Somente depois de casada, quando seu marido, Agostinho, passou a assumir o caruru anualmente, é que as moléstias foram passando. Como conta Dona Dega, Agostinho já mantinha essa relação com caruru porque sua mãe – Alice Silva – já realizava a celebração como herança de família, pois sua avó também mantinha essa prática na comunidade de Engenho da Cruz. Seu marido argumentava que somente iria largar seu caruru depois que morresse. Assim, desde o seu falecimento, não se realiza mais o caruru na casa de Dona Dega.

O processo de socialização e aprendizado dentro dos ritos religiosos ocorre desde pequeno. Dona Ica<sup>17</sup> conta que sua avó Katarina levava suas netas para participarem dos carurus como parte dos sete meninos que são os primeiros a comerem o prato no momento religioso. “A gente via cortar quiabo, fazer as coisas e desde pequeno a gente vinha aprendendo de minha mãe, na casa de minha avó, na casa da avó de Gordo – Dona Antônia. Nesse mundo todo, minha avó Katarina era procurada”.

Pode-se pensar o ritual do caruru a partir de três momentos interligados. O primeiro, quando a família se prepara para produzir o caruru. Nota-se que é o período onde quem mora fora da comunidade retorna e grupos vinculados à uma rede de parentesco extensa tornam-se fundamentais para a execução das promessas do outro. Para o preparo do caruru, como se pode perceber, uma série de elementos devem ser respeitados para que nada de ruim paire sobre quem será agraciado e o objetivo seja cumprido. Uma das interdições mais sérias do caruru está sobre quem o oferece. É proibido que essa pessoa faça o caruru em que ela própria é a ofertante. Para isso outras mulheres mais próximas da família se responsabilizam assumindo paralelamente a obrigação do outro. No caso de Dona Margarida, a responsável pelo preparo do caruru é Dona Antônia. O mesmo acontece com sua irmã Tomásia, pois é Dona Margarida a responsável nesse caso. O mesmo ocorre com os gêmeos, motivo da promessa, eles não podem participar da preparação do caruru, pois se corre o risco de ser assolado por algum mal.

Uma vez o caruru pronto, inicia-se o segundo momento onde as rezadeiras da comunidade entoam as orações necessárias para o santo cultuado. Nesse momento coloca-

---

<sup>17</sup> Entrevista realizada com Dona Ica, Comunidade Quilombola de Engenho Novo, 18 de dezembro de 2017, Cachoeira/BA.

se uma bacia ou sete pratos onde essas crianças tem o privilégio de comer primeiro de que todos. Depois de saciados, coloca-se uma bacia no meio para eles lavarem as mãos recebem doces e refrigerantes. Enquanto isso ocorre, as rezadeiras estão rezando as cantigas de São Cosme e Damião e também de Crispim e Crispiniano, quando é o caso. Posteriormente a reza inicia-se o samba de roda. O primeiro samba é realizado para o santo e geralmente a primeira pessoa a incorporar é a dona da casa responsável em realizar o caruru. Como argumenta Dona Margarida<sup>18</sup>: “É Crispina que é minha dona. O caruru é dela. Quem primeiro tem que chegar é ela. Depois vem São Cosme. Aqui fica cheio de gente. Todo mundo sambando mais eu”. Complementa Jailton que não só Crispina “desce” em sua mãe, mas também São Cosme e Santa Bárbara. Explica também que quando os sambadores aumentam o ritmo pode ocorrer de mais de oito pessoas incorporadas entrarem na roda ao mesmo tempo.

É comum nos altares das casas observar santos de dovação e encantados<sup>19</sup>, como: Iemanjá, Sultão<sup>20</sup> das Matas e São Lázaro ao centro, Boiadeiro ao fundo juntamente com a pomba do Divino Espírito Santo. Detalhe de uma boneca que, segundo Dona Margarida pertence à Crispina.

É a partir das rezas e cantigas que se constrói uma narrativa musical e mítica onde cada verso guia as etapas a serem seguidas. Posteriormente a esse período, as pessoas incorporadas se recolhem e inicia-se o samba para todos e também a distribuição do caruru para os convidados.

Vale ressaltar que se trata de uma construção dinâmica onde o imprevisto pode ocorrer e obviamente ocorrerá. Por mais que tentemos traçar o enredo com objetivos explicativos, os processos são variados e abertos para o acaso. Grande parte dessa instabilidade se dá a própria participação dos caboclos. Eles podem atuar no período de reza, quando a dona da casa ou alguém do mesmo grau de importância recebe primeiramente sua entidade, ou mesmo na parte em que o samba é aberto ao público em geral.

<sup>18</sup> Entrevista realizada com Dona Margarida e seu filho Jailton, Comunidade Quilombola de Engenho Novo, 26 de fevereiro de 2017, Cachoeira/BA.

<sup>19</sup> Representações oriundas das religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda onde sincretismo reuniu influências religiosas variadas em seu panteão. Podemos citar elementos do xamanismo, kardedismo, islamismo, candomblecismo, catolicismo por meio de grupos específicos de elementos sagrados representados simbólica e hierarquicamente por deuses, orixás, santos e aqueles mais próximos dos humanos, as chamadas entidades organizadas por grupos ou falanges às quais pertencem, segundo suas funções e arquétipos: caboclos, pretos-velhos, pombas-gira, exus, etc. Diferencia-se do candomblé, de origem brasileira de influência ou matriz africana caracterizada pelo culto aos orixás/nkisis/voduns que representam as forças da natureza, ou seja, de origem totêmica uma vez que é simbolizada e organizada segundo elementos da natureza (animal, vegetal e mineral).

<sup>20</sup> O Sultão é um dos caboclos e representa os seres das matas, de uma suposta origem e/ou influência indígena. O mato é também lugar do orixá Oxossi, que no panteão de matriz africana simboliza a caça e as florestas. O lugar do caboclo pode ser pensado a partir da ancestralidade indígena quando seus espíritos, “num primeiro movimento, parecem puxados “para cima” junto com os orixás e os santos, se faz acompanhar de outro, através do qual os primeiros vão progressivamente dissociar-se dos outros dois, para assumir uma posição mais próxima dos seres humanos, permitindo aos filhos-de-santo que os encarnam interpretar a relação instituída como “companheirismo”. (BOYER, 1999)

Percebe-se também que, apesar de pertencerem a uma mesma estrutura, a maneira que determinadas regras são construídas irão variar entre a forma que esse conhecimento foi forjado a partir dos contextos históricos de cada família e da maneira como que indivíduo construiu sua relação com esse ato ritualístico. Determinadas regras são particulares a cada grupo devido ao tipo de experiência simbólica desenvolvida entre os santos e seus seguidores. Chama-se atenção para o fato de que mudanças, adaptações ou mesmo o cotidiano vivido por determinadas famílias da região pesquisada se dá mediante a relação com o universo sagrado. Nessas passagens percebe-se que um evento é decorrência ou influenciado por outro também da esfera religiosa. Inclusive, há casos que determinadas práticas se chocam por pertencerem a espaços cosmológicos diferentes como o caso da experiência evangélica e àquelas vinculadas à prática de matrizes afro-indígena brasileiras.

No que se refere às comunidades quilombolas da Bacia do Igaúpe e sua relação com as práticas religiosas onde tem-se no caruru um dos principais rituais e o samba de roda é parte desse, essas representações coletivas se manifestam a partir de uma tradição de conhecimento, nos termos de Fredrik Barth (2000), usados para “interpretar e agir sobre o mundo”. Conhecimento esse que pode ser traduzido de diferentes modos, mas são experienciados no território a partir da junção de distintos universos cosmológicos. Com base nessa observação, discutir a religiosidade praticada nessas comunidades trata-se não de compreendê-las como crenças, em um sentido superficial e folclorizante, mas de tratá-las em um sentido ontológico como um sistema de representação que envolve vínculos familiares, relações intercomunitária e experiência com o espaço que ocupam.

A vida religiosa das comunidades opera uma metafísica que tem desdobramentos muito práticos no cotidiano, seja na manutenção de áreas preservadas como as pedras, que permitem uma abundância de água que afeta diretamente sua produção econômica, como também relacionado aos processos de cura e bem estar das famílias e dos indivíduos, quando consegue-se estabelecer uma relação harmônica entre a **herança** que os indivíduos carregam e a proteção que essas entidades derramam sobre a comunidade.

Nesse sentido, fica evidente que as práticas religiosas aqui discutidas só podem ser compreendidas a partir dos vínculos existentes entre os indivíduos e suas famílias, com o ambiente que estão inseridos e a matrizes cosmológicas associadas, nesse caso afro e indígena. O vínculo familiar com o espaço, as pedras, fontes de água, roças, caminhos, rios, tornam-se fundamentais para a própria capacidade de cura e relação com o sagrado, pois são esses espaços de morada dos encantados. A preservação dessas áreas está diretamente vinculada à saúde e manutenção da própria comunidade.

## REFERÊNCIAS

- BARICKMAN, B.J. “Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAETANO JUNIOR, V. “Banquete Sagrado, notas sobre ‘os de comer’ em terreiros de candomblé”. Editora Atalho. 2000.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Trad. Paula Siqueira. In: “Cadernos de Campo”, v. 13, n. 13. 2005.
- GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. In: “Cadernos de Campo”, v. 13, n. 13. 2005.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. “Revista de Antropologia”. [online]. 2003, vol.46, n.2, pp.423-444
- \_\_\_\_\_. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. “Mana” vol.21 no.3 Rio de Janeiro Dec. 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil”. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/IPHAN, 1996.
- LEACH, Edmund. Nascimento virgem. In: “Edmund Leach”. São Paulo: Ática. 1983. pp. 116-138.
- PEREIRA, E. de A; GOMES, N. P. de M. “Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes contemporâneos”. Em *Flor do Não Esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica. pp. 115-136. 2002.
- SANTOS, Antonio Bispo. “Colonização, Quilombos: modos e significados”. Brasília: INCTI/UnB. 2015.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Editora UDUFBA, Salvador/BA. 2000.
- SCHWARTZ, Stuart B. “Escravos, roceiros e rebeldes”. São Paulo: EDUSC, 2001.
- SCHWARTZ, Stuart B. “Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial”. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SCHWARTZ, Stuart B. Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos hauçás, Bahia, 1814. In *Liberdade por um fio*. Companhia das Letras, São Paulo, 1996.
- SERRA, Ordep José Trindade. Monumentos Negros: uma experiência. Revista Afro-Asia, V. 33. 2005.
- TOWA, M. “A ideia de uma Filosofia negro-africana”. Trad. Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR. 2015.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## HISTÓRIAS DE COZINHA: CUIDADO E SENSIBILIDADE EM COZINHAS PROFISSIONAIS

*Nicole Weber Benemann*

Universidade Federal de Pelotas

### *Resumo*

A atividade de cozinhar muitas vezes tem sido renegada à dimensão das atividades domésticas ordinariamente cotidianas, considerada monótona, repetitiva e dotada de pouca imaginação, negligenciada na educação formal e nos campos do saber. Para outros e em outros campos do conhecimento, é considerada uma marca de identidade, diferenciação e manutenção da tradição e dos laços familiares. Nesse contexto de inconstância, as cozinhas profissionais, especialmente os restaurantes, ainda são um campo inexplorado para a antropologia e questões como a criatividade, a subjetividade imanente da culinária, o afeto e o prazer são negligenciados no processo culinário, cultural e simbólico da transformação alimentar.

Por meio da etnografia e pesquisas já realizadas, esta proposta tem como objetivo investigar o trabalho de cozinheiros profissionais cotidianos, com foco na valorização da ação de mulheres e homens; às suas habilidades, limitações e cultura, que atuam permanentemente na interação com ingredientes, ambientes e utensílios. Na rotina da culinária, o planejamento das experiências gustativas, o cuidado investido em detalhes, a sensibilidade da imprecisão, a paixão e outros elementos anunciam uma dimensão intangível, mas inegável: cozinhar requer carinho, doação e alma. Cozinhar é uma forma de expressão dedicada ao exercício do prazer dos outros.

Palavras-chave: Cozinhar; Comida; Cozinheiros; Sensibilidade;

## COOKING STORIES: CARING AND SENSITIVITY IN PROFESSIONAL KITCHENS

### *Abstract*

The activity of cooking has sometimes been denied to the dimension of ordinarily daily domestic activities, also monotonous, repetitive, and provided with poor imagination, neglected in formal education and fields of knowledge. For others, and in other fields of knowledge, it is considered a mark of identity, differentiation and maintenance of tradition and family links. In this context of inconstance, professional kitchens, especially restaurants, are still an unexplored field for anthropology and issues such as creativity, the immanent subjectivity of cooking, affection and pleasure are neglected in the culinary, cultural, and symbolic process of transformation of food.

Through ethnography, and research already done, this proposal aims to investigate the work of daily professional cooks, focusing in the valorization of the action of women and men; to their abilities, limitations, and culture, that act permanently in the interaction with ingredients,

environments, and utensils. In the routine of cooking, the planning of taste experiences, caring invested in details, sensitivity of imprecision, passion and other elements announce an intangible but undeniable dimension: cooking requires affection, donation and soul. Cooking is a form of expression dedicated to the exercise of the pleasure of others.

Keywords: Cooking; Food; Cooks; Sensitivity;

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Atividades ordinariamente cotidianas usualmente fogem de nossos campos de pesquisa. Como lembra Giard (2002), cozinhar é uma dessas ações elementares que beiram a invisibilidade. Grande parte das pesquisas desenvolvidas têm incidido muito mais nos ingredientes do que na técnica, ou seja, estudamos muito mais *aquilo* que preparamos em vez de *como* preparamos (WILSON,2014). Essa quase invisibilidade do cozinhar talvez tenha sido perpetuada porque historicamente o paladar foi interpretado como pertencente à classe dos sentidos inferiores, materiais e baixos, juntamente com o olfato e em contraposição aos sentidos considerados superiores, intelectuais e nobres, como visão e audição. Na visão de Platão, a culinária seria comparável à retórica: uma atividade empírica, destinada a seduzir e a satisfazer uma necessidade primária e não atrelada ao conhecimento, já que não tem origem em leis dedutíveis e, por não representar um prazer intelectual, tampouco seria pertencente ao domínio das artes. Ou seja, os resultados advindos do paladar seriam físicos, efêmeros e não dignos de um homem racional (PERULLO, 2013). De fato, a construção ocidental elevou o status da visão e audição como representantes do saber, da fé e da arte. O tato foi conectado a um sentido ambíguo, capaz de contato e proximidade, mas não capaz de interiorização. Paladar e olfato foram conectados a uma materialidade e a um prazer físico, que atravessa o corpo.

Para além das questões ligadas aos dogmas científicos, é preciso considerar que os restaurantes também são espaços de relação e interação diferenciados naquilo que se refere a alimentação. Esse espaço da refeição fora de casa, constitui um caminho fronteiro na relação público-privado, não necessariamente configurando a criação de um novo lugar, mas onde esses domínios se encontram para fomentar a existência de formas e significados culturais, uma vez que os mais íntimos aspectos de servir, compartilhar e consumir comida se realizam, no caso, em espaço comercial. É preciso interpretar as linhas fronteiriças dessa interação em suas características contextuais, móveis e constantemente renegociadas. Os restaurantes são, assim, habitados diferentemente por clientes, equipe de funcionários do serviço e cozinheiros (ERIKSON, 2009; SAMMELS; SEARLES, 2016; SUTTON; BERISS, 2015).

Não é certo o momento ou o motivo da invenção do restaurante. Os registros históricos não apontam com precisão, mas o que se sabe é que, no século XV, uma receita

de *restaurant* indicava a preparação de um caldo com capacidades curativas que deveria ser executada por um alquimista ou cozinheiro. Nos séculos seguintes, em especial XVII e XVIII, esse preparo recebeu a definição de semimedical, com capacidades regenerativas e associadas à saúde das pessoas. Os primeiros restaurantes serviam poucas refeições sólidas e variações dos caldos restauradores, apropriados para aqueles de sistema digestivo sensível. Esses estabelecimentos diferenciavam-se das estalagens, casas de pasto e cantinas por oferecer mesas individuais e pelo ar urbano e de modernidade que ofereciam. Com o passar do tempo, e em especial no século XIX, o restaurante se tornaria uma instituição cultural, principalmente nos contextos europeu e francês (SPANG, 2003).

O hábito de comer em restaurantes ganhou força devido às contingências da vida urbana e moderna, reforçadas por problemas de deslocamento, bem como pelos pequenos intervalos das jornadas de trabalho, falta de organização e de tempo dedicado à atividade de cozinhar, entre outros. Esse comportamento tornou-se evidente na realidade brasileira a partir do final da década de 1980. Com a modificação dos hábitos alimentares, o restaurante passou a figurar no cotidiano, desempenhando “um papel na disseminação de saberes e sabores, atingindo pessoas de distintas origens, classes, gêneros, idades e etnias” (COLLAÇO, J., 2012, p. 245).

A proposta deste trabalho reside na atenção às práticas, com o foco voltado para os cozinheiros. Cozinheiros e cozinheiras não são celebridades, atuam em um segundo plano, despercebidos, anônimos, mas ainda assim presentes em nossas vidas, muitas vezes preparando nossas refeições diárias. A riqueza simbólica das pequenas ações colocadas em atos como preparar e oferecer comida, aliada à ideia de uma “comida que fala”, que comunica além de nutrir, direcionam o olhar para estes espaços semi-públicos que são os restaurantes.

Este trabalho é fruto da pesquisa realizada nos anos de 2015 e 2016, em dois restaurantes na região central da cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul. A imersão em campo por meio da etnografia, gerou no ano de 2017 a construção e defesa da dissertação intitulada *Histórias de cozinha: uma etnografia gastronômica*.

Ainda, é importante ressaltar que as atividades de campo foram diretamente relacionadas com a ação, uma vez que a proposta se desenvolveu na investigação e participação no ambiente de cozinhas profissionais, o que, de acordo com Ingold (2010, p. 7), reverbera no fato de que “todo ser humano é um centro de percepções e agência de um campo em prática”. Estar em um campo de prática, de um modo ou de outro, também significa “ser afetado”, uma vez que parte dessa experiência da compreensão das maneiras de fazer passa pelas habilidades de quem faz. Como no caso da feiticeira de Favret-Saada (2005), cozinhar não é uma tarefa compreensível apenas pela observação distante, mas pela participação efetiva.

Nessa lógica de estudo sobre as maneiras de fazer, a proposta acomoda questões sobre o cognitivamente inato e o culturalmente aprendido. Para Ingold (2010), essa questão deve ser levada para além de um paradigma dicotômico e deve ser entendida através de um enfoque em sistemas dinâmicos, nos quais a transmissão dos saberes acontece por meio de um processo de habilitação dos indivíduos. Desse modo, não são compartilhadas representações através de um processo de aculturação, mas sim de uma educação da atenção e de um redescobrimto direcionado.

O processo de pesquisa etnográfica inclui lidar com questões éticas relacionadas à publicação e publicização de informações e aos possíveis desdobramentos das contribuições da pesquisa, o respeito com as comunidades e sujeitos estudados, a subjetividade eminente do autor, a sensibilidade, o poder reflexivo e de observação da realidade que se abre e desvela nos horizontes de pesquisa. Estar lá e escrever aqui, como propõe Geertz (2009), significa buscar a imersão e a reflexão em momentos distintos. Estar lá é estar atento, olhar e ouvir, participar, observar, escrever. Escrever aqui pretende um esforço de descrever, registrar, detalhar, encontrar meios de tornar uma tradução de experiência de forma textual (CLIFFORD, 2008). Escrever aqui é construir o discurso como um modo de enunciar coisas, dotado de uma identidade autoral (GEERTZ, 2009).

## **RELATOS COTIDIANOS: COZINHAR EM RESTAURANTES**

A cozinha de um restaurante é muito diferente da área do salão. O ambiente da cozinha tem ares de um espaço de confinamento. São poucas as janelas e a luz entra tímida pelo espaço que alcança através das telas de proteção. A ventilação é mínima e não existem ventiladores ou ar-condicionado e a única máquina que movimenta o ar é o exaustor, ligado somente quando os fogões estão em funcionamento, uma vez que o barulho produzido por ele é ensurdecedor.

A rotina de trabalho começa lentamente. A cozinha limpa e calma recebe a equipe do turno do almoço entre 8h e 9h da manhã, os primeiros momentos são dedicados à conferência de insumos, higienização de ingredientes e divisão de tarefas. Alguns fornecedores também são esperados e recebidos nesses primeiros instantes. Muitas vezes, enquanto essas tarefas são realizadas, a equipe toma, em xícaras grandes, café, comumente adoçado, e conversa um pouco sobre assuntos da vida. Família, filhos, o episódio da novela da noite anterior, o preço dos insumos, a esperança de uma folga, o tempo, a saúde e tantos outros que fazem daqueles breves minutos um momento de acolhimento de todos.

Os cardápios são, em geral, construídos na véspera, mas em alguns casos, como em um dos restaurantes pesquisados, o cardápio é decidido na manhã do serviço. O cardápio

do *buffet* tem uma lógica de preparos fixos, sendo os demais pratos pensados, então, na manhã do serviço do almoço. As decisões dos itens a serem preparados são tomadas em uma reunião de equipe, após conferência de itens que podem ser reaproveitados ou que já estão em estoque. Nesse momento de elaboração do cardápio, todos integrantes da equipe da cozinha podem sugerir preparos ou combinações, mas as decisões finais são tomadas por aqueles que centralizam o controle das atividades e do padrão de qualidade do que está por ser oferecido aos clientes. Em ambos restaurantes estudados, a autonomia na decisão é sempre relativa e negociada, não conformando um processo autoritário ou impositivo, tampouco uma razão de tensão, mas uma relação entre cozinheiros e gestores ou sócios dos estabelecimentos, que detêm a autoridade e controle em relação às decisões finais. Muitas vezes as escolhas dos pratos do dia também são influenciadas pela preferência da clientela e, quando existem dúvidas ou impasses, a escolha sempre acontece pela experiência prévia daquele preparo que “sai bem”.

As experiências pessoais das equipes também são trazidas como sugestões de preparos do dia. Muitas vezes receitas de família, memórias gustativas e prazeres culinários mobilizam os diálogos e alguns argumentos são constituídos pelo apreço emocional que a comida traz às memórias do grupo. Em um dos restaurantes, discutíamos a pouca oferta de preparos com base em ingredientes como miúdos e cortes menos nobres de carne. Nesse momento, uma das interlocutoras, lambendo os beiços, lembrou que:

No interior, a gente comia muito disso, era comum comer fígado, moela de galinha, língua de boi com molho de ervilha, rabada com agrião... A gente podia tentar fazer essas coisas aqui, né? É tão bom... (Trecho do Diário de Campo).

As sensações evocadas pelas sugestões também colocam os interlocutores perto de suas memórias afetivas, de um tempo vivido em outra época e lugar, remontam a uma sensação de saudosismo culinário. Para Sutton (2008), essas características conformam uma memória prospectiva, isto é, pessoas planejando ativamente recordações de refeições e o quão saborosas elas poderão ser.

As memórias gustativas são convocadas a participar dos projetos do cardápio, mas também podem ser acionadas sem convite.

Em determinado momento o ambiente ficou tomado de aromas e a cozinheira disse estar muito satisfeita porque aquilo remetia ao cheiro da casa da avó dela. Aquele cheiro de café passado (Trecho do Diário de Campo).

Aromas, sabores e memórias estão intrincados, como as *madeleines* de Proust, famosas por evocar emoções nostálgicas e recordações.

Mas, quando nada subsiste de um passado antigo (...), o aroma e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas (...) levando quem se submeter,

sobre suas gotículas quase impalpáveis, o imenso edifício das recordações (PROUST, M., 2002, p. 39).

Comer e cozinhar, dessa maneira, servem não apenas para manter a máquina biológica do corpo, “mas também para concretizar um dos modos de relação entre as pessoas e o mundo, desenhando assim uma de suas referências fundamentais no espaço-tempo” (GIARD, L., 2002, p. 250). As memórias gustativas, as preferências alimentares, os sabores outrora vividos, as especialidades da família, as experiências de trabalho anteriores, em outros restaurantes, e outras vivências interagem em um conglomerado de memórias colocadas à disposição na elaboração do cardápio do dia.

As conexões entre memória e comida partem de questões como a nostalgia e a formação de identidades. As ideias do real e do inventado, assim como a comida enquanto um marcador de transformações no processo simbólico, como no caso da tradição lembrada com o sabor “dos bons velhos dias”, são convocadas para a modernidade em um processo de recriação das memórias gustativas. O poder da comida para a memória reside no fato de que nossa relação com a comida intrinsecamente atravessa o público e o privado. Comer sempre carrega um profundo significado íntimo, ao mesmo tempo em que o aspecto público se apresenta nos atos de compartilhar, ritualizar ou comprar. O significado desse movimento entre o íntimo e o público fomenta o poder simbólico da comida (HOLTZMAN, 2006, p. 373 *apud* SUTTON, D., 2008, p. 161).

A escolha do cardápio do dia retrata muito além das restrições impostas pelo fato do restaurante ser entendido e classificado como um empreendimento lucrativo, ou limitado pela decisão dos sócios e proprietários, mas conforma uma identidade culinária, um discurso sobre o grupo de pessoas colocadas na relação com seus pares e suas experiências pessoais com a comida e com o público que será atendido. De alguma forma, essa manifestação constitui um aglomerado de memórias pessoais compartilhadas e, desse modo, transformadas em um saber coletivo, manifestado na execução do cardápio. Talvez por isso cada restaurante conforme um discurso e uma prática repletos de particularidades, principalmente quando e se considerarmos as dimensões humanas que atravessam todo o processo de transformação do ingrediente em comida ou em cardápio. Sutton (2008, p. 160) esclarece que “produzindo, trocando e consumindo comida, continuamente cruzamos entre público e íntimo, corpos individuais e instituições coletivas”. Dessa forma, é possível dizer que há a influência de diversos fatores de controle nas decisões do cardápio e que interferem diretamente no trabalho da cozinha, tais como a gestão dos sócios-proprietários, a preferência da clientela, o potencial criativo da equipe de trabalho e a mediação de memórias com as decisões de inclusão de preparos do dia.

Uma vez que os cardápios foram definidos, as primeiras atividades dos cozinheiros consistem em lavar, cortar, picar, ralar, porcionar, moer, temperar, marinar, ferver, selar, assar, dando início às rotinas diárias. Essas etapas fazem parte de um pré-preparo (*mise*

*en place*), organizando todos os alimentos para o momento da finalização e da montagem do *buffet*. Cada membro da equipe fica encarregado de alguns itens do cardápio e deve realizar os preparos do início ao fim, quando necessário com o suporte de outros membros da equipe. Ou seja, por mais que os preparos sejam designados aos cozinheiros da equipe, é possível que ocorra alguma alteração de incumbências nas tarefas. Muitas vezes essas alterações acontecem devido ao ritmo de trabalho e à necessidade de acelerar processos e, nesses casos, um maior número de pessoas pode estar envolvido em um mesmo procedimento culinário.

A divisão de trabalho, além da tarefa, acontece em grandes zonas de manipulação de ingredientes, divididos entre os preparos frios (saladas, itens crus), os preparos quentes (carnes, acompanhamentos, itens que necessitam forno e fogão) e confeitaria (sobremesas). As saladas são higienizadas e montadas em um espaço contíguo aos preparos quentes, mas não compartilham do mesmo espaço físico dos fornos e fogões, assim como as sobremesas, que muitas vezes são montadas em pequenos espaços junto à zona de preparos frios. Essa repartição do espaço também divide as equipes, tarefas e utensílios. Em raras exceções um cozinheiro da parte fria passa a atuar na praça de trabalho de forno e fogão e vice-versa. Nas situações que vivenciei, as únicas pessoas que participam do fluxo entre praças de trabalho são os estagiários, que atuam como suporte nas linhas de produção. Implicitamente, a praça quente é reconhecida como uma zona de prestígio que abriga os cozinheiros mais experientes e mais habilidosos, ao passo que a confeitaria é reduto de especialistas. Essa divisão também conforma uma hierarquia, em que a promoção de postos de trabalho acontece no momento em que um cozinheiro da seção das saladas (praça fria) migra para a área de forno e fogão (praça quente). As sobremesas são consideradas um domínio à parte.

Distribuídas as tarefas e responsabilidades, o grupo passa a executá-las em uma espécie de sinfonia de panelas. Cada pequena tarefa é essencial para garantir a entrega do *buffet* às 11h30. Os sons e aromas se espalham pelo ambiente, o calor aumenta, o exaustor torna o ambiente ensurdecedor, as conversas diminuem e o foco aumenta. Cozinhar é, nesse contexto, uma atividade desenvolvida em equipe. Cada membro incumbido de suas atividades é essencial para o andamento do trabalho. A cozinha profissional é composta por muito mais que equipamentos e ingredientes. São pessoas, memórias e laços que, uma vez colocados em movimento de transformação, constituem uma epifania de sons, aromas, sabores e sentimentos.

## COZINHAR É SENTIMENTO

Cozinhar e comer são etapas sinérgicas de um processo de relação do homem com seu meio, da natureza e da cultura, permeado por um saber-fazer específico. É a ação

do cozinheiro que agrega valor simbólico ao caráter nutricional dos alimentos, a ação humana que produz e faz a mediação na transformação do alimento em comida (AMON; GUARESCHI; MALDAVSKY, 2005). A interação com ingredientes, ambientes, objetos, pessoas, ritmos, aromas, sabores, sons e texturas faz a atividade do cozinheiro um espaço de integração completa, havendo poucos momentos de divisão entre corpo e mente. A cozinha tem um potencial sinérgico que só pode ser compreendido pela vivência e pela participação ativa. Como escreve Pollan (2014, p. 12-25),

E ainda há os próprios cozinheiros, os heróis que conduzem esses pequenos espetáculos da transformação. (...) Cozinheiros precisam pôr a mão não apenas em teclados e telas, mas em coisas fundamentais, como plantas, animais e cogumelos. Também costumam trabalhar com os elementos primordiais, fogo e água, terra e ar, usando-os para realizar suas saborosas alquimias. (...)

Cozinhar seja qual for sua modalidade, cotidiana ou exótica, nos situa num lugar muito particular, em que encaramos de um lado o mundo natural e de outro o social. O cozinheiro se encontra justamente entre a natureza e a cultura, conduzindo um processo de tradução e negociação. Tanto a natureza quanto a cultura são transformadas pelo trabalho.

Essa relação do cozinheiro com o mundo é transformada pela experiência de cozinhar. Durante um turno de trabalho, o cozinheiro está em contato direto com ingredientes e utensílios, em uma tentativa de dominar os tempos e movimentos desse tipo de transformação. A alquimia e as artes de fazer habitam e coexistem em um ambiente enclausurado da cozinha profissional, confinado em seus sons, cheiros, texturas, movimentos e sabores.

Cozinhar é sentir, mas também é sentimento.

Cozinhar é um ato humilde; só assim é possível aceitar trabalhar o tempo necessário para conseguir acertar o ponto mágico, doce e maravilhoso, de infundir prazer através de simples lentilhas. Alimentar os sentidos, cozinhar e emocionar são tratados com espírito crítico, buscando formas, temperaturas e o controle de tempo dos alimentos com o fogo, onde o sagrado e o material se fundem (SANTAMARIA, S., 2009, p. 133).

Todas as sensibilidades e emoções são conjugadas no ato de cozinhar. Contudo, devemos considerar que durante o processo culinário, a associação com outras atividades artesanais é inevitável, uma vez que a transformação de alimentos em comida lida com ingredientes brutos, que geram experiências gustativas. De acordo com Dória (2015, p. 96),

O artesão inicia diante do objeto bruto, que transforma em uma obra. O marceneiro tem uma ideia de cadeira antes de escolher e começar a manipular a madeira. O cozinheiro faz o mesmo e o que pretende é chegar a uma construção física que, além disso, impressione o paladar, assim como o conforto impressiona quem senta na cadeira. O cozinheiro tem meios de produção próprios que não se resumem às ferramentas; lida com a fisiologia dos outros, enquanto o marceneiro lida com a ergonomia.

Para além da ideia da fisiologia dos outros, em um sentido biológico, prover alimentos às outras pessoas interage com o que Fischler (1995) define como *incorporação*. A incorporação, pensada a partir de uma experiência gustativa, consiste em associar o consumo de alimentos com certas ideias e qualidades sociais e morais, que extrapolam o âmbito da mera ingestão e incluem o imaginário, o simbólico e o senso de identidade. De acordo com o autor, “A incorporação é igualmente fundadora da identidade coletiva e, ao mesmo tempo, da alteridade. A alimentação e a cozinha são um elemento capital do sentimento coletivo de pertencimento” (FISCHLER, C., 1995, p. 68).

Grande parte das preocupações dos cozinheiros está em agradar ao paladar dos clientes, em saciá-los, mas também em oferecer uma experiência prazerosa e estética. Durante a vivência de campo no restaurante, estávamos organizando em fileiras em um refratário de vidro, antes da exposição no *buffet*, pequenas tortas feitas com uma massa crocante à base de manteiga e recheadas com creme de cebola, o que gerava uma tonalidade bege, sem contraste. A cozinheira, olhando para a disposição da comida na travessa disse:

Tá faltando uma cor, né? Isso tá bem pálido... Coloca uma salsinha ou uma pimenta biquinho... Tem que deixar bonito, se não o cliente não come! (Trecho do Diário de Campo).

As mais simples intervenções são planejadas minuciosamente e tratadas a partir de uma linguagem estética, ditada pelos próprios cozinheiros e entendida como uma nuance da comida. O belo faz parte da comida imaginada, representada esteticamente. É importante nutrir, mas também é importante encantar. Para Fine (2009, p. 179),

Todos os cozinheiros esperam apresentar pratos dos quais se orgulhem – comida que vai apelar para os sentidos dos clientes, não apenas comida que irá saciá-los ou fazê-los saudáveis, a característica funcional da comida. Essa avaliação culinária envolve inúmeros sentidos estéticos da comida.

Nesse sentido, a montagem do *buffet* e a disposição dos pratos nele não são aleatórias. As maneiras de distribuir os preparos na mesa, a escolha das travessas que serão apresentadas, a quantidade colocada em cada refratário e a disposição dos preparos no interior de cada recipiente são pensados e planejados. As massas ao alho e óleo servidas são colocadas em uma travessa de vidro, no formato de ninhos, em fileiras de três ou quatro porções, ideais para serem pinçadas em apenas um movimento. Os pastéis são servidos aos poucos, em uma pequena cesta de palha forrada com papel absorvente, para que cada comensal desfrute do recheio quente e da massa crocante. A reposição dos artigos oferecidos no *buffet* é constante, a fim de garantir a melhor experiência possível. Planejar os pequenos detalhes faz parte da impressão na manifestação do belo, da estética da apresentação da comida e é resultado de vivências dos próprios cozinheiros, que em

suas trajetórias pessoais e profissionais aprendem modos de servir e de temperar e a partir dessas experiências conformam preferências e estilos.

Da mesma maneira que a disposição visual dos alimentos, o sabor também é planejado, corrigido, afinado com as expectativas. Em uma conversa depois do almoço dos funcionários, estávamos sentadas nas poltronas vermelhas do jardim e conversávamos sobre algumas dessas questões, principalmente referentes ao modo de dar sabor aos pratos. A cozinheira, sentada a meu lado, ainda de touca e avental, dizia que:

Eu vou pelo tempero. Aprendi muita coisa aqui, mas misturo o que vai ficar bom, faço do meu jeito (Trecho do Diário de Campo).

Fazer à sua maneira é uma expressão de autonomia e de criatividade para a cozinheira. Muito além do sabor, os pratos narram as histórias de seus cozinheiros, suas trajetórias profissionais e seus gostos pessoais. Durante a pesquisa a campo, fui inúmeras vezes convocada a usar o “meu gosto”. Quando eu indagava minhas supervisoras a respeito de como temperar, quase sempre me era dito que eu poderia fazer como preferisse. Em outra ocasião, perguntei como temperar a panela de vegetais (que consiste em uma variedade de legumes e tubérculos preparados separadamente e unidos em um salteado de manteiga e ervas no último minuto, antes de ser apresentado no *buffet*), o diálogo que então se deu foi simples, mas significativo. Questionei como deveria dar sabor ao preparo e recebi como resposta: “Como tu gosta de comer? Tempera assim!”.

Também em outras ocasiões fui chamada a utilizar a sensibilidade para realizar tarefas. As instruções não eram precisas e eu tinha autonomia para decidir qual seria a melhor forma de manipular ingredientes e sabores. Trazendo das anotações que fiz:

Da feira orgânica veio alface, abóbora, brócolis, cebolinha e alguns outros produtos. “a feira tá competitiva, precisa chegar cedo pra pegar as coisas boas”, disse o *Chef*. As abóboras foram assadas no vapor, foram tiradas as sementes e cortadas, para fazer parte de outros preparos. Recebi as abóboras cozidas para manipular e perguntei: “Como quer que eu corte?” O *Chef* disse: “Corte? Conversa um pouco com elas, elas vão dizer como querem ser cortadas.” (Trecho do Diário de Campo).

Decidir como deveriam ser cortadas as abóboras significava buscar a melhor forma de valorizar o ingrediente, mas também de expressão que eu julgasse adequada naquele momento. Temperar, cortar, manipular e cozer envolvem carinho e sensibilidade. Joy Adapon, no livro *Culinary art and anthropology* (2008), dedicado ao estudo da culinária mexicana, traz para a discussão a ideia de amor, carinho e paixão, na visão dos cozinheiros. Para Adapon (2008, p.19), “há alguma coisa para transmitir através da comida. É algo muito pessoal, tão difícil de explicar que a única maneira de expressar os sentimentos é por meio da ação”. Nas vivências a campo, encontrei falas a respeito da ideia de carinho e paixão.

Falamos de comida com carinho. Ela disse: Carinho é gostar do que se faz e eu gosto mesmo é de cozinhar (Trecho do Diário de Campo).

A cozinheira conta ter aprendido ainda moça, no interior, a cozinhar em grandes quantidades e que depois, vivendo na cidade, buscou oportunidades de cozinhar em restaurantes. Mas, apesar da diversidade de histórias particulares e correspondentes trajetórias profissionais, a justificativa de manter-se cozinhando é sempre a mesma: *a gente faz porque gosta*.

Cozinhar *com gosto* pode ser interpretado de muitas maneiras. Pode ser entendido como o prazer em servir pessoas, alimentando-as de formas material e simbólica, bem como produzir comida gostosa, saborosa. Cozinhar com gosto, carinho ou amor, significa unir o prazer de cozinhar ao conhecimento culinário e transmitir sentimentos a quem come. Muitas vezes, quando perguntados, os cozinheiros apresentam justificativas diversas que os conduziram à profissão. Em alguns casos, como na história pessoal de uma interlocutora, filha de mãe cozinheira e pai açougueiro, a própria história da família levou sua trajetória profissional para junto das panelas. Contando sobre sua história de cozinha, se emocionou ao dizer o motivo que a levou a continuar a tradição familiar,

Cozinhar é bom mesmo para fazer os outros felizes. Eu faço até pão com ovo, isso que eu nem gosto de pão com ovo, mas se eu souber que isso vai deixar alguém feliz, eu vou fazer. Isso é amor, eu quero que as pessoas se sintam bem, satisfeitas e felizes. Alguém que sorri depois de comer o que eu fiz me realiza. É para isso que a gente trabalha, para felicidade dos outros (Trecho do Diário de Campo).

Outra interlocutora também confessou que cozinha porque *gosta* e admitiu não imaginar a vida sem cozinhar. Na minha memória estão os momentos em que os ingredientes chegavam à cozinha e a expressão de felicidade dela era tão nítida que os olhos brilhavam e pequenas salvas de palmas eram ouvidas. Além das expressões corporais, a cozinheira verbalizava seu contentamento com muitos elogios às pequenas berinjelas, aos tomates e às batatinhas. Todos eram *lindos* e mereciam *amor*.

São esses sentimentos, tão difíceis de serem descritos e tão reais nessas cozinheiras, que anunciam uma dimensão intangível, mas inegável: cozinhar exige afeição, doação, alma. Cozinhar é uma forma de expressão de si mesmo dedicada ao exercício do prazer alheio.

## COZINHA: O LUGAR DO IMPRECISO

Cozinhar enquanto atividade cotidiana implica em medir, calcular, planejar e prever. Esses verbos que presumem a ação soam rígidos e constituem uma imagem de um fazer culinário programado e formatado. O fato é que medir significa delimitar com os olhos e

mãos a quantidade adequada a ser utilizada no preparo específico, calcular é imaginar de modo aproximativo o rendimento dos preparos, planejar é garantir que todos os clientes sejam servidos e prever nada mais é do que intuir problemas e, sempre que possível, antecipar a formulação de soluções.

Muito longe de ser um laboratório de instrumentos precisos, equipamentos sofisticados, fórmulas mágicas ou reduto de segredos de sucesso de sabores memoráveis, cozinhas profissionais são a expressão do corpo que produz, da memória corporal e afetiva colocada em um exercício repetitivo da prática cotidiana. A cozinha é um jogo de mais ou menos, mutável, impreciso, repleto de medidas contidas na dimensão do aproximadamente (KOYRÉ, 1982).

As cozinheiras se utilizam de experiências anteriores e particulares para garantir o andamento do processo culinário. Muitas vezes fiz perguntas em relação a esse tipo de relação entre planejar e executar, e todas respondiam que isso era da experiência, do tempo, de saber cozinhar. As respostas pareciam vagas, mas indicavam uma *expertise* própria da profissão. Para Giard (2002, p. 219),

Desde que alguém se interesse pela arte culinária, pode constatar que ela exige uma memória múltipla; memória de aprendizagem, memória dos gestos vistos, das consistências, por exemplo saber o momento exato em que o creme inglês está no ponto e retirá-lo do fogo sem derramar. Exige também uma inteligência programadora: é preciso calcular com perícia o tempo de preparação e de cozimento, intercalar as sequências umas às outras, compor a sucessão dos pratos para atingir o grau de calor desejado no momento adequado.

Até mais do que isso, cozinhar significa manter-se sensível ao ambiente e ao que acontece. Olhos, ouvidos, nariz, mãos e boca atuam em uma sintonia fina durante o trabalho na cozinha. Lembro que, certa vez, na cozinha, grelhávamos bifes de entrecoste bovino na chapa a gás. Os pedaços de carne eram colocados sobre a superfície aquecida, então salgados e depois de certo tempo virados, para que ambos os lados das peças de carne ficassem selados. Nessa ocasião eu perguntei como, sem o uso de um termômetro culinário, saberíamos que a carne estaria perfeitamente cozida. A cozinheira gentilmente respondeu não haver necessidade desse uso técnico, bastando olhar para a carne, que anuncia seu momento de ser retirada da grelha. Dito isso, ela pinçou um pedaço de carne e mostrou a cor amarronzada do tostado, finalizando o preparo. Os molhos que acompanhavam as carnes assadas também eram feitos “a olho”, misturando ingredientes e caldos em gestos rápidos em uma pequena panela em ebulição.

Tudo que se cozinha implica medições, mesmo que sejam apenas os cálculos espontâneos dos sentidos. Os olhos nos dizem quando a cebola refogada está translúcida o bastante. Os ouvidos sabem quando a pipoca acabou de estourar. O nariz informa quando as torradas estão queimando. O cozinheiro vive

fazendo estimativas e tomando decisões com base nesses cálculos. Volume e tempo, temperatura e peso: são estas variáveis que todo cozinheiro tem que manejar (WILSON, B., 2014, p. 143).

Do mesmo modo, não é preciso verificar se uma batata está cozida furando sua casca com a ajuda de um garfo. A batata cheira quando está pronta, liberando um aroma específico, e então pode ser finalizada ao sair do cozimento no forno com vapor. A abóbora, quando forma rachaduras em sua casca, anuncia que está cozida e pode ser transformada, mais uma vez, em purê ou em um salteado puxado na manteiga. Nesse sentido,

A receptividade sensorial também intervém: mais do que o tempo teórico de cozimento indicado na receita, o que informa sobre a evolução do cozimento e sobre a necessidade de aumentar ou diminuir o calor é o cheiro que vem do forno (GIARD, L., 2002, p. 219).

Os cheiros e aromas são grandes guias da prática culinária e talvez o mais interessante seja entender que esses estímulos estão misturados no ambiente e passam a ser identificados em detalhe. Até porque cozinhar envolve o desencadeamento de ações simultâneas, sobrepostas. Os bifes estão na grelha, as batatas no forno. Esses aromas estão no ambiente, mas conseguem ser identificados separadamente. As texturas ideais de um risoto cozido à perfeição, o tempo permitido para que a carne toste na panela formando uma crosta de sabor que dará origem a um molho intenso e brilhante, o ponto de sova da massa de pizza necessário para a formação de bolhas na fermentação, o ajuste da massa de panqueca que deve ser fina, levemente crocante, mas ainda assim maleável, ou até o ponto de corte do nhoque de batata, feito sobre a bancada de pedra. Preparos culinários implicam, em alguma dimensão, na medida feita pelo próprio corpo. Para Wilson (2014, p. 174),

Podemos não usar um utensílio para medir os ingredientes nem olhar para um pedaço de papel, mas medimos com os olhos e pesamos com as mãos e vasculhamos as lembranças de experiências anteriores com a culinária para encontrar o roteiro não escrito da experiência atual.

Bee Wilson (2014) destaca, ainda, algumas tradições de preparos culinários que não utilizam medições precisas. O caso do pão tipo *Irish soda bread*<sup>1</sup> chama a atenção por ser um preparo anunciado aos punhados de farinha e não em medidas dosadas em gramas ou xícaras. Mesmo transmitindo a impressão de não funcionar, considerando que não há exatidão pré-determinada, uma vez que as mãos humanas variam consideravelmente em tamanho, a questão colocada é que a mão de um determinado cozinheiro não varia em capacidade de segurar a farinha. Desse modo, desde que o pão seja feito do início ao fim pela mesma pessoa, o princípio da proporção prevalecerá e o pão crescerá.

<sup>1</sup> Irish soda bread é um pão rápido feito com bicarbonato de sódio e leite, que uma vez unidos promovem uma reação química permitindo a fermentação da massa. Esse pão não precisa descansar.

A prática gestual da cozinha também é bastante particular. As mãos executam movimentos rápidos e precisos, desossam peças grandes de carne com a ajuda de uma faca e cortam com precisão cebolas em pequenos cubos. A aplicação da força necessária varia entre a brutalidade e a delicadeza, dependendo do que se prepara. Os ritmos ao mexer mudam de acordo com as consistências do que e em que recipiente são preparadas as misturas. As pitadas, um domínio impreciso e relativo resumido à ação de acomodar entre o polegar e o indicador certa quantidade de sal, pimenta, cominho, cúrcuma ou o que for preciso para dar sabor não podem ser medidas intransigentes, tampouco fixas ou pré-estabelecidas. A sensibilidade do cozinhar é apresentada em muitos momentos e é difícil determinar em que momento esse domínio deixa de participar do processo de transformação culinária.

Esses são detalhes que estão em uma dimensão que apenas pode ser entendida na ação de cozinhar, acomodadas no âmbito da repetição, no domínio de erros e acertos, de apreensão da habilidade técnica. Para Sennett (2015, p. 196),

Fazer algo repetidas vezes é estimulante quando se está olhando para a frente. A substância da rotina pode mudar, metamorfosear-se, melhorar, mas a recompensa emocional é a experiência de fazer de novo. Não há nada estranho nessa experiência. Todos nós a conhecemos; ela se chama ritmo. Encravado nas contrações do coração humano, o ritmo foi estendido pelo artífice especializado à mão e ao olho.

As próprias cozinheiras atribuem à repetição o sucesso de seus preparos. É fazer de novo que ensina a calcular o rendimento e a determinar as quantidades a serem preparadas. Só é possível prever que três quilos de arroz podem alimentar cento e cinquenta pessoas em um turno de serviço se essa experiência já foi vivida. Definir quantas peças de sobrecoxa de frango devem ser assadas, quantas tortas precisam ser feitas, quantos pés de alface devem ser lavados e expostos não são aprendizados possíveis de adquirir de outra forma a não ser na vivência cotidiana da repetição, do exercício da sensibilidade da prática e do refinamento das ações e movimentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cozinhar é atividade humana por excelência. Configura processo complexo da relação do cozinheiro com o que prepara e cria elo com aquele que come. É a partir do processo culinário que transformamos alimento em comida e através da alimentação atribuímos significados, criamos rituais de sociabilidade e comensalidade, marcadores de diferença e identidades. Não apenas somos o que comemos, mas também somos o que cozinhamos.

Neste artigo, percorremos questões sobre as atividades ordinariamente cotidianas como rotinas de cozinha, as habilidades que envolvem cozinhar, improvisos, as medidas do corpo, o tempero particular e as subjetividades inerentes às cozinheiras e ao cozinhar. A cozinha é um espaço para o exercício de um saber que tem muitas fontes, narrativas e experiências pessoais, que emergem em confluência para conformar a experiência gustativa. Os modos de fazer não podem ser desvinculados da cultura na qual estão imersos e são essas narrativas, a dimensão comunicativa do saber-fazer, que transformam a execução de um preparo culinário em um momento de manifestação da cultura. Nesse sentido, a discussão anuncia a emergência de considerar o campo de estudos do fazer culinário em ambientes profissionais, atentando para questões subjetivas dos sujeitos da ação em relação constante com a cultura da qual participam.

A cozinha profissional é um ambiente intenso. As altas temperaturas, as longas jornadas de trabalho, o esforço físico e outras sobrecargas não são capazes de intimidar a alegria de quem escolheu cozinhar como profissão. A atividade que nutre o mais básico dos sentidos aflora o mais puro e intenso das cozinheiras. Cozinhar é uma missão, é uma entrega repleta de ritmo, sabor, aroma, textura e som. É, ainda, uma alquimia artesã por onde são compartilhados saberes, sabores e sentimentos.

## REFERÊNCIAS

ADAPON, Joy. *Culinary art and anthropology*. Oxford: Berg, 2008.

AMON, Denise; GUARESCHI, Pedro; MALDAVSKY, David. Paladar e emoção em cozinhas de cozinheiros. *Revista do CEP de PA*, Porto Alegre: Metrópole, v.12, p. 17-32, 2005.

CERTEAU, Michel de et al. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008.

COLLAÇO, Janine. Restaurantes: classificações e diálogos entre lógicas no cenário da capital paulista. In: MENASCHE, Renata et al. (Org.). *Dimensões socioculturais da alimentação: diálogos latino-americanos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2012. p. 245-260.

DÓRIA, Carlos Alberto. *E-boca livre*. São Paulo: Ed. Tapioca, 2015.

ERIKSON, Carla. *The hungry cowboy: service and community*. Jackson: University Press Of Mississippi, 2009.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FINE, Gary Alan. *Kitchens: the culture of restaurant work*. Los Angeles: University of California Press, 2009.

- FISCHLER, Claude. *El (h)omnívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas – o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
- GIARD, Luce. Cozinhar. In: CERTEAU, Michel de (Org.). *A invenção do cotidiano, morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações e da educação da atenção. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010..
- KOYRÉ, Alexandre. *Galileu e Platão*. Lisboa: Gradiva, 1982.
- LODY, Raul. Comer é pertencer. In: ARAÚJO, Wilma Maria Coelho; TENSER, Carla Márcia Rodrigues (Org.). *Gastronomia: cortes e recortes*. Brasília: Ed. SENAC DF, 2006. p. 144-p.153.
- PERULLO, Nicola. *O gosto como experiência: ensaio sobre filosofia e estética do alimento*. São Paulo: SESI SP Ed., 2013.
- POLLAN, Michael. *Cozinhar: uma história natural da transformação*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swamm em busca das moças em flor*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- SAMMELS, Clare; SEARLES, Edmund. Restaurants, fields, markets, and feasts: food and culture in semi-public spaces. *Food and Foodways*, v. 24, n. 3-4, p. 129-135, set. 2016.
- SANTAMARIA, Santi. *A cozinha a nu: uma visão renovadora do mundo da gastronomia*. São Paulo: Ed. Senac SP, 2009.
- SENNETT, Richard. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- SPANG, Rebecca. *A invenção do restaurante*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2003.
- SUTTON, David. A tale of Easter ovens: food and collective memories. *Social Research*, New York, v. 75, n. 1, p. 157-180, spring 2008.
- SUTTON, David; BERISS, David. Starter: Restaurants, ideal post modern institutions. In: SUTTON, David; BERISS, David. *The restaurants book: ethnographies of what we eat*. Oxford: Berg, 2007. p. 1-17.
- SUTTON, David; BERISS, David. Teaching restaurants. In: SWIFT, Candice Lowe; WILK, Richard (Org.). *Teaching food and culture*. New York: Taylor and Francis, 2015.
- WILSON, Bee. *Pense no garfo: uma história da cozinha e de como comemos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## THE SPORTIFICATION AND TOURISMIFICATION OF RECREATIONAL MOBILITIES: AN ANTHROPOLOGICAL EXPLORATION

*Noel B. Salazar*

University of Leuven

### *Abstract*

While sports and tourism, in their modern configurations, both developed around the same time (in the wake of the industrial revolution), it took over a century before the two came together in 'sports tourism'. Various scholars have come up with models to categorize the various forms that sports tourism can take (e.g. hard vs. soft or sports event tourism vs. active sport tourism), but none of these is able to capture in full the constantly evolving cross-over between sports and tourism. Based on exploratory ethnographic research, this paper analyzes the processes involved in turning the recreational practice of long-distance trail running into 'sports tourism'. While the sportification of play and the tourismification of travel have been widely discussed in sports studies and tourism studies respectively, this case study disentangles the sportification of tourism and the tourismification of sports. The former is linked to the renewed societal attention to the (healthy) body and the shift from (passive) sightseeing to more (active) experiential forms of tourism. The latter is related to the integration of sports events and activities within broader tourism packages (irrespective of whether the sports tourism involved is passive or active). Paradoxically, trail runners, who usually identify as 'post-sport' or counter-cultural, seem to be simultaneously resisting and reproducing the dominant tendencies of commercialization of life.

Keywords: sport; tourism; mobility; theory.

Sport tourism is a relatively recent phenomenon. Its genealogy is heavily influenced by the cultural history of 'the West', the 19<sup>th</sup> century being a pivotal moment, the time when processes of industrialization and modernization structured and regulated the life of people more than before. Blocks of labouring time were alternated with leisure time, to be spent as one pleased. It is no coincidence, then, that sport and tourism, in the forms that we commonly know them today, crystallized in the same historical period. During the second half of the 19<sup>th</sup> century, the sportification (or sportization) of physical activity and play (Elias and Dunning 2008; Guttmann 2004) and the tourismification of travel and adventure (Zuelow 2015) were in full swing. Iconic figures pushing these processes were Pierre de Coubertin (1863-1937), who created the modern Olympic Games (facilitating

organized and federated sports and, thus, Olympization), and Thomas Cook (1808-1892), who created the first travel agency (facilitating organized tourism). Colonialism allowed these Western ideas and ideologies to be spread rapidly across the globe (Bancel 2015).

From the practitioner point of view, sport came to be understood as ‘an activity involving physical exertion and skill, regulated by set rules or customs in which an individual or team competes against another or others’ (OED), tourism as ‘travelling for pleasure’ (OED). However, it is important to acknowledge that modern conceptualizations of sport and tourism are built on older manifestations of, respectively, physical activity and play and travel and adventure (Kane 2010; Salazar 2018). The mainstreaming processes of sportification and tourismification have transformed some of the characteristics associated with these older forms (e.g. play as a pleasurable activity or travel as an activity involving toil). In the scholarly literature, one finds many detailed analyses of this.

I want to focus here on ‘active sport tourism’, defined, again from the practitioner point of view, as ‘an experience of physical activity tied to an experience of place’ (Standeven and Knop 1999:58), no matter whether this is the main intention or incidental. The stress on experience is no coincidence, but part of wider societal trends that have been captured by conceptual frameworks such as the ‘experience economy’ (Pine and Gilmore 1999). Active sport tourists can be conceived as ‘reflexive and embodied beings, enjoying sensations, mobilities and places, and constantly (re)making sense of their own practices’ (Geffroy 2017).

While the 19<sup>th</sup> century was marked by the creation of modern sport and tourism and the 20<sup>th</sup> century by the consolidation of these phenomena through processes of sportification and tourismification, the 21<sup>st</sup> century is marking a new area in which other sociocultural phenomena outside the realm of sport and tourism are respectively being sportified (Grupe 1994) and tourismified (Liu 2015). This includes the sportification of tourism and the tourismification of sports. I stress the importance of addressing the processes underlying sport tourism (rather than studying its end products). In this presentation, then, I will draw on preliminary (auto)ethnographic findings related to the phenomenon of trail running to illustrate some of these processes and their wider societal implications.

## **BACK TO BASICS: SEARCHING TO EXPERIENCE THE SUBLIME IN THE NATURAL ‘ELSEWHERE’**

The growing popularity of active sport tourism is part of wider societal trends, including the increased attention to health and fitness and to ‘experience’. Tracing the genealogy of running is quite revealing in this respect (Gotaas 2009). Recreational

running is a multifaceted phenomenon that includes important sociocultural, health-oriented and economic dimensions (Bridel, et al. 2016). It became very popular and started democratising across the globe from the 1970s onwards, closely connected to the renewed societal attention to fitness and health. While the Olympisation or Olympification of running had brought the physical practice inside the controlled environment of oval stadium tracks, the massive increase in runners took the activity into the streets (what we now call 'road running').

The popularity of recreational running should not be very surprising. It is a physical activity that is, at its most basic level, affordable, accessible, healthy and easy to practice. The shorter distances attract people preoccupied by 'body maintenance', as it helps them to lose weight, to keep fit or healthy, or to look good (Featherstone 1982). The marathon distance (the longest distance recognized in the Olympic categorization) has become for many a symbolic goal to be achieved at least once in a lifetime. Ultrarunners, who run way beyond that distance, are motivated by a more profound search for the meaning of life (Hanson, et al. 2015). The desportification and deinstitutionalization of running, a process that started back in the 1970s, together with the propagation of sport-for-all or recreational physical activities, has blurred the borders between (competitive) sport and (mere) recreation.

The link with tourism is almost naturally made. Runners usually start exploring running events nearby the place where they live. There, or through other communication channels, they are informed about running activities elsewhere. The fact that running events nowadays include various races and animation (including food and entertainment) also makes it easier to bring the whole family along (as every family member can participate in one or more of the activities offered). So-called 'urban trails' have a very explicit tourism component. The further away from home, the more chances that runners and their accompanying supporters will stay a little longer to engage in tourism-related activities. Another tourism-enhancing element is the existence of 'challenges' whereby various running events are part of a series (e.g. the World Marathon Majors, including the marathons of Boston, London, Berlin, Chicago, New York and Tokyo). Such event-based running tourism has been around for decades and is well-researched (Getz and Andersson 2010; Shipway and Jones 2007).

It is difficult to categorize all forms of running 'elsewhere' as sport tourism. Recreational endurance runners participate in competitive events (which are characteristic of what we understand as 'sport'), but more to get access to certain landscapes and trails, and to challenge themselves, than to win the race. The experience is what matters. When intensity, frequency and duration increase, long-distance running turns into a more 'serious' form of leisure (Davidson and Stebbins 2011; Stebbins 2015). Consequently,

the corresponding sport tourism becomes 'serious sport tourism' (Green and Jones 2005). Even when competition (with others) or performance are less important among recreational runners, their practices can become a kind of 'work' (Rojek 2010) or 'labour' (Till 2014), demanding disciplined, regular and routinized engagement (Bale 2004). Indeed, endurance can be an 'active, agentic, social and reflexive form of "work", often requiring mindful sense-making' (Allen-Collinson, et al. 2017).

By reaching the boundaries of physical and psychological strength, endurance running entails a confrontation with personal limits (different for every-body), requiring to normalise certain levels of discomfort, pain and exhaustion (the kind of elements that characterized most pre-tourism travel). Resisting suffering becomes part of a search for deeper meaning, a validation of the self and lived experience. Amidst pushing one's body to the limits (for hours or even days), many have found that there is space to consider meaning (which transcends the self) and to consider purpose in the world. It is difficult to understand how painful endurance can add meaning without considering both the reduced physicality of daily life and the intense boredom many working environments seem to engender, and from which people want to escape (Scott, et al. 2017). In a sense, long-distance runners engage, not unlike the romanticised and aestheticized image of pre-modern wandering pilgrims, in quest-like activities that require stamina as well as emotional strength ('no pain, no gain') to reach uplifting experiential and existential 'authenticity'. They devote themselves both to moments of effort and self-mastery, and to a way of life that involves passion, pain, sacrifice, faith and addiction (Koski 2015).

## **RUNNING WILD**

For recreational endurance runners, it is not only important how long they run, but also where they run (which again hints at the importance of the tourism element). After having left the sport stadium for the streets, running now increasingly takes place in nature (or, more broadly, green settings). Often the motivations of trail runners include competing with nature, weather conditions and difficult terrains. Being in 'natural' (real or perceived) environments may provide the emotional backdrop needed to add a sense of authenticity to the embodied experience, as a counter experience to that of an often disenchanting, alienating late-modern life. While running long distances in natural environments is often described as a new trend, this phenomenon inscribes itself in a long history, some of which has been forgotten due to the sportification (and particularly the Olympification) of running (Gotaas 2009; McDougall 2009).

In an era in which most people live relatively sedentary lives in urban contexts and in which life reflects an obsession with safety, comfort and control, running 'wild'

in natural environments, being confronted with the might of natural powers and one's own limitations has a particular (escapist) attraction. The term 'adventure', for one, is an evocative word that attracts people, including runners, to the world's wild places (Varley 2006). The motivation to travel to remote places to run is expressed in terms of beauty, of uniqueness, of atmosphere, of myths and so on (Geffroy 2017). Engaging in physical activities in the wild offers adventure, excitement, risk and danger (where people may have thought this no longer existed). This functions as a nostalgic reminder of the many *travails* (arduous exertions) that travel historically entailed (Meldrum and Hilton 2004). It is no coincidence that people search to run along trodden heritage trails, which have a long history (Macfarlane 2012).

The presence of risks and challenges, in part, allows for sublime experiences. There are, indeed, interesting links to be made with the romantic taste for the sublime, which requires some degree of risk, even if only imagined. The 'sublime' refers to the dual emotional quality of fear (for the irregularities of natural elements) and attraction (to the harmony of the experience). This concept fully developed in the 18<sup>th</sup> century through visits to mountainous landscapes as part of the Grand Tour, an early form of tourism associated with the upper classes in Europe. However, Victorian tourism with its climbing clubs, commercialism, spectacle, nation building, and even science, compromised and interfered with the (passive) experience of the sublime (Colley 2010).

The passive viewing of nature has long evolved into more kinetic experiences (Bell and Lyall 2002). The wild turn of long-distance running seems to represent an effort to heighten the sublime experience of running. Although running in all places can be sublime, running long distances in the wilderness can be twice as sublime. Adventure sports such as trail running are not in themselves experiences of the sublime, but they offer opportunities for it because of the ways they position people within the environment. The sublime arises through intrinsic motivation (e.g. life meaning) (Gorichanaz 2016) and is (re)activated through desportified trail running experiences. Because endurance running involves long periods of monotonous rhythmic activity (Edensor 2010; Lefebvre 2004), and a large degree of contact with the (natural) environment, it can be a means of achieving a meditative-like state, allowing for a sense of deeper connection and awareness (Tainio 2012).

Trail running is in many ways a fundamentally simple activity involving nothing more than (typically) a trail and a desire to see how far one can go. Trail running, particularly ultra-long distances, has long been characterized by its non-commercial nature (Jones 2005). Indeed, trail-running die-hards very much dislike any organized and commercialized form of their favorite pastime. They prefer to gather informally on 'social trails' with each other (often based on personal invitation). In the trail running community,

struggle and endurance is viewed as a gateway to self-discovery that is accomplished by going into a realm that today's modern society is constructed to actively avoid (David and Lehecka 2013). This continued quest for authenticity can only remain possible if the essence of trail running is maintained – that is, the centrality of the sublime experience. This involves discomfort, strain, unpredictability and risk. These characteristics are hard to reconcile with the way mainstream sport and tourism is organized. Nevertheless, also trail running is confronted with processes of (re)sportification and tourismification.

## UNDESIRED DANGERS

Like any other human activity, the practice of trail running is undergoing constant transformations. Bestselling books such as *Born to Run* (McDougall 2009) or *Ultramarathon Man* (Karnazes 2005), documentaries such as *Unbreakable: The Western States 100* (Benna 2012) and iconic trail runners such as Kilian Jornet Burgada have made trail running known among the broad public. Trail running is becoming increasingly popular and the more extreme feats receive wide media attention. Over 2600 trail running races are organized each year.

The 'post-sport' (Atkinson 2010) and counterculture (Scheerder and Breedveld 2015) mentality among many hard-core trail runners is under constant pressure by the incorporating effects of sportification by federated and moneymaking sport organisations (Young 2017), tourismification and (hyper)commercialisation (Besnier, et al. 2018), most visible through endurance gear and nutritional products (Oxlund 2012). Founded in 2013 by mostly French trail event organizers, the International Trail Running Association (ITRA) aims 'to give a voice to parties involved in trail running in order to promote its strong values, its diversity, the safety of races and the health of runners, as well as to further the development of trail running and ensure a constructive dialogue between the national and international bodies with an interest in the sport' (<https://itra.run/>). Their attempts to standardize trail running, among others through the creation of an international point system (to determine what counts as trail running and what not), is much contested within the (countercultural) trail running community.

Another disruptive element in the search for sublime experiences is the (over) reliance on sport technologies. While you see occasional joggers running around with their smart phone strung to their arm, many 'serious' recreational outdoor runners nowadays have a GPS sports watch. The simple act of wearing a smart watch (and being seen by others) indexes an 'active lifestyle' and the fact that one is taking running 'seriously' (Stebbins 2015). The data gathered by GPS sports watches are synced to a smartphone or computer. There are watch-related (e.g. Garmin Connect and Polar Flow) or independent

mobile apps available such as Strava, Runkeeper, Runtastic, MapMyRun, Nike+ Run Club or Endomondo. These automatically upload the data to their own online community sites, which analyze the personal results and progress (e.g. calories consumed) in colourful graphs and tables, and to social media channels such as Facebook. Users of social running networks can add photos, videos (e.g. Relive or self-captured footage) and route maps. While some runners keep their data to themselves and are not interested in engaging in community activities, many really value engaging in (virtual) running communities. Many runners spend a considerable amount of time to analyse, share and comment upon the data generated by their GPS sports watch and the applications that process and interpret them (cf. Lupton 2016). In other words, there is something paradoxical about the use of technologies such as GPS sports watches. On the one hand, they incentivise people to become more active and move. On the other hand, they increase the amount of immobile time in front of a screen. Because of the addiction to technology, many people have lost their awareness of what they are doing, how they are feeling, and what is going on around them.

At the same time, there is also resistance against the use of technological gadgets. The 'naked running movement' (which was originally termed 'experience running'), for example, groups runners that do not want to be tied down by technology. They do not run around naked but propose to strip the running experience back to its bare necessities. They disconnect as a mode of self-care. This is believed to allow runners to better connect with their body, and what is going on around them, including other people and the environment. While many trail runners do wear a GPS watch, most use it as a safety backup (and hardly look at it while running). Listening to music is rare in the trail running community and frowned upon (as it really interferes with experiencing nature).

The various elements mentioned above take the 'wilderness' out of trail running. For one, they reduce the inherent risks – such as, for instance, running out of water (Anderson 2001). In response, trail runners have been seeking ways to increase the risk in their endeavours, principally by moving to even more remote trails and other untamed environments (including the polar and desert regions of the world) and by running increasingly longer distances. However, not long after new terrains and distances have been explored, attempts at sportification and tourismification seem to follow suit.

## CONCLUSION

Processes of sportification and tourismification have consolidated a close relationship between sport, leisure and health practices. Nevertheless, these forces, which can be seen as a threat to the sublime, have so far not dampened the spirit of trail running (Gorichanaz 2016). The sublime can survive commodification if the centrality of the trail experience

is preserved. For those who continue to *run*, the sublime will continue to *offer*. As the case of trail running illustrates, the worldwide imaginaries of active sport tourism, as well as the motivations inherent to sport tourism communities, fuel large-scale mobilities (Salazar, et al. 2017; Thorpe 2014). Sports-related activities in general– and the travel associated with them – reflect global consumer culture and have become a means to shape personal identity and obtain (imagined) authentic experiences. People engage in active sport tourism driven by a quest for ‘kinaesthesia, embodiment, and the lived experience’ (Geffroy 2017). This illustrates the wider societal shift from seeing to experiencing, from body to embodied (body-in-motion) practice.

The opportunity to be physically active in leisure time physical activity is stratified according to certain sociocultural characteristics (Bourdieu 1984). Differences are found defined by gender, age, marital status, socio-economic status and geographical status. Moreover, sport tourism is also clearly inequal along post-colonial lines. The popularity of running, for example, ‘has contributed in no small measure to the re-emergence of imperial tropes’ (Cairnie 2016:579). Some of the more accomplished (serious) runners from the developed world travel to the highlands of Kenya to improve their performance and extract Kenyan running ‘secrets’ (Finn 2012), only to find the difference between the privileges of recreational running and the pressures attached to running for a livelihood.

In an ideal world, activities such as trail running are ‘anti-commercial, cooperative over competitive, rejectionist of advanced material technology, socially inclusionary rather than hierarchical, process-oriented, holistic, and internally differentiated in their orientation and engagement’ (Woodward 2009:67). Paradoxically, as touristic trail running events and the like increase, also the environmental footprint they leave behind grows, to the point that the sustainability of the natural environment used (and the transport needed to get there) needs to be seriously questioned. A critical analysis of this, however, would be an entirely different paper...

## REFERENCES

- Allen-Collinson, Jacquelyn, Lee Crust, and Christian Swann. 2017 ‘Endurance work’: Embodiment and the mind–body nexus in the physical culture of high-altitude mountaineering. *Sociology*.
- Anderson, Doug. 2001 Recovering humanity: Movement, sport, and nature. *Journal of the Philosophy of Sport* 28(2):140-150.
- Atkinson, Michael. 2010 Fell running in post-sport territories. *Qualitative Research in Sport & Exercise* 2(2):109-132.
- Bale, John. 2004 *Running cultures: Racing in time and space*. London: Routledge.
- Bancel, Nicolas. 2015 Physical activities through postcolonial eyes: A place of epistemologic and historiographical experimentation. *International Journal of the History of Sport* 32(7):862-875.

- Bell, Claudia, and John Lyall. 2002 *The accelerated sublime: Landscape, tourism, and identity*. Westport: Praeger.
- Benna, J. B. 2012 *Unbreakable: The Western States 100*. Pp. 106 min. Reno, NV: Journeyfilm.
- Besnier, Niko, Susan Brownell, and Thomas F. Carter. 2018 *The anthropology of sport: Bodies, borders, biopolitics*. Oakland: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984 *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. R. Nice, transl. Cambridge: Harvard University Press.
- Bridel, William, Pirkko Markula, and Jim Denison, eds. 2016 *Endurance running: A socio-cultural examination*. London: Routledge.
- Cairnie, Julie. 2016 Reading running. *Critical Arts* 30(4):574-589.
- Colley, Ann C. 2010 *Victorians in the mountains: Sinking the sublime* Farnham: Ashgate.
- David, Gary C., and Nick Lehecka. 2013 The spirit of the trail: Culture, popularity and prize money in ultramarathoning. *Fast Capitalism* 10(1):1-28.
- Davidson, Lee, and Robert A. Stebbins. 2011 *Serious leisure and nature: Sustainable consumption in the outdoors*. New York: Palgrave Macmillan.
- Edensor, Tim, ed. 2010 *Geographies of rhythm: Nature, place, mobilities and bodies*. Farnham: Ashgate.
- Elias, Norbert, and Eric Dunning. 2008 *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilising process*. Dublin: University College Dublin Press.
- Featherstone, Mike. 1982 The body in consumer society. *Theory, Culture & Society* 1(2):18-33.
- Finn, Adharanand. 2012 *Running with the Kenyans: Discovering the secrets of the fastest people on Earth*. London: Faber.
- Geffroy, Valérián. 2017 'Playing with space': A conceptual basis for investigating active sport tourism practices. *Journal of Sport & Tourism* 21(2):95-113.
- Getz, Donald, and Tommy D. Andersson. 2010 The event-tourist career trajectory: A study of high-involvement amateur distance runners. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism* 10(4):468-491.
- Gorichanaz, Tim. 2016 Beautiful and sublime: The aesthetics of running in a commodified world. *Journal of the Philosophy of Sport* 43(3):365-379.
- Gotaas, Thor. 2009 *Running: A global history*. London: Reaktion.
- Green, B. Christine, and Ian Jones. 2005 Serious leisure, social identity and sport tourism. *Sport in Society* 8(2):164-181.
- Grupe, Ommo. 1994 Sport and culture: The culture of sport. *Journal of Japan Society of Sports Industry* 4(1):39-53.
- Guttman, Allen. 2004 *From ritual to record: The nature of modern sports*. New York: Columbia University Press.
- Hanson, Nicholas, et al. 2015 Motivational differences between half, full and ultramarathoners. *Journal of Sport Behavior* 38(2):180-191.

- Jones, Peter N. 2005 Ultrarunners and chance encounters with “absolute unitary being”. *Anthropology of Consciousness* 15(2):39-50.
- Kane, Maurice J. 2010 Adventure as a cultural foundation: Sport and tourism in New Zealand. *Journal of Sport & Tourism* 15(1):27-44.
- Karnazes, Dean. 2005 *Ultramarathon man: Confessions of an all-night runner*. New York: J.P. Tarcher/Penguin.
- Koski, Tapio. 2015 *The phenomenology and the philosophy of running: The multiple dimensions of long-distance running*. London: Springer.
- Lefebvre, Henri. 2004 *Rhythmanalysis: Space, time, and everyday life*. S. Elden and G. Moore, transl. London: Continuum.
- Liu, Rui. 2015 A review on overseas and Chinese studies on tourismification. *Tourism Tribune* 30(2):110-117.
- Lupton, Deborah. 2016 *The quantified self: A sociology of self-tracking*. Malden: Polity Press.
- Macfarlane, Robert. 2012 *The old ways: A journey on foot*. London: Hamish Hamilton.
- McDougall, Christopher. 2009 *Born to run: A hidden tribe, superathletes, and the greatest race the world has never seen*. New York: Alfred A. Knopf.
- Meldrum, D. Jeffrey, and Charles E. Hilton, eds. 2004 *From biped to strider: The emergence of modern human walking, running, and resource transport*. New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Oxlund, Bjarke. 2012 Living by numbers. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 37(3):42-56.
- Pine, B. Joseph, and James H. Gilmore. 1999 *The experience economy: Work is theatre & every business a stage*. Boston: Harvard Business School Press.
- Rojek, Chris. 2010 *The labour of leisure: The culture of free time*. London: Sage.
- Salazar, Noel B. 2018 *Momentous mobilities: Anthropological musings on the meanings of travel*. Oxford: Berghahn.
- Salazar, Noel B., et al., eds. 2017 *Mega-event mobilities: A critical analysis*. London: Routledge.
- Scheerder, Jeroen, and Koen Breedveld, eds. 2015 *Running across Europe: The rise and size of one of the largest sport markets*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Scott, Rebecca, Julien Cayla, and Bernard Cova. 2017 Selling pain to the saturated self. *Journal of Consumer Research* 44(1):22-43.
- Shipway, Richard, and Ian Jones. 2007 Running away from home: Understanding visitor experiences and behaviour at sport tourism events. *International Journal of Tourism Research* 9(5):373-383.
- Standeven, Joy, and Paul de Knop. 1999 *Sport tourism*. Champaign: Human Kinetics.
- Stebbins, Robert A. 2015 *Serious leisure: A perspective for our time*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Tainio, Matti. 2012 Artification of sport: The case of distance running. *Contemporary Aesthetics* 4:1-10.

Thorpe, Holly. 2014 Transnational mobilities in action sport cultures. New York: Palgrave Macmillan.

Till, Chris. 2014 Exercise as labour: Quantified self and the transformation of exercise into labour. *Societies* 4:446-462.

Varley, D. Peter. 2006 Confecting adventure and playing with meaning: The adventure commodification continuum. *Journal of Sport & Tourism* 11(2):173-194.

Woodward, Kath. 2009 Embodied sporting practices: Regulating and regulatory bodies. New York: Palgrave Macmillan.

Young, Kevin, ed. 2017 *Sociology of sport: A global subdiscipline in review*. Bingley: Emerald.

Zuelow, Eric G. E. 2015 *A history of modern tourism*. London: Palgrave.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## CONCEPTUAL HISTORIES OF "TOURISM": A TRANSCULTURAL DIALOGUE

*Noel B. Salazar*

University of Leuven,

*Nelson Graburn*

University of California, Berkeley

*Yujie Zhu*

Australian National University

### *Abstract*

Today's world, characterized by networked agencies, global flows, cultural hybridity, and movements of people within and across borders, contextualizes tourism in many ways. Paying close attention to the multiple translations and circulations of the concept of "tourism" across the globe, this symposium endeavors to elaborate both the spatial and temporal dimensions of the conceptual history of tourism. With this theme in mind, the symposium will deal with the following questions: How has the western concept of tourism (primarily Anglophone and French) traveled to non-Western contexts in Asia (including the Middle East), Africa, or South America, thereby imposing a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Which native/local concepts of hospitality have been displaced by this conceptual globalization or have transformed it? Do newly emerging forms of tourism across the globe contribute to the intellectual discussion of the "decline of the West" and the "provincialization of Europe," or they are just further examples of westernization?

Keywords: Touris; theory; concepts; world anthropologies

This collection of papers stems from the Plenary Session I at the 18<sup>th</sup> IUAES World Congress, in Florianópolis, Brazil. It took place on Monday, 16 July 2018, from 2 to 3.30 PM in the Auditório Garapuvu, UFSC Centro de Cultura e Eventos. The plenary was organized by IUAES-Tourism, namely by the Commission's Chair, Noel B. Salazar, and its Deputy-Chair, Yujie Zhu.

While IUAES was founded in Brussels, Belgium, in 1948, the Commission on the Anthropology of Tourism saw the light during the fourteenth IUAES Congress in Williamsburg, USA (1998). Dr. Valene Smith was the Commission's first Chair. Dr. Gregory

Teal took over at the fifteenth IUAES Congress in Florence, Italy (2003). He is succeeded by Dr. Noel B. Salazar, who was elected as new Chair during the seventeenth IUAES Congress in Manchester (2013). The mailing list is currently administered by Vice-Chairs Dr. Yujie Zhu and Dr. Mari Korpela.

The main objective of the Commission is to promote the anthropology of tourism in the fields of research, teaching and public dissemination. The Commission facilitates the networking of people who share this interest across the globe. The Commission's mailing list is open to everyone with an interest in the anthropology of tourism. Membership of IUAES is not required, but strongly recommended.

Since the foundation of the Commission, the interest in the anthropology of tourism has skyrocketed. Evidence of this are the growing number of topically related networks, including the AAA Anthropology of Tourism Interest Group, the SfAA Tourism and Heritage Topical Interest Group, Tourism Research Information Network (TRINET) and the Tourism-Contact-Culture Research Network. Sister organizations, such as the ISA Research Committee on International Tourism RC50, can count on the active membership of a good number of anthropologists. All these networks serve slightly different purposes and audiences.

The plenary follows earlier IUAES-Tourism initiatives to present and critically analyse the global diversity of scholarship related to the anthropology of tourism. Worth mentioning here is the panel 'Anthropologies of tourism: An epistemological reality or mere wishful thinking?', organized during the IUAES 2016 Inter-Congress in Dubrovnik, Croatia, which was consequently published: Salazar, N. B. (2017). Anthropologies of tourism: What's in a name? *American Anthropologist*, 119(4), 723-747.

The plenary in Florianópolis was meant to enhance the global anthropological dialogue on the conceptual histories of the term 'tourism'. Today's world, characterized by networked agencies, global flows, cultural hybridity, and movements of people within and across borders, contextualizes tourism in many ways. Paying close attention to the multiple translations and circulations of the concept of 'tourism' across the globe, the plenary endeavoured to elaborate both the spatial and temporal dimensions of the conceptual history of tourism. With this theme in mind, the plenary dealt with the following questions: How has the western concept of tourism (primarily Anglophone and French) traveled to non-Western contexts in Asia (including the Middle East), Africa, or South America, thereby imposing a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Which native/local concepts of hospitality have been displaced by this conceptual globalization or have transformed it? Do newly emerging forms of tourism across the globe contribute to the intellectual discussion of the 'decline of the West' and the "provincialization of Europe," or they are just further examples of westernization?

Organizer: Yujie Zhu (Australian National University) - Australia  
Chair: Noel B. Salazar (University of Leuven) - Belgium  
Discussant: Nelson Graburn (University of California, Berkeley) - USA  
Speakers: Margarita Barretto (Universidade Federal de Santa Catarina) – Brazil  
Evi Eftychiou (University of Nicosia) - Cyprus  
Lusha Sa (South-Central University for Nationalities) - China  
Jonathan Skinner (University of Roehampton) - UK

The four speakers were asked by the chair of the session to respond to three key sets of questions within the broad topic outlined. Their answers (papers) are presented below in alphabetical order of their surnames, neither the order in which they spoke nor the order that their ideas were discussed by the discussant.

In the interest of speedy publication, all the papers were returned to their authors for slight revisions and the addition of relevant references. No attempt was made to rewrite them for literary style or effect. As an extra, Nelson Graburn was so kind as to provide us with a Portuguese translation of his comments (added here as an appendix).

## RECOMMENDED LITERATURE

- Salazar, Noel B. 2010 *Envisioning Eden: Mobilizing imaginaries in tourism and beyond*. Oxford: Berghahn.
- 2012 *Tourism imaginaries: A conceptual approach*. *Annals of Tourism Research* 39(2):863-882.
- 2013 *Imagineering otherness: Anthropological legacies in contemporary tourism*. *Anthropological Quarterly* 86(3):669-696.
- 2014 *To be or not to be a tourist: The role of concept-metaphors in tourism studies*. *Tourism Recreation Research* 39(2):259-265.
- 2017 *Anthropologies of tourism: What's in a name?* *American Anthropologist* 119(4):723-747.
- 2018 *Momentous mobilities: Anthropological musings on the meanings of travel*. Oxford: Berghahn.
- Salazar, Noel B., and Nelson H. H. Graburn, eds.  
2014 *Tourism imaginaries: Anthropological approaches*. Oxford: Berghahn.

## **"THE VIEW FROM BRAZIL"**

*Margarita Barretto Universidade Federal de Santa Catarina*

**1. How has the (primarily Anglophone and French) concept of 'tourism' traveled within/to the context in which you live and/or work? Has it imposed a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Have native/local concepts been transformed or displaced by this conceptual globalization?**

*How has the (primarily Anglophone and French) concept of 'tourism' traveled within/to the context in which you live and/or work?*

I have lived in three countries, Argentina, Brazil and Uruguay. About the context I live in, as far as I am aware, lay people think tourism is business. They even use the word tourism for both the contingent of tourists arriving to a destination and the social phenomenon. Common people don't know anything about the various types of tourism or types of tourists. Those scholarly categories remain for the university. As for tour operators, most of them don't even know we categorize tourists and tourism. Now let us focus in tourism at the university, that is the place where I work. In Brazil, most universities have tourism programmes attached to management courses, so management issues are most relevant. In Argentina they are mostly linked to geography programmes and tourism environmental impacts are mainstream. In Uruguay there is only one tourism course and it is attached to social sciences. So the concept ranges from business to environmental dangers to social benefits; I would say the core concept has not changed but at present there is no agreement about the benefits of tourism. Each day more researchers agree that tourism brings problems but since it brings money there is no choice but to let it be. Some nations have tried regulations and they have succeeded a little in environmental issues. About societies, thanks to anthropologists, many communities have been benefited through cultural tourism. They have helped indigenous communities as well the villages of the descendants of Black slaves, to earn some money but better than that, to be proud of themselves and their history.

*Has it imposed a discursive hegemony of a conceptual lexicon?*

For common citizens the word tourism means people travelling for leisure and fun. It is also associated often with noise, ridiculous clothing and lack of education. Nothing has changed since *The Golden Hordes* was written (Turner and Ash 1976). So people in many destinations may state they hate tourists but they need them (for the money). Even at tourism programmes a lack of agreement in the concept can be detected.

*Have native/local concepts been transformed or displaced by this conceptual globalization?*

I don't think so. I think people repeat what media says and since mediatic discourse is that of tourism - people travelling and having fun, and that it is big business. Lay concepts have not changed. At the university, it depends on the paradigms the school follows and the dialog the tourism school has with management, geography or anthropology

**2. Very briefly sketch the genealogy of the anthropology of tourism in your country/region. Which themes are currently “hot” in the anthropology of tourism that you are familiar with? Are there any differences with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism?**

*Very briefly sketch the genealogy of the anthropology of tourism in your country/region.*

I'd rather speak about my three countries, Argentina, Brazil and Uruguay. At present we can say no doubt Brazil has representative literature on anthropology of tourism. Five years ago there were one hundred anthropologists and some sociologists directly or indirectly making research on tourism. Brazil is by far the country where tourism has been paid most attention. Argentinian universities carry out research on tourism mainly in geography and economics. Uruguayan researchers in tourism come from anthropology and also geography. In Brazil the first anthropologists to study tourism were Alvaro Banducci J, Carlos Steil and Rodrigo Grunewald. Also Carlos Caruso, Adiles Saved and several others, most followers of Graburn's works. (See Appendix below a comprehensive list published in a book organized by myself, Graburn and others). It is quite impossible to be brief about this issue.

*Which themes are currently “hot” in the anthropology of tourism that you are familiar with?*

You mean in “my countries” or in the world? I think nowadays here social scientists and anthropologists are interested in gender issues, food and its meanings, and of course indigenous people's way of life and handicrafts. At this very meeting only two of all former Brazilian tourism research anthropologists are present, Adiles Savoldi and myself. There are many anthropologists here, so I'm afraid that little attention is being paid to tourism issues by anthropologists as a whole. But as a researcher interested in the issue I think that there are very important issues that have not been thoroughly discussed. At the very beginning of XXI century a group of researchers including myself began studying new paradigms in tourism research. Scientific literature from geography, sociology and anthropology raises problems ranging from deforestation to the sale of children for sex tourism. These are the so-called impacts of tourism, which are not exactly impacts but consequences. At the other end of the spectrum, the scientific literature also

demonstrates the revitalization of material and immaterial cultural heritage thanks to tourism, the revaluation of nature, the cleaning of polluted seas, the recovery of identity, showing that tourism also has very positive consequences. And about tourists themselves, we need to understand the social pressures of the society of origin on the individual in order to understand their possible misconduct in leisure situations. There is a lot of research to be done and a change of paradigms is mandatory. At the very beginning of the 21st century a group of anthropologists including myself started to apply concepts like cultural hybridization (or hybridity), reflexivity, cosmopolitanism, and reasonable limits of change to analyze tourism related issues.

*What to study?*

In the area of tourist services, social sciences are fundamental to understand, along with social history, the marks left by slavery in some societies. Professions such as a waiter, cook, maid, cleaning lady, gardener, stewardess or driver, just to name a few in which tourism generates most of the jobs were, up to two hundred years ago, carried out either by slaves or by servants. How can we get quality service providers without working on these historical-cultural issues?

To understand certain reactions to employment opportunities for women and young people in traditional communities, it is important to understand family and gender relations. Tourism demands a lot of female labor, both in the area of manual labor, in the hotel industry, for example, and in the so-called “front line”. Receptionists, telephone operators, sales clerks, are mostly female jobs. What happens when, in a traditional community with chauvinist values, tourism promotes the economic independence of wives and daughters? And if jobs for males are offered there is a predominance of demand for young people, because they are more apt to perform heavier jobs, and also because the visual and aesthetic dimension that in tourism has primacy. What happens in patriarchal communities when young people start earning more wages than their own parents? Although it is not common to witness acts of open xenophobia against tourists by service providers, it does exist and often comes in the form of neglect and unwilling service. How has the representation of this “other” in the imaginary of this service provider been constructed socially and historically?

In order to analyze what is desirable in terms of cultural change, it is necessary to understand the concept of citizenship. It must be made clear that, first of all, tourism is not the only factor of cultural change, much less in the current stage of globalization provided by communication technologies. Secondly, it is necessary to check which values should be preserved for the well-being of human beings and which are to be discussed. Is it right to maintain a population without the contemporary comfort afforded by

technology in order to perpetuate an “authentic rural or indigenous culture”? Is it ethically correct to maintain vexatious practices of the human condition to perpetuate an “authentic aboriginal culture”? To understand the resistance to tourism by some sectors of the population (including the academy) and to understand the hostility that is often observed against tourists in some destinations, we need to study the very society in which it operates. Tourists are often seen as futile people, who waste money in superfluous ways, who behave badly, who invade the daily lives of others.

I wonder the extent to which this image was created by films which feature romantic tours in a world of glamor and easy money? On the other hand, tourists who believe they have the right to invade, who believe that, since they are paying, they have all rights and no duties, should be studied in the light of the social history of tourism. The first tourists, between the sixteenth and eighteenth centuries, were noblemen who, in fact, enjoyed all the rights of their class and had few duties. And in those days, there were also conflicts between hosts and guests. The travel reports of the time account of duels in which many young people died.

Contemporary tourism, which began in about 1950, is practiced by a middle class with a lot of purchasing power who visit mainly poor or impoverished countries: the Caribbean, the West Indies, and Polynesia. Any kind of relationship, in these circumstances, is asymmetrical. Currently, the international tourist movement is carried out by 10% of the world's population, which continues to place tourists in a privileged position, despite the so called democratization of tourism since the beginning of the 19th century. Like any other product of the consumer society, tourism is sold to those who have money. Sold without any social consciousness regarding everything, travel, stay, people. To say that alternative forms of tourism (alternatives to mass tourism and the model of the resort) promote “exchange” is to assume that tourism happens between equals, something that, today, several anthropologists argue.

Dann (1992) demonstrates, with a study of more than five hundred cases in Barbados, the different reactions of tourists when invited to visit the homes of local residents. Besides the accurate research, the author's report provokes further reflections. He reports that tourists visit the homes of the natives out of curiosity to see how they live, a reminder of Urbanowicz's (1989, 113) warning about the transformation of native populations into a cultural zoo. The relationship continues to be asymmetrical despite the centuries that have passed. At present there is a consensus among researchers and analysts of the phenomenon of tourism in a broad sense, that the sustainability of this has to be achieved under various aspects: economic sustainability, environmental sustainability (taking into account culture and nature) and political sustainability. A fully preservationist enterprise as a rule is economically unfeasible, but can be politically interesting. It may also not be if

the community is awaiting solutions for economic development. There should be an assessment of the extent to which a business can be environmentally sustainable without harm to the economy, and the appropriate policy strategy to benefit as many people as possible. How to make this assessment without of social sciences?

Finally, in order to try to improve relations in tourism, it is necessary to take into account the great paradox of the tourist-host relationship. Although there is not much systematic research on the subject, the few existing ones show that, in fact, the inhabitants of tourist places that benefit economically from the presence of tourists, are not exactly interested in receiving tourists, but tourists' money. Tourists become a necessary evil. Evil because their presence is annoying. Necessary because their money is needed. Tourists, in turn, see in the local inhabitant only an instrument for their purposes. *The great paradox of tourism is that this activity puts in contact people who do not see themselves as people, but as carriers of a precise and determined function.*

Helping to understand the psycho-social processes triggered by tourism, the expectations, desires, satisfactions and frustrations of both, host populations and tourists, the motivations to act in one way or another, the search undergoing beyond the simple trip, the cultural dynamics in that tourism is embedded, the diversity of interests and social needs that tourism ultimately affects, its dilemmas and paradoxes would be an enormous contribution of the social sciences to the balanced planning of **responsible** (with conscious responsibility) tourism (another concept I want to discuss instead of sustainable tourism).

*Are there any differences with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism?*

I don't think so.....People continue to follow Anglo-Saxon school in this matter.

**3. Do newly emerging tourism practices across the globe contribute to the intellectual discussion of the “decline of the West” and the “provincialization of Europe,” or they are just further examples of westernization? Which future role do you see for anthropology and anthropologists in relation to tourism?**

*Do newly emerging tourism practices across the globe contribute to the intellectual discussion of the “decline of the West” and the “provincialization of Europe,” or they are just further examples of westernization?*

I am not sure about that. I should research before answering. But I strongly believe we should use the rhizome paradigm to try to understand the way tourism spreads in societies. Rhizome spreads in uncontrollable ways, with no structure; it has nodes and each one turns into a new plant. Michael Hall in New Zealand and myself in Brazil have proposed tourism to be “modelled” in that way instead of the dominant systems theory model often applied to tourism studies.

*Which future role do you see for anthropology and anthropologists in relation to tourism?*

I truly believe it is impossible to understand tourism as it is at present without anthropological knowledge. How do people relate with each other, how can we understand the relation tourist-local people, what happens when rich boys come in contact with poor boys the same age that are waiting their tables and what happens when local indigenous people are transformed in an anthropological zoos as Urbanowicz first detected in 1989 in a Pacific Rim island and other anthropologists continued to find ten years later among Norwegian fishermen? Those are only some of the questions we should address.

### **Tourism researchers (geographers, economists and anthropologists) in Argentina and Uruguay**

There are no rigid disciplinary boundaries when it comes to tourism research, because –as we have already said previously (Barretto; Otamendi, 2010) tourism is a “total social phenomenon”, in the sense attributed by Mauss (1968), as a phenomenon in which all the institutions are involved then the study requires the assistance of various disciplinary approaches. For Argentine we must mention researchers from human geography like Rodolfo Bertonecello, of the University of Buenos Aires and his advisees, Claudia Troncoso, or Analía Almirón who have made an invaluable contribution to the anthropological studies of tourism; also Emilce Cammerata (now retired) of the National University of Misiones. Other names are Patricia Ercolani, María del Carmen Vaquero and Adriana Otero from the Universidad del Comahue. I will mention bachelors in tourism that have also done a lot of research in anthropology for doctoral studies, especially in heritage issues. Just to mention some names, I should say the broad investigation that Beatriz Rivero (Universidad Nacional de Misiones) is carrying out with her team on the Jesuit missions is one of the most important tourism researches in the country. It is mandatory to mention Regina Schlüter with her tireless work in the quarterly *Estudios y Perspectivas* that will be thirty years soon. Other names are Hilda Puccio regarding regional development, María Daniela Rodríguez, who studies the relations between tourists and Mapuche (native people from southern Argentina) communities, as well as Marcelo Impemba. Another researcher worthy of mention is Maximiliano Korstanje. Some other names are Germán Pinque, Diego Kuper, Fabián Flores, Mora Castro, Julia Piñeiro Carreras, Patricia Torres Fernández, Enriqueta Ciarlo Bonanno and Noemí Gutiérrez and Graciela Maragliano. We can say that 2008 assists the consolidation of the tourist field in anthropology in Argentina, with the work of Sofia Cecconi on Tango (now world heritage) as a cultural event framed in the policies of the city of Buenos Aires and that of Vivian Irene Arias with the first work of analysis of tourism in the provinces

of northern Argentina. Lia Nakayama and Susana Marioni introduced in Argentina the studies on Amenity Migration building the bridge between migration studies and tourism. On the other side of the river (Rio de la Plata), in the last decade of the century Gabriela Campodónico and Rossana Campodónico both anthropologists, Monica Maronna historian, and Alvaro López Gallero geographer, made their contribution, directly or indirectly, to the anthropology of tourism, followed a short time later by the archaeologists Leonel Cabrera, Carmen Curbelo and the anthropologists Martín Gamboa and Isabel Barreto as well as Paula Florit, Jorge Leal and Alfredo Falero, sociologists. This research goes only up to 2009 so I know many people should be mentioned and I apologize for not doing it.

## APPENDIX

### Anthropologists studying tourism issues at 2009 in Brazil

#### Tourism and Gender (including sex tourism)

Adriana G. Piscitelli (Unicamp); Alipio de Sousa Filho (Universidade Federal do Rio Grande do Norte.); Cecília Maria Cacellar Sardenberg (UFBA); Marion Teodósio de Quadros (Universidade Federal de Pernambuco); Marcelo Henrique Ferreira Franco (Dom da Terra); Thaddeus Gregory Blanchette (Universidade Federal Fluminense).

#### Tourism and Religion

Antonio Mendes da C. Braga (sem inf.) Bruno Ribeiro Marques (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Carlos Alberto Steil (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Deis Elucy Siqueira (Universidade de Brasília); Edwin Boudewijn Reesink (UFBA); Fernando Antonio Domingos Lins (Faculdades Integradas de Vitória de Santo Antão); Jeanne Almeida Dias (UFBA); Marcelo Ayres Camurça (UFJF); Misia Lins Reesink (UFBA); Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (UFMA), Rodrigo Toniol (UFRGS), Sandra de Sa Carneiro (UERJ)

#### Tourism Experiences

Agatha Alexandre Santos (Fundação Educacional do Governo do Distrito Federal); Carla Borba (Doutoranda Universidade Federal de Pernambuco- UFPE); Ceres Karam Brum (Universidade Federal de Santa Maria); Delma Santos de Andrade (União de Ensino Superior de Brasília), Fernanda C. Nunes (FGV), Larissa Brito Ribeiro (UFU). Paulo Roberto A. Nery (Universidade Federal de Uberlândia) Wladimir da Silva Blos (sem inf.)

### Tourism and Native People Culture

Adiles Savoldi (Universidade Comunitária Regional de Chapecó); Ana Lúcia Eduardo Farah Valente (UnB); Flávia Lac; José Glebson Vieira (Universidade do Estado do Rio Grande do Norte); Rodrigo de Azeredo Grunewald (Universidade Federal de Campina Grande);; Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves (UniP)

### Tourism and Identity

Alvaro Banducci Jr. (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul); Carlos A. Caroso Soares (Universidade Federal da Bahia); Carmen Silvia Rial (Universidade Federal de Santa Catarina); Celso Corrêa Pinto de Castro (Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas); Fabiana de Oliveria Lima (FACHO); Julia D. E. Brussi (UnB), Mara Coelho de Souza Lago (Universidade Federal de Santa Catarina); Marisa Barbosa Araujo Luna (sem inf.); Roque Pinto da Silva Santos (Universidade Estadual de Santa Cruz); Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFAM).

### Tourism and Heritage

Ana Paula de P. L. de Oliveira (Universidade Federal de Juiz de Fora); Carla Mary da Silva Oliveira (Universidade Federal da Paraíba); Cristina Aparecida Vilas Bôas (PUC Minas); David Ivan Rezende Fleischer (Doutorando na State University of New York); Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas); Heitor Frúgoli Jr (USP); Izabella Lacerda Pimenta (UFF); Marco Aurélio Nadal de Masi (Unisul); Margarita Barretto (Furb); Maria José Reis (Universidade do Vale do Itajaí) (Universidade Federal de Santa Catarina); Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da Silva (FURB); Pedro Paulo de Abreu Funari (USP); Silvana Barbosa Rubino (Unicamp); Walter Fagundes Morales (UESC).

### Tourism and Images

Edson Bertin Dorneles (Prefeitura Municipal de Porto Alegre); Euler David de Siqueira (Universidade Federal de Juiz de Fora); Flavio Leonel Abreu da Silveira (UFPA); Goli Almerinda de Sales Guerreiro (Universidade Salvador) (Faculdade Social da Bahia); Margarete Fagundes Nunes (Centro Universitário Feevale)

### Tourism and Society

Adão José Vital da Costa (UFPel); Andrea Ciacchi (UFPB); Angela Maria de Souza (Univali); Bianca Freire-Medeiros (Centro de Pesquisa e Documentação de História

Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas); Denize Genuína da Silva Adrião (Faculdade Integrada Brasil Amazonia); Dilson Rufino (UFSC), Edmilson Lopes Jr (UFRN); Edson Silva de Farias (Universidade de Brasília)(Universidade Federal da Bahia) (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia); Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB); Emerson José Sena da Silveira (Faculdade Machado Sobrinho); Euler David Siqueira (UFJF), Giancarlo Moser (FAMESUL); Helena Doris de Almeida Barbosa Quaresma (Museo Paraense Emílio Goeldi); Jeanette Viegas (UFPE), Joao Luiz de Moraes Hoefel (Universidade São Francisco) (Pesquisador visitante da Universidade Estadual de Campinas) (Universidade de São Paulo); José Rogério Lopes (Universidade do Vale do Rio dos Sinos); Karyn Nancy Rodrigues Henriques (Universidad de La Laguna); Márcia Regina Calderipe Farias Rufino (Universidade Federal do Amazonas); Marco Aurélio Pedrosa de Melo (UE Goiás); Margarete Penerai Araújo (Feevale); Maria Amália Silva Alves de Oliveira (UniRio); Maria Conceição de Oliveira (Uniplac); Matías Godio (UFSC); Nelson Antonio Quadros Vieira Filho (Centro Universitario UNA); Rafael José dos Santos (Universidade de Caxias do Sul); Rosane Manhães Prado (Universidade do Estado do Rio de Janeiro); Scott William Hoefle (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Tereza C. M. de Mendonça (UFRJ), Vera Guimarães (UFJF) , Yolanda Flores e Silva (Universidade do Vale do Itajaí),

#### Anthropological Theory and Tourism

Antonio Carlos Motta de Lima (Universidade Federal de Pernambuco) (Universidad de Salamanca); Edgar Rodrigues Barbosa Neto (UFPE); Salvio Alexandre Muller (Fundação Universidade Regional de Blumenau).

#### Other related issues

Carlos Alberto Máximo Pimenta (Universidad de Taubaté); Luciana Duccini (UFBA), Márcia Merlo (PUCSP); Maria Eduarda Noura Céu Rodrigues Rittiner (Universidade Nova de Lisboa, Doutoranda); Marielys Siqueira Bueno (UMA).

## References

Barretto, M., Otamendi, A.

2015 Antropologia y turismo en los países del Plata (Argentina y Uruguay). *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. [ULL, Tenerife, Spain]. Vol.13, n. 2. Special issue, pp. 283-294

Barretto, M.

2010 *Turismo, Reflexividad y Procesos de hibridación cultural en América del sur Austral*. Tenerife, Colección Pasos. N 4. Universidad de la Laguna (Tourism, Reflexivity and Hybridization in Latin America) E-book available from <https://issuu.com/pasosonline/docs/psedita41>

Dann, Graham,  
1992 *Socio-cultural Impacts of Tourism in Saint Lucia* (Studies in Tourism No. 3). Port of Spain,  
Trinidad: United Nations Commission on Latin America and the Caribbean

Graburn, N., Barretto, M., Steil, C., Grünewald, R., Santos, R.  
2009 *Turismo e Antropologia. Novas Abordagens*. Campinas, Ed. Papirus.

Turner L, and J. Ashe,  
1976 *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London: Constable

Urbanowicz, Charles  
1989 "Tourism in Tonga Revisited: Continued Troubled Times?" pp. 105-118 in Valne Smith  
ed. *Hosts and Guests; the Anthropology of Tourism*. [Second edition] Philadelphia: U of Pennsylvania  
Press

## **"THE VIEW FROM CYPRUS"**

*Evi Eftychiou, University of Nicosia*

**1. How has the (primarily Anglophone and French) concept of 'tourism' traveled within/ to the context in which you live and/or work? Has it imposed a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Have native/local concepts been transformed or displaced by this conceptual globalization?**

It is truly my pleasure and honor participating in this plenary session, since one of my main research interests is the conceptual history of tourism as a discourse and as a practice.

My research focuses on tourism discourses in Cyprus, a small island in the Mediterranean Sea, which was colonized by the British in 1878 and later gain its Independency in 1960. I argue that the emergence of tourism as a discourse and practice in Cyprus is interconnected with the complex interplay of the global and local power relations. The Anglophone and French discourse of tourism not only defined but also reversed the definition of tourism and its practices in Cyprus, in such a way that its hegemony is still maintained.

British colonization contributed significantly to the development of tourism as a discourse and as a leisure activity in early 20th-century Cyprus. The concept of 'leisure time' was introduced by the British, along with other 'modern' ideas such as the idea that work should be disconnected with leisure, fixed working schedule and salary. British colonial governmental officials were the first to establish tourist resorts (Ioannides, 1992: 718). Although, a small number of local elites joined the leisure class of tourists, we cannot claim that tourism was a well-established institution in colonial Cyprus.

In postcolonial Cyprus (after 1960s), local elites were running the newly founded state. Native elites reproduced the western discourse of tourism linked with 'development', 'progress' and 'modernity', as expressed in Europe after the Second World War. I will selectively discuss 4 cultural changes, to illustrate how Cypriots, as relatively powerless actors, attempted to create cultural bonds with the West by adopting and reproducing the symbols and discourses of more powerful societies.

1. The first change is the development of mass tourism by following the so called "successful tourism model" that emerged in initially in Northern Europe. It seems that local elites were unable to think or even consider an alternative model of development.
2. The second change is the emergence of Mediterraneanist discourse in Northern European societies, which contributed to the construction of an essentialized

vision of 'Mediterranean' space and culture, which was internalized by locals to a great extent.

3. The third change is the transformation in the dominant beliefs of Europeans about the beach, which was linked with pleasure and enjoyment. These traits were diffused in Cyprus and contributed to the development of Cyprus as a primarily 'sun and sea destination'.
4. Lastly, native elites envisioned to 'modernize' and rapidly 'develop' Cyprus according to the modernist paradigm as it emerged in the West in the post-war era. Rural areas were ignored 'traditional' and 'backward' and nature was often, approached as an obstacle to achieving further development.

The dominant tourism discourse was challenged again by the local elites in the late 1980s and 1990s. What is important to emphasize, is that this change reflects the change in the discourse of Northern European societies in the late 1960s and 1970s. New concepts and ideas were introduced that emphasized the importance of safeguarding the natural environment and cultural heritage. The meaning and definition of modernity was now reversed and a new discursive conceptual lexicon was imposed by the native elites, which included concepts such as sustainable development, environment, small scale tourism, cultural tourism, authenticity, rurality and cultural heritage. The real modern man was the one who strives for the protection of tradition and environment, instead of the early version of modernity.

I do not suggest that hegemonic ideas are accepted and not challenged or negotiated by locals. Although, there are multiple meanings of modernity, it seems that the hegemonic ideas as defined by Northern Europeans are not fundamentally challenged.

**2. Very briefly sketch the genealogy of the anthropology of tourism in your country/region. Which themes are currently "hot" in the anthropology of tourism that you are familiar with? Are there any differences with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism?**

The anthropology of tourism is very underdeveloped in Cyprus at the time being. The vast majority of the literature dealing with tourism in Cyprus was authored in the late 1980s and 1990s. In these works the subject of tourism is usually investigated from the wider perspective of economics, management and planning perspective (Andronicou 1983; 1986; 1987, Kammass 1991, 1993; Witt 1991; Ioannides 1992, 1995, 1999; Godfrey 1996; Sharpley 2000, 2001, 2003; Louca 2006; Ivanov & Webster 2007), with only a handful of authors adopting a social science standpoint and even fewer adopting an anthropological approach. For example, Toufexis-Panayiotou (1989) focuses on tourists themselves and

the factors influencing their decision to visit Cyprus, while Akis, Peristianis and Warner (1996) employ a quantitative approach to examine attitudes to tourism development among Greek Cypriots and Turkish Cypriots. Altinay and Bowen (2006) evaluate the impact of nationalism and politics on tourism in the context of a potential federal solution, and Scott (1997; 2001; 2001b; 2003; 2005) focuses primarily on tourism development and gambling on the northern side of the island. Similarly, a recent study by Farmaki (2012a) considers the motivations of tourists visiting rural settings, with a particular focus on the Troodos region. In another article Farmaki (2012b) identifies and compares the projected and perceived images of Cyprus following the repositioning from the Cypriot tourism authorities. Perhaps the most relevant contributions to this body of literature are the publications by Welz (2004), Welz and Andilios (2004) and Michael (2005). The first two works examine the relation between food culture, industrialization and tourism, while the latter investigates the uses of the past in the formation of contemporary Greek Cypriot identity.

Overall, there are only four anthropologists working on tourism related subjects and only two of them who focus on the anthropology of tourism as their main research interest. Julie Scott and Gizela Welz studied relevant to tourism subjects such as intangible heritage, oral history, gambling, environmental conflict and food heritage. The two anthropologists who focus predominantly on the anthropology of tourism is Pauline Georgiou and myself. In 2013, I completed my PhD thesis on tourism and identity politics in rural Cyprus by exploring the conflict between native elites and locals over the definition of modernity. I focused on the disputed identity of rural Cyprus by exploring the conceptual history of tourism discourse in Cyprus, as discussed in the first part of this session. It is an ethnographic study on tourism that argues that the power of western hegemony, not only defines but also reverses the definition of 'modern' identity in the cultural setting of Cyprus in a way that its authority is maintained and legitimized. Pauline Georgiou completed her PhD a couple of months ago and her thesis focuses on "Domestic Tourism in a Divided Land". The research investigates the fundamental relationship between people and place in Cyprus. Cyprus' unique political situation generates space for inquiry on themes such as identity formation and boundaries and the production and consumption of cultural heritage.

Concerning the question whether there are any differences between the anthropology of tourism in Cyprus with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism the simple answer is that there are not. Scott and Welz were trained in UK and Germany respectively. Even the two native anthropologists, Pauline Georgiou and myself were trained in UK, so our readings and theoretical approaches are highly influenced by the dominant Anglo-Saxon scholars.

**3. Do newly emerging tourism practices across the globe contribute to the intellectual discussion of the “decline of the West” and the “provincialization of Europe,” or they are just further examples of westernization? Which future role do you see for anthropology and anthropologists in relation to tourism?**

Cypriots, like many other colonized people, have embraced the idea that western culture is superior to their own and thus endeavour to achieve ‘modernity’ using the ‘more advanced’ countries of the West as a benchmark. The native elites’ ‘truth’ is already defined and constrained by the power of western hegemony, to the degree that the western model is considered the ‘natural’ and ‘rational’ way forward, even as it is reversed over time. As Argyrou (2005, p. 160) argues, hegemony is ‘consent based on the socio-historical unconscious – the taken-for-granted, the undisputed and undiscussed, what goes without saying because it appears natural and necessary’. The power of western hegemony is evident in this case, since native elites were unable to think of an alternative model and discourse to the one proposed by the West.

As a rule, more powerful cultures have the authority to define the ‘socio-historical unconscious’. It seems that for now, the West holds the power to define the dominant discourse, according to which western civilization is superior to Others. Hegemony constitutes itself as extremely difficult to challenge by what Foucault calls ‘process of division’ (Rabinow 1984, p. 8). During this process, the groups who have the power to define concepts, objectify and categorize the world around them, based on binary systems of thought, such as West/East, First World/Third World, modern/traditional, developed/underdeveloped, progressive/backward and urban/rural. Based on this classification system, the world acquires meaning and social attitudes are been regulated. Following Foucault, I claim that Cypriots have constituted themselves as subjects of western hegemony, by adopting and reproducing the discourse of modernity and development as evolved in the West.

Following Argyrou (2005), the emergence of mass tourism discourse in the 1960s and its transformation into reflexive tourism discourse in the late 1980s is a reproduction of the ‘same paradigm’, namely the western paradigm. Hence, Cyprus and its people are involved in a vicious cycle of self-victimization and self-reproduction of the cultural conditions that constitute them as subjects of the West.

The role of anthropology and anthropology of tourism in the future is crucial and extremely important. It is one of the fields that can bring to the surface this process of ‘division’ and self-victimization in the context of western hegemony and thus create awareness in relation to the power and authority of the so called “more advanced countries” to define our socio-historical unconscious’. By being aware, we create the cultural conditions in which the ‘unthinkable’ will be more approachable in the future.

## References

- Altinay L. and D. Bowen. (2006) Politics and tourism interface: The case of Cyprus. *Annals of Tourism Research* 33(4), pp. 939-56.
- Andronikou A. (1983) Case studies: Selecting and planning for tourists – the case of Cyprus. *Tourism Management* 4(3), pp. 209-11.
- Andronikou A. (1986) Report: Cyprus – management of the tourist sector. *Tourism Management* 7(2), pp. 127-9.
- Andronikou A. (1987) *Development of Tourism in Cyprus: Harmonization of Tourism with the Environment*. Nicosia: Cosmos Ltd.
- Argyrou V. (2005) *The Logic of Environmentalism: Anthropology, Ecology and Postcoloniality*. New York and Oxford: Berghan Books.
- Eftichiou E. (2013) *Power and Tourism: Negotiating Identity in Rural Cyprus*. PhD Thesis, University of Hull
- Farmaki A. (2012) An exploration of tourist motivation in rural settings: The case of Troodos, Cyprus. *Tourism Management Perspectives* 2-3, pp. 72-78.
- Georgiou P. (2018) *Domestic Tourism in a Divided Land*, PhD Thesis, University of Goldsmith
- Godfrey K. B. (1996) The evolution of tourism planning in Cyprus: Will recent changes prove sustainable? *Cyprus Review*, 8 (1), pp. 111-33.
- Ioannides D. (1992) Tourism development agents: The Cypriot resort cycle. *Annals of Tourism Research*, 19, pp. 711-31.
- Ioannides D. (1995) A flawed implementation of sustainable tourism: The experience of Akamas, Cyprus. *Tourism Management*, 16 (8), pp. 583-92.
- Ioannides D. and Apostolopoulos Y. (1999). Political instability, war and tourism in Cyprus: Effects, management and prospects of recovery. *Journal of Travel Research*, 38, pp. 51-56.
- Ivanov S. and Webster G. (2007) Measuring the impact of tourism on economic growth. *Tourism Economics*, 13 (3), pp. 379-88.
- Kammas M. (1991) Tourism development in Cyprus. *Cyprus Review*, 3 (2), pp. 7-26.
- Kammas M. (1993) The positive and negative effects of tourism development in Cyprus. *Cyprus Review*, 5 (1), pp. 70-89.
- Louca C. (2006) Income and expenditure in the tourism industry: Time series evidence from Cyprus. *Tourism Economics*, 12 (4), pp. 603-17.
- Michael A. S. (2005) *Making Histories: Nationalism, Colonialism and the Uses of the Past on Cyprus*. Unpublished doctoral thesis, University of Glasgow.
- Peristianis N., Akis S. Warner and J. (1996) Residents' attitudes to tourism development: The case of Cyprus. *Tourism Management*, 17(7), pp. 481-94.
- Rabinow P. (1991) [1984] *The Foucault Reader: An introduction to Foucault's Thought*. London: Penguin Books.

- Scott J. (1997) Chances and choices: Women and tourism in Northern Cyprus. In T. Sinclair (ed.) *Gender, Work and Tourism*. London: Routledge.
- Scott J. (2001) Gender and sustainability in Mediterranean island tourism. In *Sustainable Tourism in Mediterranean Islands: Policy and Practice*, Ioannides D., Apostolopoulos Y. and Sonmez S. (eds). London: Continuum International.
- Scott J. (2003) Coffee shop meets casino: Cultural responses to casino tourism in Northern Cyprus. *Journal of Sustainable Tourism*, 11 (2&3), pp. 266-79.
- S J. (2005) Reconfiguring paradise in Cyprus. *Cyprus Review*, 17 (1), pp. 37-58.
- Sharpley R. (2001) Tourism in Cyprus: Challenges and opportunities. *Tourism Geographies* 3(1), pp. 64-86.
- Sharpley R. (2002) Rural tourism and the challenge of diversification: The case of Cyprus. *Tourism Management* 23 (3), pp. 233-44.
- Sharpley R. (2003) Tourism, modernization and development on the island of Cyprus: Challenges and policy responses. *Journal of Sustainable Tourism* 4 (3), pp. 20-22.
- Toufexis-Panayouitou M. (1989) Travel and tourism in Cyprus: A study of the travel decision process. *Cyprus Review*, 1 (1), pp. 111-34.
- Welz G. (2004) Cyprus Meze: Transformations of a local culinary practice in the context of tourism. In *Local Food & Tourism International Conference*, World Tourism Organization, pp. 39-48.
- Welz G. (2015) *European Products: Making and Unmaking Heritage in Cyprus*. London: Berghan
- Welz G. and ANDILIOS N. (2004) Modern methods for producing the traditional: The case of making halloumi cheese in Cyprus. In *Changing Tastes: Food Culture and the Processes of Industrialization*, Lysaght P. and Burckhardt-Seebass C. (eds). Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde / The Department of Irish Folklore. Basel: University College Dublin.
- Witt S. F. (1991) Tourism in Cyprus: Balancing the benefits and costs. *Tourism Management*, 12, pp. 37-46.

## “THE VIEW FROM CHINA”

Lusha Sa 撒露莎 South-central University for Nationalities, Wuhan

### **1. How has the (primarily Anglophone and French) concept of ‘tourism’ traveled within/ to the context in which you live and/or work? Has it imposed a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Have native/local concepts been transformed or displaced by this conceptual globalization?**

Etymologically, the word ‘tourism’ derived from western lexicon. It is formed from the word ‘*tour*’, which is derived from European roots of “turn” The European “Grand Tour”, mainly upper class educational travel by horse drawn coaches from the North, to Rome, Greece and the classical Mediterranean, emerged from the 1660s on, and provided a models for the growing middle classes of the industrial revolution and later rail travel.

As one of the ancient civilizations in the world, China has thousands of years’ history in ancient travel behavior. In ancient China, the practice was largely confined to the emperor’s parade, pilgrimage, intellectual sightseeing, as we can find in classics of Chinese literature, e.g., poetry in Tang, Song, Yuan Dynasty and travel notes in Ming Dynasty (Xu Xiake).

However, the modern domestic tourism in China only developed after the *Opening up and Reform policy* in 1978. Leisure travel outside one’s home region was severely restricted till 1978. Since then, China has gradually become one of the world’s biggest tourist destinations, dominated by burgeoning domestic tourism in the 1990s. Largely influenced by western concept of mass tourism developed during the second half of the 19<sup>th</sup> century in Europe, the tourism industry in China boomed over the last thirty years. According to the statistics from Ministry of Culture and Tourism of the People’s Republic of China, tourism revenue totaled RMB 5.4 trillion in 2017, tourism industry made up 11.04% GDP gross, tourism employment made up 10.28% of the employment population. Imposed by conceptual globalization, the traditional concept and practices transformed in various dimensions, government policies, tourism companies, hospitality industry, transportation, etc.

In recent decades, the development of mass tourism has also elaborated into numerous specialty forms of tourism. Tourists, especially domestic tourists travelling in groups, are not only interested in natural landscapes and historical sites – “scenic spots” - as traditional destinations, but also pursue niche tourism derived from the west, the most characteristic forms of niche tourism in China include:

1. Heritage tourism. Since China ratified the UNESCO Heritage Convention in 1985, the 53 places of heritage in the World Heritage List became hot destinations

for tourists, the passion for the past everywhere, especially “intangible cultural heritage” has been inherited by the nationwide heritage tourism industry.

2. Ethnic tourism. Covering 64% of national territorial area, 8.49% population in China (114,000,000 people), the distinctive ethnic cultures among 55 ethnic minority groups became attraction to Han tourists as well as international tourists, seeking for “others”. Following the *Develop the West Policy* in 1999, ethnic tourism coupled with the official central government’s policies experiencing a rapid growth in recent two decades.
3. Red tourism. As part of the central government’s nation-building efforts, ‘red tourism’ is an official way for tourists (especially communist party members) to visit patriotic sites and memorials that commemorate anti-colonialism, anti-aggression wars, the communist revolution and other socialist developments.
4. *Nong Jia Le* [“Peasant family happiness”], kinds of “Agritainment” – (peasant restaurants and bed & breakfast) tourism. Short breaks from urban environment and lifestyle, experiencing simple country foods or farm stay with sense of nostalgia, a new kind of rural tourism with village and natural sources, has become popular among urban residents over the last twenty years.

The development of global tourism also produced other forms of tourism in China, such as ecotourism, religious tourism, business tourism, seasonal tourism, sex tourism, sports tourism, medical tourism, etc.

As we can see, influenced by western tourism culture, the concept of tourism in China has experienced great transformation, generating essential differences from the traditional concepts. However, we should also realize the modern tourism in China also inherited traditional Chinese cultural connotations, generating tourism culture hybridity with distinctive Chinese characteristics under globalization.

**2. Very briefly sketch the genealogy of the anthropology of tourism in your country/region. Which themes are currently “hot” in the anthropology of tourism that you are familiar with? Are there any differences with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism?**

First it must be pointed out that in post-1949 China anthropology has been designated as the study of minority, mainly rural, *minzu* peoples, with majority (Han, urban) society left to sociology (and folklore). The development of anthropology of tourism in China can be seen as three different periods, the first period is the emergence of tourism anthropology, in the late 1980s and 1990s, when Chinese scholars Wang Zhusheng, Yang Hui, Wang Ning, Zhang Zhanhong became aware of foreign research on ethnicity and tourism through studying Anthropology and Sociology abroad and

encountered the impacts of nascent tourism in the ethnic villages where they studied. In 1999, as a milestone event of tourism anthropology in China, an international conference on “Tourism, Anthropology, and Chinese Society” was held in Kunming, with a number of international anthropologists participating in, like Prof. Nelson Graburn, Erik Cohen, and Edward Brunner. Domestic scholars began to realize the importance of tourism anthropology in China. The second period is disciplinary growth of tourism anthropology in the first decade of the 21<sup>st</sup> century. A number of scholars went abroad, receiving training in tourism anthropology systematically. Zhang Xiaoping, Yang Hui, Peng Zhaorong visited University of California, Berkeley, made in-depth research on tourism anthropology under the guidance of Prof. Nelson Graburn. In the meantime, a series of western publications on tourism anthropology was translated into Chinese: *Hosts and Guests—the Anthropology of Tourism* (Valene L. Smith). *Anthropology of Tourism* (Dennison Nash). *The Tourists—A New Theory of the Leisure Class* (Dean MacCannell). *Anthropology and the Age of Tourism* (Nelson Graburn). *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies* (John Urry). *Route: Travel and Translation in the late Twentieth Century* (James Clifford). With systematic theory of western anthropology background, tourism anthropology in China grew to a new stage. The third period can be seen as the integrated development of tourism anthropology in China in the recent ten years. Hundreds of anthropologists from Zhongshan University, Xiamen University, Yunnan University, South-central University for Nationalities, Guizhou Minzu University and other institutes made in-depth researches on tourism anthropology, abundant research works and publications are produced, meanwhile, interdisciplinary research also shows unprecedented prosperity. The biennial national Tourism Summit Forum during the last ten years has witnessed the integrated development of tourism anthropology in China.

Applying the western theoretical concepts, like commodification, authenticity, ritual, tourist gaze, symbols...The contemporary tourism anthropology also generates some new themes: tourism development in ethnic areas, culture and heritage protection in ethnic tourism, socio-cultural change and reproduction, community participation, tourism impacts and conflict, ethnic identity, etc.... After the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> National People’s Congress in 2012 and 2017, new themes arisen in relation to the national strategy of rural revitalization, supply-side reform, targeted poverty alleviation, well-off society construction... researches on tourism anthropology thus shifted to cultural revitalization, ecotourism and ecological construction, rural reconstruction, rustic landscape, featured ethnic village construction, etc., one of the major goals being slowing urban migration by providing livelihood and healthy communities in marginal rural areas.

Differences from the dominant anthropology of tourism:

1. Research Objects: Mainly focus on ethnic culture and ethnic tourism inside China, especially the southwest ethnic area with distinctive ethnic culture.

2. Research Methodology: Applying western anthropological theory, tourism anthropology focuses on applied research and empirical research, aims at the economic and sociocultural development in ethnic areas, providing countermeasures and proposals for the central government.
3. Research Teams: Enormous collection of overseas returnees, MA and PhD. candidates in key universities, professors and researchers in many renowned institutions. More important, numbers of minority anthropologists (indigenous scholars) take their homelands as research object, initially engaging in tourism anthropology research in their own ethnic groups, and often becoming fully fledged professionals studying other groups as well.
4. Language. Most Chinese anthropologists publish journal articles, books and chapters in Chinese, their work does not target an international audience but aims mainly for domestic consumption.

**3. Do newly emerging tourism practices across the globe contribute to the intellectual discussion of the “decline of the West” and the “provincialization of Europe,” or they are just further examples of westernization? Which future role do you see for anthropology and anthropologists in relation to tourism?**

The newly emerging tourism practices across the globe do not show the “decline of the West” and the “provincialization of Europe”, on the contrary, it gives full expression to westernization. In the 21<sup>st</sup> century, the Internet industry has greatly transformed tourism by social media. The pervasive interactions between advanced technology and social values and performances have pervaded tourists everywhere, also emerged new kinds of tourism practices: like cyber tourism, smart tourism and “contents tourism” (starting in Japan and Korea, followed quickly by China mainland, Taiwan, Hong Kong). As a matter of fact, all these newly emerged tourism practices are at least in part the outcome of western culture and westernization. The connotation of western culture embodied in modern transportation, the hospitality industry, tourism management, even tourism products among tourists destinations everywhere. Meanwhile, internet technology accelerates the spread of western culture via various kinds of social media and websites. On the other hand, some non-western culture element (Chinese cuisine, Japanese cosplay, Buddhist culture in Southeast Asia, etc.) have been added to supplement or embellish western culture, making it more globalized. We have to realize, national culture and ethnic culture have become elements of world culture, and local culture has become global culture shared by mankind, often called “glocalization.” (Min and Graburn 2009). The global tourism promoted the integration of national culture, ethnic culture, local culture and western culture, but more importantly, it also promoted the westernization of non-western culture.

The cultural hybridity and integration should be the concern and research objectives for anthropologists. Anthropologists now play multiple roles in global tourism, we are not only the scholars in research of tourism practices, we should also shoulder the responsibility as the cultural transmitters and cultural ambassadors.

## References

- Clifford, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press.
- Cohen, E. 1988. 'Authenticity and Commoditization in Tourism', *Annals of Tourism Research* 15.
- Graburn, N. 1983. 'The Anthropology of Tourism', *Annals of Tourism Research* 10:9-33.
- Graburn, N. ed. 1976. *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Graburn, N. and Lu Jin. 2011. "中国旅游人类学的兴起" ["The Rise of Chinese Tourism Anthropology"], *Qinghai Journal of Ethnology* 22(2):1-11.
- Han Min, Graburn, N. (eds.) 2010. *Tourism and Glocalization: Perspectives on East Asian Societies*. Suita, Osaka: National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies 76.
- MacCannell, D. 1976. *The Tourist: a New Theory of the Leisure Class*, New York: Schocken.
- Nash, D. 1996. *Anthropology of Tourism*, Tarrytown, NY: Pergamon.
- Salazar, N. B. and N. Graburn, 2014. *Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches*, London: Berghahn.
- Smith, V. (ed.). 1977. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process*, Chicago: Aldine.
- Urry, J. 1990. *The Tourist Gaze*, London: Sage.
- Yang Hui, Zhiming Chen, Zhanhong Zhang, eds. 2001. *Tourism, Anthropology and Chinese Society*. Kunming: Yunnan University Press.
- Yujie Zhu, Lu Jin & Nelson Graburn. 2017. 'Domesticating Tourism Anthropology in China', *American Anthropologist* 119(4): 730-735.

### Chinese Editions:

- 麦坎内尔: 《旅游者——休闲阶层新论》, 张晓萍译, 广西师范大学出版社2008年版 [MacCannell 1976, translated by Zhang Xiaoping, Guangxi Normal University Press]
- 纳尔逊·格雷本: 《人类学与旅游时代》, 赵红梅等译, 广西师范大学出版社2009年版 [Nelson Graburn: *Anthropology in the Age of Tourism*, translated by Zhao Hongmei, Guangxi Normal University Press,]

丹尼逊·纳什：《旅游人类学》，宗晓莲译，云南大学出版社2006年版。[Nash 1996 translated by Zong Xiaolian, Yunnan University Press].

瓦伦·L.史密斯：《东道主与游客——旅游人类学研究》，张晓萍等译，云南大学出版社2007年版。[Smith 1989, translated by Zhang Xiaoping, Yunnan University Press]

尤瑞：《游客凝视》，杨慧等译，广西师范大学出版社2009年版。[Urry 1990, translated by Yang Hui, Guangxi Normal University Press].

## **"THE VIEW FROM THE UK"**

*Jonathan Skinner, University of Roehampton*

**1. How has the (primarily Anglophone and French) concept of 'tourism' traveled within/ to the context in which you live and/or work? Has it imposed a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Have native/local concepts been transformed or displaced by this conceptual globalization?**

### **Pilgrims to the anthropology of tourism**

I am delighted and honoured to be speaking at the opening plenary of the IUAES in Florianopolis, and my apologies to the translators for the late comments, and the lack of Portuguese. It is an interesting and important topic for consideration, the conceptual history of tourism, one that Noel notes is Anglophone and French and one that has travelled, been challenged and perhaps even recently eclipsed, so the questions allude. It is important to consider tourism in anthropology – often a neglected or marginalised area, the anthropology of tourism or tourism anthropology that is so close to the anthropologist's Self that they dislike the clear anthropological Other to study.

The concept of tourism has travelled. It has a mobility to it, and an interpretive resonance and context that varies from destination to destination and from Grand Tour traveller to tourist to backpacker to Victor Turner's pilgrim-slash-tourist (Turner and Turner 1978: 20). As a Caribbeanist, someone who did initial fieldwork on the island of Montserrat working on carnival and colonial-postcolonial expressions of resistance, it is interesting to note the conceptualisation of my fieldsite, the geographical region of the Caribbean, as one of those 'pleasure peripheries' (Turner and Ash 1975) that got me my first job teaching a tourism module – not because of my research topics but because of my research fieldsite. I worked in the Caribbean ergo - according to my first employer - I worked on tourism when I was always being told off by the members of the Montserrat Tourist Board for not visiting the beach or tanning and so going home whiter than when I had left it – a bad marketing example for them!

Teaching the anthropology and sociology of tourism at the University of Abertay, Dundee, I first introduced students to the history and development of tourism in the UK from Grand Tour to the continent as a finishing school process for the leisured class, to the explosion of leisure for all in the mass tourism visits to the beaches of Brighton and Blackpool even the Isle of Man as the Victorian working class gained a leisure time in their work cycle. Mid-twentieth century and the advances in transport and fuel prices facilitated overseas tourism – the package holiday to Spain, Greece, or Portugal. This was

followed by the individualisation, the differentiation of the vacation as holidays become a right for all, and a diverse one at that. Tourism massified to tourism individualised. Tourism as a genre practice remained stable, however: as a concept of movement more than 24hrs away from home (internal to the nation or external and international, volunteer based, sustainable eco-tourism, beach tourism), and conceptually as the leisured use of a liminal space in a liminal time as identified by Graburn (1989) though, as Sheller (2009) points out, in the new digital architecture of the Caribbean paradise, tourist space and informational space converge.

In the Caribbean - besides the high-end long term residential tourism to houses overseas (Weaver 1995), or the yacht tourism quartering in the Leewards or Windwards (Lett 1983) - is generally the all-inclusive resort tourism. This is aptly referred to as *Last Resorts* tourism by Polly Pattullo (1996), or *Paradise Lost* to invoke Milton, as tourism sustains the economy as a necessary evil; tourism as neo-colonialism – the white man still being served by the black to stereotype the practice. On Montserrat, the all-island slogan across the airwaves and in the newspapers and classrooms used to be “Tourism is Everybody’s Business” (Skinner 2004). There is further equivalence here when one thinks of the all-inclusive resort super-imposing itself on top of the awful estate and plantation model. Whilst not the UN’s ‘Passport to Development’ (de Kadt 1984), the trend in tourism is to continue to be enjoyed and even fantasized about – now in ‘terminal excessiveness’ of Lacanian *jouissance*. (cf. Kingsbury 2005: 123).

**2 Very briefly sketch the genealogy of the anthropology of tourism in your country/region. Which themes are currently “hot” in the anthropology of tourism that you are familiar with? Are there any differences with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism?**

### **Disciplining Anthropology: the anthropology of tourism**

The conditions of anthropology’s disciplinary reproduction are contradictory. “The discipline”, Giri (1998) notes in a lead-in article to Strathern’s *Audit Culture*, is a modern mode of inquiry, one of boundedness, closure and specialisation. As such it is associated with modernity: disciplines produce knowledge capital and act as cultural frames, but also, Giri adds, they become locations of social identity. ‘Academic disciplines not only help us classify the world but also classify ourselves’ (Giri 1998: 380): in the UK the RAI, Royal Anthropological Institute’s tourism committee takes the lead on maintaining and developing the anthropology of tourism. SOAS, until recently, had a Masters on the anthropology of tourism set up by Tom Selwyn and inherited by Naomi Leite; and Roehampton used to put on a travel and travel writing tourism masters run by anthropologists Garry Marvin and John Eade. Many anthropologists in the UK are based

in other disciplinary warehouses – tourism departments and business schools for instance with Hazel Andrews and Les Roberts being a leading presence from Liverpool.

Smith's 1977 *Hosts & Guests* volume, updated in the 1989 revision, was based upon proceedings from a panel in the 1974 Mexico City meeting of the American Anthropological Association (Smith 1989: ix). It often marks the emergence of the subdiscipline the anthropology of tourism, when a corpus of scholarship focused on knowledge production in a particular niche became apparent. Nelson Graburn, a contributor to Smith's original volume, suggested in a Special Issue on the anthropology of tourism in *Annals of Tourism Research*, that 'the anthropology of tourism is a recently developed field' (1983: 9), one unified, for him topically around the study of tourists and the impact of tourism; conceptually through anthropological notions of ritual, play and pilgrimage; and methodologically through distinct ethnographic fieldwork. Thirty five years later, it perhaps came of age with the recent publication of Owsianowska and Banaszekiewicz's (2018: 1) *The Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe: Bridging Worlds*, an explicit attempt 'to dispose of limitations on the anthropological study of tourism', no longer the preserve of the West. As part of a world anthropologies movement, this – also with a contribution from Graburn - rebalances the 'geopolitics of knowledge' (5) in the anthropology of tourism with scholarship both of and from Central and Eastern Europe. The attention to the particular political context in the production of anthropological knowledge production decolonises the discipline, opening it out to Hispanophone and Lusophone 'anthropologies of tourism scholarship' (Milano 2017: 737), to anthropologies of tourism, even, that link to the development of the nation-state such as China with the rise of national interest in ethnic tourism (cf. Zhu, Jin and Graburn 2017). This scholarship extends the anthropological canon and is considered in detail by Sa Lusha in this panel.

**3. Do newly emerging tourism practices across the globe contribute to the intellectual discussion of the “decline of the West” and the “provincialization of Europe,” or they are just further examples of westernization? Which future role do you see for anthropology and anthropologists in relation to tourism?**

Critics of the anthropology of tourism subdiscipline suggest that it is not there yet in terms of its development, that there is no clearly defined or delimited academic area. This makes it difficult to articulate a clear future role for anthropologists working on tourism. Kaaristo contends that this is a difficulty with tourism studies in general as a subject area approached from anthropology but also a bevy of subjects including management, sociology, cultural studies, development studies, psychology and political science. This is the 'indiscipline' of studying tourism (Tribe 1997). Anthropologists working on tourism need to be making a more distinct theoretical contribution for a subdiscipline to live

up to its claim: '[t]here is [...] a need for more theorizing in the field, in order for it to be fully realized as a subdiscipline', Kaaristo (2018: 73) qualifies. This suggests that external recognition and a clear theoretical territorialisation of knowledge are some sort of litmus tests for the subdiscipline in general. It should also have a recognised nucleus for disseminating best practice: dedicated journals, book series, conferences and associations, all of which are emerging, especially the Anthropology of Tourism Interest Group in the American Anthropological Association (ATIG in the AAA), and the Commission on the Anthropology of Tourism in the International Union of anthropological and Ethnological Sciences (AoT in the IUAES). Graburn, himself, readily accepts this developmental position: publishing a half-way position with Naomi Leite (2009: 35) in the *SAGE Handbook of Tourism Studies*, they expressed their work as 'anthropological interventions in Tourism Studies' rather than an anthropology of tourism because of the need for 'coherence' but also the advantage of not having to re-frame work for a different, non-anthropological audience. This is after presaging this anthropological turn to tourism decades earlier as an inevitable new direction when he wrote in 1980 about first teaching an anthropology of tourism class. Then, tourism was a new topic for anthropology as the core discipline shifted emphasis away from taxonomy to engage more with contact and change, 'from the study of classification and structure to that of process and interaction' (Graburn 1980: 65). They conclude that suggest that future research directions can be 'postdisciplinary' (Leite and Graburn 2009: 54).

What constitutes tourism anthropology or the prefix 'the anthropology of' plus a subject area, as in 'the anthropology of tourism, is the focus of Les Roberts and Hazel Andrews' article '(Un)Doing Tourism Anthropology: Outline of a Field of Practice' (2013). This is a particular 'model of intellectual taxonomy' (Roberts and Andrews 2013: 14) for them. The question for them is what constitutes the doing of the anthropology of tourism as a field of practice. What are its parameters and how stable are they, to which we can add the extent of collaboration? Anthropology is the discipline and tourism is the subject matter with the two being able to be tacked together or there can be an 'anthropology of' all sorts of subject matters as though anthropology has the (st)ability to colonise and grow subject areas. It begs the question why it is not doing anthropology as though the two can be explicitly framed differently – anthropology from the anthropology of tourism. To use a spatial metaphor, there are 'striations' (Roberts and Andrews 2013: 32) associated with these types of confined interdisciplinary pathways. For Roberts and Andrews (2013: 13) doing - as well as undoing - a tourism anthropology is 'in part the practice of reinforcing the anthropos while at the same time looking critically askance at the category of "the tourist"'. This is bringing the anthropological gaze to the tourist gaze, if you will; using an anthropological imagination and methodology to the tourist and tourism, cognisant

of a particular subdisciplinary lineage (from Smith to Graburn, including Victor Turner, Edward Bruner and more recently Noel Salazar) to the main disciplinary canon.

## References.

- De Kadt, Emanuel,  
1984 *Tourism: Passport to Development?* Oxford: OUP. <http://documents.worldbank.org/curated/en/223271468141894689/pdf/multi-page.pdf>.
- Giri, Ananta K.,  
1998 "Transcending Disciplinary Boundaries Creative experiments and the critiques of modernity." *Critique of Anthropology*. <https://doi.org/10.1177/0308275X9801800402>.
- Graburn, Nelson,  
1980 "Teaching the Anthropology of Tourism." *International Social Science Journal* (U.N.E.S.C.O., Paris) 32:1:56-68.
- , 1989 "Tourism: The Sacred Journey." Pp. 21-36 in Valene Smith (ed.) *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Graburn, Nelson (ed.)  
1983 "The Anthropology of Tourism." Special edition, *Annals of Tourism Research* 10 (1).
- Kaaristo, Maarja,  
2018 "Engaging with the Hosts and Guests: Some Methodological Reflections on the Anthropology of Tourism." Pp. 73 in Owsianowska, Sabina and Magda Banaszkiwicz, (eds.) *The Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe: Bridging Worlds*. Oxford: Lexington Press.
- Kingsbury, Paul,  
2005 "Jamaican tourism and the politics of enjoyment." *Geoforum* 36: 113-132.
- Lett, James,  
1983 "Ludic and liminoid aspects of charter yacht tourism in the Caribbean." *Annals of Tourism Research* 10(1): 35-56.
- Leite, Naomi and Nelson Graburn,  
2009 "Anthropological Interventions in Tourism Studies." Pp. 35-64 in Mike Robinson and Tazim Jamal (eds.). *Handbook of Tourism Studies*. London: Sage.
- Milano, Claudio,  
2017 "Otherness Anthropologies: Toward Ibero American Anthropologies of Tourism." *American Anthropologist* 119(4): 736-741.
- Owsianowska, Sabina and Magda Banaszkiwicz, (eds.)  
2018 *The Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe: Bridging Worlds*. Oxford: Lexington Press.
- Pattullo, Polly,  
1996 *Last Resorts: The Cost of Tourism in the Caribbean*. London: Cassell.
- Sheller, Mimi,  
2009 "Infrastructures of the imagined island: software, mobilities, and the architecture of Caribbean paradise." *Environment and Planning A* 41: 1386-1403.

- Skinner, Jonathan,  
2004 *Before the Volcano: Reverberations of Identity on Montserrat*. Kingston, Jamaica: Arawak Publications.
- Smith, Valene (ed.)  
1989 *Hosts and Guests; the Anthropology of Tourism*. [Second edition] Philadelphia: U of Pennsylvania Press.
- Roberts, Les and Hazel Andrews,  
2013 “(Un)Doing Tourism Anthropology: Outline of a Field of Practice” *Journal of Tourism Challenges and Trends* 4(2): 13-38.
- Turner, Louis and John Ash,  
1975 *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London: Constable & Robinson Limited.
- Turner, Victor and Edith Turner,  
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Tribe, John,  
1997 “The Indiscipline of Tourism.” *Annals of Tourism Research* 24(3): 638-57.
- Weaver, David,  
1995 “Alternative tourism in Montserrat.” *Tourism Management* 16(8): 593-604.
- Zhu, Yujie, Lu Jin and Nelson Graburn,  
2017 “Domesticating Tourism Anthropology in China.” *American Anthropologist* 119(4): 730-35.

## **“INSIDE AND OUTSIDE THE ANGLOPHONE SNAKE; TOURISM RESEARCH, ALTERITIES & HEGEMONIES”**

*Nelson Graburn, University of California, Berkeley and Tourism Studies Working Group*

I am grateful for the invitation to comment on these stimulating papers in the IUAES Plenary session “The Conceptual Histories of Tourism. This paper explores the structure of world anthropologies of tourism and the globalisation of the tourism concept, through the papers presented and through personal experience. I was educated in the Anglophone establishment of the Kings School, Canterbury, Cambridge, McGill and the University of Chicago, though I had close family relationships in Malaya, Singapore, Ceylon [Sri Lanka] and Sicily, I was also exposed to and identified with ‘alterity’ impelling me towards anthropology, after a successful scholastic career in the Natural Sciences. Since then I have had major engagements with the anthropology of tourism in Japan since 1974 and China since 1991, and Eastern Europe since 2014 and to a lesser extent in France (1980 on) and Brazil (2007).

Let me start by commenting briefly on the variety of responses to each of the three questions. I will supplement this by reference to Japan which has a more resistant set of concepts and a more self-sufficient anthropological profession than the four cases presented so far.

### **1. How has the (primarily Anglophone and French) concept of ‘tourism’ traveled within/ to the context in which you live and/or work? Has it imposed a discursive hegemony of a conceptual lexicon? Have native/local concepts been transformed or displaced by this conceptual globalization?**

I was surprised by the relative uniformity of the answers here. The general Anglo/French concept of tourism applies unmediated in all four countries, Brazil, China, Cyprus and the United Kingdom. Skinner points out the evolution of the concept over time, as tourism became massified and individualized at the same time, paralleling Sa Lusha’s account of the proliferation of niche tourisms in China: heritage tourism, ethnic tourism, ‘Red’ (patriotic) tourism and agrotourism. Only Dr. Sa brings in the role of traditional local elements in creating hybridities. Eftichiou illuminates the picture by stressing Western modernity’s new concepts of time use, such as the idea of *leisure* separate from work, and Northern European creation of the Mediterranean imaginary. Most people, it appears, see tourism as a business, a necessary evil to be tolerated for its economic contributions. Eftichiou stresses, as do other speakers at a later point, the emergence of pro-active efforts to counter the evils and promote sustainability, to protect cultural and

natural heritages, and to seek authenticity (rather than mere fun) especially in natural and rural environments.

Japan has remained less influenced by Western concepts (Graburn 1983, 1995, 1998, 2008; Yamashita, Eades and Bosco 2004). With a long history of well-structured secular and religious tourism, Japan still uses the concepts of *kanko* (visual tourism, literally to throw light on the gazed), *kenbutsu* (sight-seeing), *tabi* or *ryoko* (a trip, voyage) as well as *junrei* or *henro* (pilgrimage) often used in secular settings as in English. Though Japanese incorporates a huge number of foreign words, the word *tourism*, pronounced *tsurisum* is usually only used for 'modern' forms such as overseas tourism or internet-related tourisms (see later). The big change in the past three decades has been from the overwhelming group tourism usually by public transport and buses, to small-group/family tourism by car (*maicar* = personal car).

**2. Very briefly sketch the genealogy of the anthropology of tourism in your country/region. Which themes are currently "hot" in the anthropology of tourism that you are familiar with? Are there any differences with the dominant (Anglo-Saxon) anthropology of tourism?**

Here the stories differ most. Skinner identifies the massive and hegemonic mainstream of European and American tourism and academic developments, as a sub-discipline or a set of approaches which have been diffused to non-Anglophone countries. Eftichiou answers that the small ex-colony of Cyprus knows no other tradition to follow, as their anthropologists all come from or are educated in Northern Europe. Like them, they have begun to examine issues of heritage, the environment and politics and power. Barretto presents a rich and complex picture for Brazil (and Argentina and Uruguay) with over one hundred active researchers. In the past two decades, without a predominance of overseas Euro-American education, they have become more reflexive and concerned with the limits to change and development. They have raised critical concerns with cultural revivals and preservation, and anti-pollution measures. Perhaps more critically than the others they have closely examined labour issues and anti-tourism sentiments. But she avers that in general they follow the Anglo-Saxon intellectual model.

Prof. Sa presents a mixed picture from China showing that up to 1999 leading scholars encountered ethnic tourism in the field and heard of Anglophone tourism anthropology developments. In 1999 they organized a huge conference on Tourism, Anthropology, China, inviting Erik Cohen, Ed Bruner and Graburn, which started and legitimized the field of the Anthropology of Tourism (Tan, Cheung and Yang 2001; Yang, Chen and Zhang 2001). Many major scholars went to the USA and some to Europe and immediately translated and began to modify the concepts they learned, publishing many articles and textbooks on the topic (Peng 2004; Zhang 2009). Within ten years, hundreds

of researchers were trained in Kunming, Xiamen and Guangzhou etc., producing an academic stream which began to domesticate (*bentuhua*) foreign concepts, and to direct the anthropology of tourism towards Chinese needs (Zhu, Jin and Graburn 2017). As elsewhere these involved the protection and preservation of ethnic and cultural heritages, combined with applied efforts at reconstruction, revitalization, museum-building and ethnic performances in the service of cultural and economic development of ethnic and other marginalized minorities who lagged behind the rapid education and enrichment of the Han majority. One notable feature is the education and promotion of ethnic minority *minzu* peoples as professional anthropologists themselves, to teach, research and work on development through tourism (Graburn 2018a).

Japanese anthropologists cater to a relatively larger home public than in the West, and the vast majority of them are not trained abroad. Nearly all publication is in Japanese and not aimed at global cosmopolitan academics. Though it started, as in central and Eastern Europe, as a nationalist discipline (*minzokugaku*) searching for the origins and essence of Japaneseness, that ceased abruptly in 1945 because it was a component and supporter of the Imperialist war effort. After that Japanese were trained in the USA, starting a new discipline (also *minzokugaku*, spelled with different characters) and took up the then prevalent psychological anthropology; they began to massively pursue research overseas at the very time when Japanese were exporting all over the world. The earlier *minzokugaku* became known as Folklore or Native Anthropology. In the 1980s Japanese anthropologists abroad saw that Western anthropologists were studying the ubiquitous Japanese tourists as well as other tourists. So Prof. Shuzo Ishimori started a 3-year national seminar, for which I was employed in Osaka for over a year, to develop an anthropology of tourism so that Japanese could be the 'studying subject' and not just the 'studied object.' (Ishimori 1989, 2006). Other scholars such as Shinji Yamashita have taken the topic to a world level (1996; see also later) and most anthropologists of tourism are trained in Japan, but may pursue research overseas, including on heritage and tourism in England (Shioji 1997, 2003)!

**3. Do newly emerging tourism practices across the globe contribute to the intellectual discussion of the “decline of the West” and the “provincialization of Europe,” or they are just further examples of westernization? Which future role do you see for anthropology and anthropologists in relation to tourism?**

None of our speakers suggests that Europe is being provincialized or that the West is in (academic) decline. The Cypriots, a former British colony, identify with the Anglophone mainstream and, if anything, reproduce themselves as victims of colonization. Eftichiou suggests that anthropologists may break this simple model by introducing reflexive

awareness and opening new views. Barretto goes far beyond the purview of just Brazil and suggests that tourism and the study of tourism have spread rhizomatically, that is, without structure or boundaries, and that anthropologists can be the key people to follow and understand these postmodern developments. Skinner is more critical, noting that anthropologists often lose out to other more overt disciplines such as economics or development planning, because we have not developed a clear visible disciplinary or sub-disciplinary vision of what we want to do. I suggest some of the answers may be found on the new book *Tourism Imaginaries at the Disciplinary Crossroads* (Gravari-Barbas and Graburn 2016)!

Sa Lusha also denies the decline of the global Western system. She asserts that technolocal advances, in transportation, accommodation and the internet, have hybridized most forms of tourism everywhere, leading to regional varieties of a universal system, which some call globalization. She suggests that anthropologists have already expanded their multiple roles into research, teaching, leadership and decision-making, and that they should also take up new roles as cultural transmitters and ambassadors. The strong and popular discipline of anthropology in Japan is perhaps a leader in many fields which, though held back by the esoteric uniqueness of the Japanese language, are models for the global profession.

I suggest just three:

- a) Research on Tourism and Disaster, spurred by the 2011 Fukushima disaster, entails both the role of disaster as deterrant and as an attraction (e.g. massive volunteer tourism), and an Asia-wide project to pre-emptively research disaster preparedness for not only earthquakes, but tsunami, terrorism, fire and epidemics, spear-headed by a team led by Prof Shinji Yamashita (2012, 2016).
- b) 'Contents Tourism' – a Japanese word for internet-mediated tourisms based on popular-culture, folklore and history, such as *anime*, imagining virtual worlds and characters which young 'fans' may impose on unwary real places, then often coopted by commercial and municipal organizations. The key research unit in Hokkaido, led by Prof. Takayoshi Yamamura, is a model for collaborative research as this very creative tourism is spreading rapidly to Korea, China, Taiwan and the Americas, with fans and researchers also coming from as far as Europe and Brazil (Yamamura 2008, Seaton et al. 2017).
- c) Green- or Agro-tourism is a special form of rural tourism, accommodating Japan's contemporary circumstances of weakened agriculture, aging populations and abandoning the countryside. Prof. Megumi Doshita has called this *sato-yama* [village-mountain] tourism because it focusses on the human-nature interface and tries to preserve village cultural and agricultural traditions as well as the

knowledge and wise use of the forests beyond (Doshita 2012, 2014). I suggest that here, as in the previous two topics, Japan is a leader whose research as needed and is beginning to be heard in other countries such as China and Korea – and perhaps Europe - with the same future predicaments – a Non-Western source of globalization.

## Conclusions

The “critical turn” in the social sciences and tourism studies, has identified the power differentials, the central sources and structural marginalization of certain segments. I called the cultural-geographical core the “Anglophone snake” – the remnants of Empire, as the academic network stretching through Scotland, England, Canada, United States, Hong Kong, Australia, New Zealand and perhaps Israel (Graburn 2018b). One may suggest that the international Jewish academic network contributes to the expansion of this academia; it is one of the few which has consistently crossed linguistic boundaries especially in Europe and North America. One may say somewhat the same of the more educated strata of other former colonies including India, Pakistan, Malaysia, the Caribbean, parts of Africa and of Polynesia and Melanesia. Historically the Francophone world has collaborated with the Anglophone core, through translation and key bilingual persons. In the past three decades the non-Anglophone Europeans have almost universally become fluent enough to read English works and understand talks, whereas the reverse, Anglophone bilingualism, has sadly diminished. The Iberian world (Spanish and Portuguese speakers) ably represented here by multi-national Professor Margarita Barretto, resides mainly in the New World, and has been more attached to the francophone world, but, like China and Japan, it has its own ‘critical mass’ of teaching and research institutions and publications (Graburn, Barretto et al. 2009).

The non-Western (or non-European) educated, those trained outside the cosmopolitan educational systems, was previously known as the Developing World, but the concept of ‘development’ itself has come under severe criticism (Escobar 2011). It was also known as the III World, referring to the non-Western and the Non-Communist blocs in the Cold War. Recently North and South have become the relevant adjectives for this vague division. The post-colonial criticism of this world order has brought forth counter-movements against “World Anthropology”; this movement is being taken very seriously through IUAES here and by the American Anthropological Association, which sponsored a volume with chapters each devoted to a regional/national “subaltern” anthropologies of tourism (Dominguez and Salazar 2017). The most resistance to “World Anthropology” comes from anti-colonial or anti-Western intellectuals who had to struggle to assert

independent political power and to free themselves from the “Snake” and want to retain the leadership they achieved. This is not strongly represented here today.

Though Latin-Americans are leaders\* who proposed independent non-hegemonic regional anthropologies, in the Anthropology of Tourism, the Spanish and Portuguese world now has the self-confidence and numbers to form a critical but not antagonistic world of research and scholarship. In Cyprus, the miniscule anthropological tourism team encourages new paths to critical thinking. China is in part dependent on Western (Anglophone) training and ideas for tourism research, though now they are sending a few people to France. But, again, the critical mass is capable to adapting to China’s particular needs in a huge country with its own problems of unequal development, heritage loss and fears of disunity. Japan, though once dependent on US hegemony, remains strong and is providing regional and world leadership in areas of heritage and tourism research where is already excels. Does this make Europe provincial or the West in decline? They do not think so, but they no longer feel dependent either.

## REFERENCES

Dominguez, Virginia and Noel Salazar (eds.)

2017 Special Issue on “Anthropologies of Tourism.” *American Anthropologist* 119 (4)

Doshita, Megumi,

2012 *Satoyama kanko no shigen jinruigaku : Kyotofu miyamamachi no chiiki shinko*. [Resource management anthropology of Countryside Tourism: the Real Region of Miyama Town, Kyoto refecture]. Tokyo: Shin’yosha

2014 ‘Re-evaluating rural environments: rural tourism development in Japan’, *Journal of Tourism Consumption and Practice* 6(1), p.28-51

Escobar, Arturo,

2011 *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*. Princeton NJ: Princeton University Press

Graburn, Nelson

1983 *To Pray, Pay and Play: the Cultural Structure of Japanese Domestic Tourism*. Aix-en-Provence: Centre des Hautes Etudes Touristiques

1995 “The Past in the Present in Japan: Nostalgia and Neo-Traditionalism in Contemporary Japanese Domestic Tourism” Chapter 4, pp. 47-70 in Richard W. Butler and Douglas G. Pearce (eds.) *Changes in Tourism: People, Places, Processes* London: Routledge

1998 “Work and Play in the Japanese Countryside.” In *The Culture of Japan as Seen Through Its Leisure*. Sepp Linhart and Sabine Freusteuck (eds.) New York: SUNY Press, pp. 195-12

2008 “The Past and the Other in the Present: *Kokunai kokusaika kanko* --‘Domestic International Tourism’.” Pp. 21-36 in Sylvie Guichard-Anguis and Moon, Ok Pyo (eds.). *Japanese Tourism and Travel Culture*. London: Routledge

- 2018a “Epilogue: Indigeneity, Researchers and Tourism” In *Cultural Tourism Movements: New Articulations of Indigenous Identity* U. Toronto Press. Alexis Bunten and Nelson Graburn (eds.)
- 2018b “Inside and Outside the Anglophone Snake.” Pp. 27-48 in Magdalena Banaszkiwicz & Sabina Owsianowska (eds). *Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe Bridging Worlds*. Lexington Press
- Graburn, Nelson, Barretto, Margarita, Carlos Alberto Steil, Rodrigo de Azeredo Grunewald; Rafael José dos Santos,  
2009 *Turismo e antropologia: novas abordagens*. [Tourism and Anthropology: New Frontiers] Campinas: Papirus, (Coleção Turismo)
- Gravari-Barbas, Maria and Nelson Graburn (eds.)  
2016 *Tourism Imaginaries at the Disciplinary Crossroads: Places, Practices, Media*. London: Routledge
- Ishimori, Shuzo,  
1989 “Popularization and Commercialization of Tourism in Early Modern Japan.” Pp. 179-194 in Umesao, Tado, M. Fruin and N Hata (eds.) *Japanese Civilization and the Modern World IV. Economic Institutions*. National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies no. 26.
- Ishimori, Shuzo (ed.).  
1996 *Kanko no 20 seikai*. [Tourism in the 20th Century].Tokyo: Domesu Shuppan
- Peng, Zhoarong,  
2004 *Tourism Anthropology* [旅游人类学] Beijing: Minzu Press [民族出版社]
- Philip Seaton, T. Yamamura, Akiko Sugawa-Shimada and Kyungjae Jang,  
2017 *Contents Tourism in Japan: Pilgrimages to “Sacred Sites” of Popular Culture*. Amherst: Cambria Press.
- Shioji, Yuko  
1997 Myths of the English countryside: An Interpretation of the Language and Images of Tourist Brochures. *Language and Culture* 8: 183-200.  
2003 *The Creating Englishness: Sensing boundaries and the Preservation of Cultural Heritage in the Cotswolds of England*. Tokyo: Akashi Shoten. [in Japanese]
- Tan C. B., S. Cheung and Yang H. (eds.)  
2001 *Tourism, Anthropology and China*. Bangkok: White Lotus Press
- Yamamura, Takatoshi,  
2008 ‘Study of birth and development of “sacred place for anime fans”.’ *Journal of International Media, Communication, and Tourism Studies* 7: 145-164.
- Yamashita, Shinji,  
2012 The Public anthropology of disaster: An introductory note. *Asian Anthropology* 11: 21-25.  
2016 Disaster and Tourism: Tourism in the Aftermath of the Great East Japan Earthquake. *Asian Journal of Tourism Research* 1(2) 37-62 2016
- Yamashita, Shinji (ed.)  
1996 *Kanko Jinruigaku* [The Anthropology of Tourism] Tokyo: Shinyosha.
- Yamashita, Shinji, J. S. Eades and Joseph Bosco (eds)  
2004 *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York: Berghahn

Yang Hui 杨慧, Chen Zhiming 陈志明 et Zhang Zhanhong 长展鸿 (eds.),  
2011 *Lüyou, renleixue yu Zhongguo shehui* 旅游, 人类学与中国社会 [Tourism, Anthropology and  
China]. Kunming: Yunnan Daxue chubanshe.

Zhang, Xiaoping,  
2009 *Anthropological Perspectives on Ethnic Tourism* [民族旅游的人类学透视], Kunming:  
Yunnan University Press.

Zhu, Yujie, Jin Lu and Nelson Graburn,  
2017 “Domesticating Tourism Anthropology in China.” *American Anthropologist* 119 (4): 730-35.

## APPENDIX

### “DENTRO E FORA DA COBRA ANGLÓFONA - ALTERIDADES E HEGEMONIAS”

*Nelson Graburn, U. da Califórnia, Berkeley e Tourism Studies Working Group*

Muito obrigado por me convidar para comentar esta sessão sobre “As Histórias Conceituais do Turismo”. Este artigo explora a estrutura das antropologias mundiais do turismo e a globalização do conceito de turismo, através dos trabalhos apresentados e através da experiência pessoal. Fui educado no estabelecimento anglófono da Kings School, em Canterbury, Cambridge, McGill e na Universidade de Chicago, embora tivesse relações familiares próximas em Malaya, Cingapura, Ceilão [Sri Lanka] e Sicília, também fui exposto e identifiquei-me com ‘alteridade’ impelindo-me para a antropologia, depois de uma bem-sucedida carreira escolar nas Ciências Naturais. Desde então tenho tido grandes compromissos com a antropologia do turismo no Japão desde 1974 e a China desde 1991, e a Europa Oriental desde 2014 e em menor medida na França (1980 em diante) e no Brasil (2007).

Deixe-me começar comentando brevemente sobre a variedade de respostas para cada uma das três perguntas. Eu complementarei isso com referência ao Japão, que tem um conjunto de conceitos mais resistentes e uma profissão antropológica mais auto-suficiente do que os quatro casos apresentados até agora.

***1. Como é que o conceito de turismo (principalmente anglófono e francês) tem viajado dentro de/para o contexto em que você vive e / ou trabalha? Ela impôs uma hegemonia discursiva de um léxico conceitual? Os conceitos nativos / locais foram transformados ou deslocados por essa globalização conceitual?***

Fiquei surpreso com a relativa uniformidade das respostas aqui. O conceito geral de turismo anglo / francês aplica-se sem mediação em todos os quatro países. Skinner aponta a evolução do conceito ao longo do tempo, à medida que o turismo se massificou e individualizou ao mesmo tempo, em paralelo à explicação de Sa Lusha sobre a proliferação de nichos turísticos na China: turismo patrimonial, turismo étnico, turismo “vermelho” (patriótico) e agroturismo. Só ela traz o papel de elementos locais tradicionais na criação de híbridos. Eftichiou ilumina o quadro enfatizando os novos conceitos de uso do tempo da modernidade ocidental, como a idéia de *lazer* separado do trabalho e a criação do imaginário mediterrâneo no norte da Europa. A maioria das pessoas, ao que parece, vê o turismo como um negócio, um mal necessário a ser tolerado por suas contribuições

económicas. Eftichiou enfatiza, como fazem outros oradores posteriormente, o surgimento de esforços pró-ativos para combater os males e promover a sustentabilidade, proteger heranças culturais e naturais, e buscar autenticidade (mais do que mera diversão) especialmente em ambientes naturais e rurais.

O Japão permaneceu menos influenciado pelos conceitos ocidentais (Graburn 1983, 1995, 1998, 2008; Yamashita, Eades and Bosco 2004). Com uma longa história de turismo secular e religioso bem estruturado, o Japão ainda usa os conceitos de *kanko* (turismo visual, literalmente para iluminar *os olhados*), *kenbutsu* (passeio turístico), *tabi* ou *ryoko* (passeio, viagem) e também *junrei* ou *henro* (peregrinação), muitas vezes usado em contextos seculares como em inglês. Embora o japonês incorpore um grande número de palavras estrangeiras, a palavra turismo, pronunciado *tsurisumis*, geralmente é usada apenas para formas “modernas”, como turismo no exterior ou turismo relacionado à internet (ver adiante). A grande mudança nas últimas três décadas tem sido do esmagador turismo coletivo, geralmente por meio de transporte público e ônibus, até o turismo de carro em grupo pequeno / familiar de carro (maicar = carro pessoal).

**2. Faça um breve esboço da genealogia da antropologia do turismo em seu país / região. Quais temas estão atualmente “quentes” na antropologia do turismo com a qual você está familiarizado? Existem diferenças com a antropologia dominante (anglo-saxônica) do turismo?**

Aqui as histórias diferem mais. Skinner identifica o *mainstream* – corrente principal - maciço e hegemônico do turismo europeu e americano e os desenvolvimentos acadêmicos, como uma sub-disciplina ou um conjunto de abordagens que foram difundidas para países não-anglófonos. Eftichiou responde que a pequena ex-colônia de Chipre não conhece outra tradição, já que seus antropólogos vêm ou são educados no norte da Europa. Como eles, eles começaram a examinar questões de património, meio ambiente, política e poder. Barretto apresenta um retrato rico e complexo para o Brasil (e Argentina e Uruguai) com mais de cem pesquisadores ativos. Nas últimas duas décadas, sem o predomínio da educação euro-americana no exterior, elas se tornaram mais reflexivas e preocupadas com os limites da mudança e do desenvolvimento. Eles levantaram preocupações críticas com renascimento cultural e preservação, e medidas anti-poluição. Talvez mais criticamente do que os outros examinaram de perto questões trabalhistas e sentimentos anti-turismo. Mas ela afirma que, em geral, seguem o modelo intelectual anglo-saxão.

Dra. Sa apresenta um quadro misto da China, mostrando que até 1999 os principais acadêmicos encontraram o turismo étnico no campo e ouviram falar dos desenvolvimentos da antropologia do turismo anglófono. Em 1999 eles organizaram uma enorme conferência sobre Turismo, Antropologia, China, convidando Erik Cohen, Ed Bruner e

eu, que iniciaram e legitimaram o campo da Antropologia do Turismo (Tan, Cheung and Yang 2001; Yang, Chen and Zhang 2001). Muitos dos principais académicos foram para os EUA e alguns para a Europa e imediatamente traduziram e começaram a modificar os conceitos que aprenderam, publicando muitos artigos e livros didáticos sobre o tópico (Peng 2004; Zhang 2009). Em dez anos, centenas de pesquisadores foram treinados em Kunming, Xiamen e Guangzhou etc., produzindo uma corrente acadêmica que começou a domesticar (*bentuhua*) conceitos estrangeiros e a direcionar a antropologia do turismo para as necessidades chinesas (Zhu, Jin and Graburn 2017). Como em outros lugares, envolveu a proteção e a preservação de heranças étnicas e culturais, combinadas com esforços aplicados na reconstrução, revitalização, construção de museus e performances étnicas a serviço do desenvolvimento cultural e económico de minorias étnicas e outras minorias marginalizadas que ficaram para trás da educação rápida e enriquecimento da maioria Han. Uma característica notável é a educação e promoção de minorias *minzu* como antropólogos profissionais próprios, para ensinar, pesquisar e trabalhar no desenvolvimento através do turismo (Graburn 2018a).

Os antropólogos japoneses atendem a um público maior em casa do que no Ocidente, e a grande maioria deles não é formado no exterior. Quase toda publicação é em japonês e não direccionados à académicos cosmopolitas globais. Embora tenha começado, como na Europa central e oriental, como uma disciplina nacionalista (*minzokugaku*) em busca das origens e da essência da japaneidade, isso cessou abruptamente em 1945, porque era um componente e um defensor do esforço de guerra imperialista. Depois disso, os japoneses foram formados nos EUA, iniciando uma nova disciplina (*minzokugaku*, soletrada com caracteres diferentes) e assumiram a antropologia psicológica então predominante; eles começaram a procurar massivamente pesquisa no estrangeiro ao mesmo tempo em que os japoneses exportavam para todo o mundo. O *minzokugaku* anterior ficou conhecido como Antropologia Folclórica ou Nativa. Nos anos 80, antropólogos japoneses no exterior viram que os antropólogos ocidentais estudavam os onipresentes turistas japoneses, assim como outros turistas. Assim, o Prof. Shuzo Ishimori iniciou um seminário nacional de 3 anos, para o qual trabalhei em Osaka por mais de um ano, para desenvolver uma antropologia do turismo para que os japoneses pudessem ser o ‘sujeito estudado’ e não apenas o ‘objeto estudado’ (Ishimori 1989, 2006). Outros académicos, como Shinji Yamashita, levaram o tópico a um nível mundial (veja mais adiante) e a maioria dos antropólogos do turismo são formados no Japão, mas podem fazer pesquisa no exterior, incluindo herança e turismo na Inglaterra (Shioji 1997, 2003)!

**3. As novas práticas de turismo em todo o mundo contribuem para a discussão intelectual do “declínio do Ocidente” e da “provincialização da Europa”, ou são apenas mais exemplos**

*de ocidentalização? Qual o papel futuro que você vê para antropologia e antropólogos em relação ao turismo?*

Nenhum dos nossos oradores sugere que a Europa está sendo provincializada ou que o Ocidente está em declínio (acadêmico). Os cipriotas, uma antiga colônia britânica, se identificam com o *mainstream* anglófono e se alguma coisa se reproduzem como vítimas. Eftichiou sugere que os antropólogos podem quebrar esse modelo simples ao introduzir a consciência reflexiva e abrir novas visões. Barretto vai muito além do alcance de só Brasil e sugere que o turismo e o estudo do turismo se espalharam rizomaticamente, isto é, sem estrutura ou fronteiras, e que os antropólogos podem ser as pessoas-chave a seguir e entender esses desenvolvimentos pós-modernos. Skinner é mais crítico, observando que os antropólogos muitas vezes perdem para outras disciplinas mais evidentes, como a economia ou o planejamento de desenvolvimento, porque não desenvolvemos uma visão disciplinar ou sub-disciplinar clara e visível do que queremos fazer. Sugiro que algumas das respostas possam ser encontradas no novo livro *Tourism Imaginaries, do Disciplinary Crossroads* editado por mim e pela Maria Gravari-Barbas (2016)!

Sa Lusha também nega o declínio do sistema ocidental global. Ela afirma que os avanços tecnológicos, no transporte, no alojamento e na internet, hibridizaram a maioria das formas de turismo em todos os lugares, levando a variedades regionais de um sistema universal, que alguns chamam de globalização. Ela sugere que os antropólogos já expandiram seus múltiplos papéis em pesquisa, ensino, liderança e tomada de decisões, e que eles também devem assumir novos papéis como transmissores e embaixadores culturais. A disciplina forte e popular da antropologia no Japão é talvez um líder em muitos campos que, embora limitados pela singularidade esotérica da língua japonesa, são modelos para a profissão global.

Eu sugiro apenas três:

- a) Pesquisa sobre Turismo e Desastres, estimulada pelo desastre de Fukushima em 2011, envolve tanto o papel do desastre como desencorajador e atração (por exemplo, turismo voluntário em massa) e um projeto que abrange toda a Ásia para pesquisar preventivamente a preparação para desastres, não apenas para terremotos, mas também para tsunamis, terrorismo, incêndios e epidemias, equipa liderada por Shinji Yamashita (2012, 2016).
- b) “*Contents Tourism*” - uma palavra japonesa para turismos mediados pela Internet baseados em cultura popular, folclore e história, como *anime*, muitas vezes imaginando mundos virtuais e personagens que os jovens “fãs” podem impor em lugares reais, então frequentemente cooptados por organizações comerciais e municipais. A principal unidade de pesquisa em Hokkaido, liderada pelo Prof. Takayoshi Yamamura, é um modelo de pesquisa colaborativa, pois esse

turismo muito criativo está se espalhando rapidamente para a Coreia, China, Taiwan e Américas, com fãs e pesquisadores também vindos da Europa e Brasil (Yamamura 2008, Seaton et al. 2017).

- c) O turismo “verde” ecológico ou agro-turismo é uma forma especial de turismo rural, acomodando as circunstâncias contemporâneas do Japão de agricultura enfraquecida, envelhecimento das populações e o abandono do campo. Prof<sup>ª</sup> Megumi Doshita chamou este turismo *sato-yama* [aldeia-montanha] porque se concentra na interface homem-natureza e tenta preservar as tradições culturais e agrícolas das aldeias, bem como o conhecimento e uso sábio das florestas além (Doshita 2012, 2014). Sugiro que aqui, como nos dois tópicos anteriores, o Japão é um líder cuja pesquisa é necessária e está começando a ser ouvida em outros países, como China e Coreia - e talvez na Europa - com os mesmos problemas futuros - uma fonte não-ocidental da globalização.

## Conclusões

A “virada crítica” nas ciências sociais e estudos do turismo, identificou os diferenciais de poder, as fontes centrais e a marginalização estrutural de certos segmentos. Eu chamei o núcleo cultural-geográfico de “cobra anglófona” - os remanescentes do Império, como a rede acadêmica que se estende pela Escócia, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos, Hong Kong, Austrália, Nova Zelândia e talvez Israel (Graburn 2018b). Pode-se sugerir que a rede acadêmica judaica internacional contribuiu para a expansão dessa academia; é um dos poucos que atravessou fronteiras linguísticas de maneira consistente, especialmente na Europa e na América do Norte. Pode-se dizer um pouco o mesmo dos estratos com mais educação de outras ex-colônias, incluindo a Índia, o Paquistão, a Malásia, as Caraíbas, partes da África, Polinésia e Melanésia. Historicamente, o mundo francófono colaborou com o núcleo anglófono, através da tradução e povos bilingues chaves. Nas últimas três décadas, os europeus não-anglófonos quase que universalmente se tornaram fluentes o suficiente para ler obras inglesas e entender as palestras, enquanto o inverso, o bilinguismo anglófono, infelizmente, diminuiu. O mundo ibérico (falantes de espanhol e português) habilmente representado aqui pela multinacional Margarita Barretto, reside principalmente no Novo Mundo, e tem sido mais ligado ao mundo francófono, mas, como a China e o Japão, tem sua própria ‘massa crítica’ de instituições de ensino e pesquisa e publicações (Graburn, Barretto et al. 2009).

Os educados não-ocidentais (ou não-europeus), aqueles treinados fora dos sistemas educacionais cosmopolitas, eram anteriormente conhecidos como o Mundo em Desenvolvimento, mas o próprio conceito de “desenvolvimento” sofreu severas críticas (Escobar 2011). Era também conhecido como o III Mundo, referindo-se aos blocos não-

ocidentais e não-comunistas na Guerra Fria. Recentemente, o Norte e o Sul tornaram-se os adjetivos relevantes para essa divisão vaga. A crítica pós-colonial desta ordem mundial tem trazido contra-movimentos contra a “Antropologia Mundial”; Este movimento está sendo levado muito a sério através do IUAES aqui e da American Anthropological Association, que patrocinou um volume com capítulos dedicados a antropologias “subalternas” regionais / nacionais do turismo (Dominguez and Salazar 2017). A maior resistência à “Antropologia Mundial” vem de políticas anti-coloniais ou intelectuais anti-ocidentais que tiveram que lutar para afirmar o poder político independente e libertar-se da “Cobra” e querem manter a liderança que alcançaram. Isto não é fortemente representado aqui hoje.

Embora os latino-americanos sejam líderes que propõem antropologias regionais não hegemônicas independentes, na antropologia do turismo, o mundo espanhol e português agora tem a autoconfiança e os números para formar um mundo crítico, mas não antagônico, de pesquisa e estudo. Em Chipre, a minúscula equipe de turismo antropológico incentiva novos caminhos para o pensamento crítico. A China depende, em parte, da formação e das idéias ocidentais (anglófonos) para a pesquisa em turismo, embora agora estejam enviando algumas pessoas para a França. Mas, novamente, a massa crítica é capaz de se adaptar às necessidades específicas da China em um país enorme, com seus próprios problemas de desenvolvimento desigual, perda de patrimônio e temores de desunião. O Japão, embora antes dependente da hegemonia dos EUA, continua forte e está fornecendo liderança regional e mundial em áreas de pesquisa de patrimônio e turismo, onde já é excelente. Isso faz a Europa provincial ou o Ocidente em declínio? Eles não pensam assim, mas já não se sentem dependentes também.

## Referências citadas

Graburn, Nelson, Barretto, Margarita, Carlos Alberto Steil, Rodrigo de Azeredo Grunewald; Rafael José dos Santos,  
2009 *Turismo e antropologia: novas abordagens*. [Tourism and Anthropology: New Frontiers] Campinas: Papirus, (Coleção Turismo)

Dominguez, Virginia and Noel Salazar (eds.)  
2017 Special Issue on “Anthropologies of Tourism.” *American Anthropologist* 119 (4)

Doshita, Megumi,  
2012 *Satoyama kanko no shigen jinruigaku : Kyotofu miyamamachi no chiiki shinko*. [Resource management anthropology of Countryside Tourism: the Real Region of Miyama Town, Kyoto prefecture]. Tokyo: Shin'yosha

2014 ‘Re-evaluating rural environments: rural tourism development in Japan’, *Journal of Tourism Consumption and Practice* 6(1), p.28-51

Escobar, Arturo,  
2011 *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*. Princeton NJ: Princeton University Press

Graburn, Nelson

1983 *To Pray, Pay and Play: the Cultural Structure of Japanese Domestic Tourism*. Aix-en-Provence: Centre des Hautes Etudes Touristiques

1995 “The Past in the Present in Japan: Nostalgia and Neo-Traditionalism in Contemporary Japanese Domestic Tourism” Chapter 4, pp. 47-70 in Richard W. Butler and Douglas G. Pearce (eds.) *Changes in Tourism: People, Places, Processes* London: Routledge

1998 “Work and Play in the Japanese Countryside.” In *The Culture of Japan as Seen Through Its Leisure*. Sepp Linhart and Sabine Freusteuck (eds.) New York: SUNY Press, pp. 195-12

2008 “The Past and the Other in the Present: *Kokunai kokusaika kanko* --‘Domestic International Tourism’.” Pp. 21-36 in Sylvie Guichard-Anguis and Moon, Ok Pyo (eds.). *Japanese Tourism and Travel Culture*. London: Routledge

2018a “Epilogue: Indigeneity, Researchers and Tourism” In *Cultural Tourism Movements: New Articulations of Indigenous Identity* U. Toronto Press. Alexis Buntin and Nelson Graburn (eds.)

2018b “Inside and Outside the Anglophone Snake.” Pp. 27-48 in Magdalena Banaszekiewicz & Sabina Owsianowska (eds). *Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe Bridging Worlds*. Lexington Press

Gravari-Barbas, Maria and Nelson Graburn (eds.)

2016 *Tourism Imaginaries at the Disciplinary Crossroads: Places, Practices, Media*. London: Routledge

Ishimori, Shuzo,

1989 “Popularization and Commercialization of Tourism in Early Modern Japan.” Pp. 179-194 in Umesao, Tado, M. Fruin and N Hata (eds.) *Japanese Civilization and the Modern World IV. Economic Institutions*. National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies no. 26.

Ishimori, Shuzo (ed.).

1996 *Kanko no 20 seikai*. [Tourism in the 20th Century].Tokyo: Domesu Shuppan

Peng, Zhoarong,

2004 *Tourism Anthropology* [旅游人类学] Beijing: Minzu Press [民族出版社]

Philip Seaton, T. Yamamura, Akiko Sugawa-Shimada and Kyungjae Jang,

2017 *Contents Tourism in Japan: Pilgrimages to “Sacred Sites” of Popular*

*Culture*. Amherst: Cambria Press.

Shioji, Yuko

1997 Myths of the English countryside: An Interpretation of the Language and Images of

Tourist Brochures. *Language and Culture* 8: 183-200.

2003 *The Creating Englishness: Sensing boundaries and the Preservation of Cultural*

*Heritage in the Cotswolds of England*. Tokyo: Akashi Shoten. [in Japanese]

Tan C. B., S. Cheung and Yang H. (eds.)

2001 *Tourism, Anthropology and China*. Bangkok: White Lotus Press

Zhang, Xiaoping,

2009 *Anthropological Perspectives on Ethnic Tourism* [民族旅游的人类学透视], Kunming: Yunnan University Press.

Zhu, Yujie, Jin Lu and Nelson Graburn,

2017 “Domesticating Tourism Anthropology in China.” *American Anthropologist* 119 (4): 730-35.

- Yamamura, Takatoshi,  
2008 'Study of birth and development of "sacred place for anime fans".' *Journal of International Media, Communication, and Tourism Studies* 7: 145-164.
- Yamashita, Shinji,  
2012 The Public anthropology of disaster: An introductory note. *Asian Anthropology* 11: 21-25.  
2016 Disaster and Tourism: Tourism in the Aftermath of the Great East Japan Earthquake. *Asian Journal of Tourism Research* 1(2) 37-62 2016
- Yamashita, Shinji (ed.)  
1996 *Kanko Jinruigaku* [The Anthropology of Tourism] Tokyo: Shinyosha.
- Yamashita, Shinji, J. S. Eades and Joseph Bosco (eds)  
2004 *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York: Berghahn
- Yang Hui 杨慧, Chen Zhiming 陈志明 et Zhang Zhanhong 长展鸿 (eds.),  
2011 *Lüyou, renleixue yu Zhongguo shehui* 旅游, 人类学与中国社会 [Tourism, Anthropology and China]. Kunming: Yunnan Daxue chubanshe.
- Zhu, Yujie, Lu Jin and Nelson Graburn  
2017 « Domesticating Tourism Anthropology in China.» *American Anthropologist* 119 (4): 730-35.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## **SENTIDOS DEL TRABAJO EN UNA EXPERIENCIA ORGANIZATIVA EN EL MUNICIPIO DE JOSE C. PAZ. ARGENTINA. EL CASO DEL POLO PRODUCTIVO**

*Nora Goren  
Nicolas Dzembrowski  
Diego Newman*

### *Resumen*

El objetivo del trabajo es describir la experiencia de organización del trabajo, que proviene de la implementación del Programa Argentina Trabaja y Ellas Hacen en el Municipio de José C. Paz, localizado en el GBA de la provincia de Buenos Aires. Puntualmente nos proponemos describir la lógica de Organización del Trabajo que se constituye en el Polo Productivo del Municipio.

El Polo Productivo de José C. Paz cuenta con doce talleres que funcionan como unidades productivas, en los cuales trabajan receptorxs de los Programas sociales mencionados anteriormente. Junto a las actividades productivas se llevan adelante actividades de formación y capacitación laboral que apuntan a mejorar las calificaciones laborales de lxs trabajadorxs.

A partir de la observación de las tareas que se desarrollan en el Polo Productivo y de entrevistas a informantes clave y trabajadorxs, nos centramos en la reconstrucción del surgimiento y desarrollo de esta experiencia. Se tiene en cuenta el modo en que son utilizados los recursos provenientes de la política pública en pos de ofrecer otras opciones de trabajo a los sectores más vulnerabilizados de la población pacaña

### **INTRODUCCION**

En este artículo se presentamos el análisis de cómo una política pública es implementada de manera novedosa por un ámbito Municipal y los sentidos que lxs propios actorxs le asignan a las prácticas y relaciones sociales que a partir de ella se construyen. El estudio se centra en el caso del Polo Productivo –SIPEM- radicado en el Municipio de José C. Paz, uno de los Municipios más pobres del Conurbano Bonaerense, y comprende el período alcanzado entre el año 2016 y principios del 2018<sup>1</sup>. Para ello,

---

<sup>1</sup> En esse momento, el Polo cobijaba a 277 beneficiarixs del programa Argentina Trabaja y 177 del programa Ellas Hacen.

se diseñó una estrategia metodológica cualitativa donde se llevaron adelante entrevistas, observaciones y focus group. Esto nos permitió dar cuenta de los sentidos asociados a la política pública, y al trabajo, en relación a la ejecución de un programa social. S. Una característica del trabajo es que se indaga sobre las categorías con las que los propios sujetos entienden su accionar y representan la realidad en la que se encuentran inmersos.

En el Polo productivo se sintetizan múltiples presencias que serán interpeladas a partir de poner el foco en la forma que el Municipio articula con el Estado nacional la implementación de un programa social, el “Programa de Ingreso Social con Trabajo” para abordar su desarrollo local. De este modo, acercarnos a este espacio es entenderlo desde cómo los propios actores lo han constituido y lo habitan.

El “Programa de Ingreso Social con Trabajo”, conocido como “Argentina Trabaja”, puesto en marcha a partir del año 2009, fue concebido a los fines de combatir situaciones de *vulnerabilidad social* y de propiciar el *desarrollo humano*, la *integración* y la *inclusión social*, la *igualdad de oportunidades*, la *protección de la familia* y el *fortalecimiento de las organizaciones comunitarias*. El mismo, buscó dar respuesta a los sectores calificados como inempleables con una apuesta a la conformación de cooperativas. Esto se dio en un contexto donde el Estado buscaba realizar un giro en la lógica asistencial de la política social con la propuesta de “dialogar” de otra manera con la territorialidad (Zibechi, Carla: 2014p. 334), desde una concepción de la política estatal que había vuelto a instalar *el trabajo* como eje de la integración social, y para la que el problema pasó a ser principalmente la distribución de la riqueza y ya no la pobreza (Goren 2016).

Así desde la Municipalidad de José C. Paz<sup>2</sup>, en tanto organismo ejecutor de la política y de los subsidios transferidos desde el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, en concepto de fondos destinados a la adquisición de herramientas, insumos o servicios, se le imprimió a la implementación del Programa características singulares. Es por ello que consideramos que el Polo productivo de José C. Paz se erige en un particular caso de estudio, en la medida en que permite complejizar como un Municipio establece sus interacciones con diferentes niveles de gobierno -agencias gubernamentales a nivel nacional, provincial y municipal-, y con los receptores del Programa, para pensar en dar respuesta a las necesidades locales.

El trabajo que presentamos se organiza de la siguiente manera: en un primer momento caracterizamos el contexto socio productivo de José C. Paz, para luego adentrarnos en la descripción del Polo productivo allí emplazado analizando el Programa Ingreso Social con trabajo y la particular implementación en el caso estudiado.

---

<sup>2</sup> El área a cargo de la implementación es la Secretaría de Industria, Producción y Empleo Municipal, “encargada de promover la inserción laboral, fortaleciendo la empleabilidad de la población a través de la educación y la capacitación” (<http://josecpaz.gob.ar/gobierno/polo-productivo/>)

## CONTEXTO SOCIO PRODUCTIVO –JOSÉ C. PAZ-

El Municipio de José C. Paz se encuentra ubicado en la Provincia de Buenos Aires y es uno de los 24 Partidos del Gran Buenos Aires (GBA). Se ubica geográficamente en la zona noroeste de dicha región, a 35 km de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Cuenta con una superficie de 50,11km<sup>2</sup> que limitan al norte con el Partido de Pilar, al oeste con el de Moreno y Pilar, al sur con el de San Miguel y Moreno, y al este con el de Malvinas Argentinas y San Miguel.

Su condición de Municipio socialmente vulnerable se hace evidente en los principales indicadores sociales. En otro trabajo (Goren, Alvarez Newman, Dzembrowski, 2017) hemos mostrado que esta situación es el resultado de una serie de dificultades combinadas. Por ejemplo, de acuerdo a los datos proporcionados por el Censo Nacional del año 2010, la mitad de la población no tenía acceso a obra social, prepaga o plan estatal de salud. Esto se combinaba con los altos niveles de informalidad y precarización laboral, con el bajo nivel de instrucción, con la precariedad en materia de calidad constructiva de más de la mitad de las viviendas, y con la poca llegada de los servicios básicos como el acceso a la red pública de agua y el gas de red. Estas características ubican a José C. Paz como uno de los Municipios con peores estándares con respecto a los 24 Partidos del Gran Buenos Aires. Cabe destacar que luego de que se conocieron los datos del Censo nacional de 2010 el Municipio comenzó un proceso de abordaje a estos problemas a partir de una gestión más activa, centrada en la obra pública en materia de acceso a la salud, acceso a la educación superior, e infraestructura municipal. Sin embargo, la situación de vulnerabilidad social se mantuvo persistente por ser un municipio altamente desindustrializado.

El proceso de desindustrialización de José C. Paz se remonta a su creación como Municipio en octubre del año 1994. Antes formaba parte del Partido de Gral. Sarmiento. La Ley 11.551 dividió a este en tres nuevos Municipios: San Miguel, José C. Paz y Malvinas Argentinas. Esta división política dejó un desequilibrio estructural entre los tres territorios. Por un lado, un territorio intensivo en materia de producción de bienes (Malvinas Argentinas), por el otro un territorio de perfil más comercial (San Miguel), y José C. Paz que carecía de emprendimientos productivos complejos ya sean en materia de producción de bienes y/o servicios. La desindustrialización está entonces en sus orígenes como Municipio a partir de haber salido desfavorecido de dicha división política. Tal es así, que, como muestra el último Censo Nacional Económico (CNE) del año 2005, el peso de la industria manufacturera en el Producto Bruto Geográfico (PBG) del Municipio es el más bajo de los 24 Partidos del GBA junto al de San Miguel, mientras que Malvinas Argentinas muestra niveles relativamente altos de industrialización (cuadro n°1).

**Cuadro n° 1** – Participación de la industria manufacturera en el PBG del Municipio de José C. Paz y el resto de los 23 Municipios del GBA (año 2005)

	<b>industria manufacturera</b>
José C. Paz	7,2%
Malvinas Argentinas	41,3%
San Miguel	8,5%

Fuente: Elaboración propia a partir del Censo Nacional Económico (CNE) 2004-2005.

Otro indicador que muestra la composición de la estructura productiva de los Municipios es la cantidad de locales ocupados. Este, a diferencia del PBG, da cuenta de la cantidad de locales que realizan actividades productivas en un determinado territorio.

Si el PBG desagregado de José C. Paz indica el escaso valor monetario proveniente de la industria, al considerar la cantidad de locales ocupados esa tendencia se mantiene y el Municipio sigue mostrando los niveles de industrialización más bajos con respecto al resto de los 23 Municipios del GBA. Al desagregar por sectores de la actividad queda de manifiesto el escaso peso de la industria manufacturera y la escasa actividad productiva en general del Municipio de José C. Paz (cuadro n°2).

**Cuadro n° 2** – Cantidad de locales ocupados y participación por sector de la actividad económica en la estructura en el Municipio de José C. Paz (año 2005).

	<b>Cantidad</b>	<b>Participación en la Estructura</b>
<b>Agricultura, ganadería, caza y silvicultura</b>	7	0,2%
<b>Pesca y servicios conexos</b>	-	-
<b>Explotación de minas y canteras</b>	-	-
<b>Industria manufacturera</b>	181	4,2%
<b>Electricidad, gas y agua</b>	3	0,1%
<b>Construcción</b>	22	0,5%
<b>Subtotal producción de bienes</b>	<b>213</b>	<b>5,0%</b>
<b>Comercio al por mayor y menor, reparaciones</b>	3.008	69,3%
<b>Servicio de hotelería y restaurantes</b>	119	2,7%
<b>Servicio de transporte, almacenamiento y de comunicaciones</b>	190	4,4%
<b>Intermediación financiera y otros servicios financieros</b>	26	0,6%
<b>Servicios inmobiliarios, empresariales y de alquiler (5)</b>	104	2,4%
<b>Administración pública, defensa y seguridad social obligatoria</b>	25	0,6%
<b>Enseñanza</b>	139	3,2%
<b>Servicios sociales y de salud</b>	130	3,0%
<b>Servicios comunitarios, sociales y personales</b>	382	8,8%
<b>Sin clasificar</b>	6	0,1%
<b>Subtotal servicios</b>	<b>4.129</b>	<b>95,0%</b>
<b>TOTAL</b>	<b>4.342</b>	<b>100,0%</b>

Fuente: Elaboración propia a partir del Censo Nacional Económico (CNE) 2004-2005

Junto a la escasa actividad productiva en general, el cuadro n°2 muestra que el 95% de la estructura productiva municipal se explicaba por los servicios, mientras que solamente contaba con 181 locales en los que se desarrollaba la industria manufacturera.

A partir de relevamientos realizados por la Secretaría de Industria, Producción y Empleo Municipal (SIPEM) pudimos llevar adelante durante el año 2017 una actualización de datos que, aunque son de diferente naturaleza con respecto a los anteriores, nos permiten remarcar la persistencia de la desindustrialización del Municipio.

En el Municipio de José C. Paz se encuentran empadronados 430 emprendimientos y empresas productoras de bienes, de las cuales la enorme mayoría, el 93.7%, son de fabricación de baja complejidad, y tan solo 27 son empresas industriales. Estas representan solo el 6,3 de las empresas productoras de bienes empadronadas. Estos datos muestran principalmente que durante el periodo transcurrido desde el Censo Nacional Económico de 2005 hasta la actualidad el problema de la desindustrialización del Municipio ha persistido (cuadro n°3).

**Cuadro n° 3** – Cantidad de empresas y emprendimientos empadronados de producción de bienes en el Municipio de José C. Paz (año 2017).

	<b>Cantidad</b>	<b>%</b>
Fabricación de bienes de baja complejidad	403	93,7
Empresas industriales	27	6,3
Total	430	100

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la Secretaría de Industria y Promoción del Empleo (SIPEM) del Municipio de José C. Paz.

En el marco de esta complejidad estructural de desindustrialización que se remonta a su creación como Municipio, el Polo representa el objeto central de nuestro trabajo en tanto se constituye como un espacio que busca dar respuestas a las principales necesidades de la población desde un enfoque centrado en la producción y el trabajo.

## QUE ES EL POLO PRODUCTIVO

El Polo Productivo de José C. Paz está ubicado en terrenos cedidos por una cooperativa de trabajo<sup>3</sup>. Los trabajos de construcción comenzaron en el año 2014 con la intención de generar capacidades técnicas y sociales para la producción de bienes y servicios, que, en el entrecruzamiento de los niveles políticos nacionales, provinciales y municipales, se volcaran a la comunidad paceña.

<sup>3</sup> Argy paz es una ladrillera que fue recuperada por sus trabajadores/as cuando la antigua fábrica de ladrillos y cerámicas Argytal, fundada en la década del cuarenta, cesó sus actividades a principios del año 2002

Es un predio de cuatro hectáreas donde se desarrollan actividades productivas, actividades de formación y de capacitación en donde se entrecruzan diariamente trabajadorxs municipales y receptorxs de los Programas “Argentina Trabaja” y “Ellas Hacen”. El predio se compone de 13 “naves productivas” organizadas en distintos sectores de actividad: Macetas, Caños, Alambre, Adoquines, Carpintería, Bloques, Vivero, Huerta, Pañol, Textil y Jardinería<sup>4</sup>. Allí también funciona el Instituto de Desarrollo Paceño (INDEPA), dependiente gobierno municipal. El INDEPA es una empresa municipal en la que se desarrollan actividades metalúrgicas y talleres de formación profesional.

El espacio del Polo cuenta con varias aulas donde se cursan estudios primarios, secundarios y se dan clases de alfabetización, entre otras actividades de capacitación y formación. A su vez mientras realizábamos nuestro relevamiento estaba en construcción un centro integral para la niñez que contará con espacios de cuidado infantil para que lxs trabajadorxs puedan dejar a sus hijxs.

El Polo, tal como lo expresa un funcionario local es *una forma de gestionar para beneficiar a todos los paceños. Nuestra obligación es dar respuesta a las necesidades de nuestra población.*

## LA GESTIÓN LOCAL

Abordar las formas de implementación del Programa “Argentina Trabaja” y “Ellas Hacen”, implica considerarlas articulaciones entre los diferentes niveles del Estado, las organizaciones sociales y la población en general. En esta interacción se ponen en juego distintas porosidades entre la esfera del Estado, de la sociedad civil y los actores individuales, resquebrajando el distingo tradicional concebido de modo dicotómico.

Tal como figura en la letra escrita del programa, el mismo precisa para su puesta en marcha un ente ejecutor y una contraparte. Esta última podía estar representada por los gobiernos municipales o provinciales, o por cooperativas conformadas por organizaciones sociales. La formación de las cooperativas se hace mediante dos estrategias: una, a partir de los relevamientos del Ministerio y la otra, a cargo de los municipios, que se encargan de empadronar a lxs postulantxs. Una vez confeccionadas las listas, el ministerio, de acuerdo con determinados criterios de elegibilidad, se ocupa de una primera selección. Luego los municipios se ocupan de la formación de las cooperativas según los criterios que estimen adecuados. Este punto, es el que mayor variación ha presentado entre los distintos

---

<sup>4</sup> Las actividades que se desarrollan son la fabricación de baldosas, pavimento articulado, caños de desagüe, columnas de concreto, macetas de fibrocemento, bloques de hormigón, muebles, caños de hormigón, alambrados perimetrales, aberturas de aluminio, postes de cemento, vigas prensadas, adoquines, mobiliario escolar, sillas de ruedas y ataúdes, entre otros productos.

distritos (Natalucci 2012). En este sentido, en el municipio de José C. Paz se presentó la situación novedosa de pensar en esta articulación a partir de convocar a cooperativistas ya inscriptos en el programa o a los de reciente inscripción a desarrollar sus tareas en el espacio del Polo Productivo, tal como se expresa en las palabras de Claudia, una de las responsables de la gestión del mismo.

*La oportunidad para trabajar en el Polo está abierta a la comunidad entera, ya que no hay procesos de selección de personal. Quien desee ser cooperativista, aprender y trabajar, es bienvenido/a. Por ejemplo ,Si vos sos de la cooperativa 130 y vos sos de la 26, y vos querés trabajar acá, venís y trabajas, no hace falta que te vayas a algún lugar con cooperativa completa.*

La concepción del trabajo que se traduce por detrás de estas palabras resultarán ser un punto central para comprender los sentidos que lxs trabajadorxs le asignan a esta elección, tal como se verá más adelante. Esta posibilidad de elección, desde lxs actorxs que gestionan el Polo, es interpretada como una oportunidad de insertarse en un espacio que brinda mejores condiciones a lxs cooperativistas.

Tal como lo señala Cynthia, responsable del día a día de la gestión del programa, decidir trabajar en el Polo, implica también poder tener otra organización del tiempo diario, más aún cuando la gran mayoría son mujeres y el mismo implica grandes dificultades.

*(...) la mayoría de las mujeres tratan de buscar un lugar cerca de la casa o cerca del colegio donde tienen los nenes. Dejan los nenes en el colegio, trabajan ahí sus cuatro horas, retiran al nene y se van a su casa. Venir acá les implica otra organización de su tiempo*

Así, la decisión de ir a desarrollar la contraprestación en el Polo tiene múltiples sentidos y significados que se contraponen conviviendo en un mismo espacio e imaginario.

*Siempre se le pregunta a la persona que se acerca, “¿vos qué preferirías hacer? Mirá, acá nosotros en el polo tenemos esto y esto, ¿a vos qué te gustaría?”. Y ellos eligen. Cuando ya estuvieron en un lugar y se cansaron y ya aprendieron todo, entonces preguntan “¿me puedo pasar a otro sector, así aprendo otra cosa?”. Espectacular, van y automáticamente los pasan al otro sector sin ningún problema. Tratamos de que ellos estén conformes con lo que hacen.*

El trabajo en cada uno de los talleres se organiza a partir de dos turnos diarios de cuatro horas, de lunes a viernes. Se forman grupos de entre quince y veinte trabajadxs, aproximadamente, y cada grupo es supervisado por un encargado. La cantidad de horas destinadas al trabajo varían entre una a ocho horas diarias, dependiendo su la inscripción de lxs trabajadorxs.

*Los empleados municipales son los encargados de los sectores en donde están los de Argentina Trabaja. Pero hay también empleados municipales que trabajan a la par de los cooperativistas Ellxs trabajan ocho horas, mientras que los del Argentina trabaja, están cuatro horas. Y las mujeres del “Ellas Hacen” vienen un sólo día de trabajo cuatro horas*

Esta disparidad de cantidad de horas destinadas al trabajo, también será una fuente de conflicto, tal como se verá otro apartado.

En este sentido vemos como se presentan aspectos relativos a las cuestiones formales y organizativas de la actividad, el hecho de que se controle la asistencia, de que los horarios estén organizados, y de que exista la figura del encargado que organiza los ritmos y las formas de producción. Esto contribuye a generar una percepción de trabajo próxima a la idea de empleo formal tradicional.

*Los talleristas –que tienen horario de entrada y de salida, y deben firmar una planilla en la que se registra su presentismo– son estimulados en forma permanente para que completen sus estudios secundarios mediante el programa FinEs, y así puedan acceder a estudios terciarios y universitarios: “Aprovechen, tenemos universidad en José C. Paz”.*

Otro de los requisitos del programa está dado por las capacitaciones donde lxs cooperativistas deben realizar cursos de perfeccionamiento de su oficio original o de terminalidad de los ciclos educativos obligatorios, de asistencia y promoción de la salud, de asistencia integral a la familia, contable y jurídica. Y las mujeres receptoras del Ellas Hacen, deben hacer dos cursos de capacitación

*Las capacitaciones –dictadas por encargados de cada área específica– son obligatorias para los talleristas que se inscriben en una actividad determinada; pero al tratarse de cursos cortos, existe la posibilidad de rotar por los distintos talleres y aprender a realizar las más diversas tareas.*

En el espacio, también se ofrecen capacitaciones producto de convenios con empresas y Sindicatos

*También hay otra oferta de cursos, ejemplo curso de cerámica con cerámica Alberdi y UOCRA eso hace que por ejemplo a la mañana trabajan acá y a la tarde podés colocar cerámicos en los barrios*

Asimismo, se ofrecen capacitaciones más informales que no están vinculadas a lo estrictamente productivo

*Además de las capacitaciones destinadas al trabajo exclusivamente productivo, se dictan allí clases de folklore o de teatro, a las que los talleristas pueden acercarse en diversos horarios.*

## **PENSANDO LA PROBLEMÁTICA TERRITORIAL**

Comprender como se concibe el destino de la producción del polo es un punto central para entender cómo el Municipio aborda la problemática local. El polo es un

espacio donde se entrecruzan los principios de inclusión laboral, enmarcados en el terreno de la producción y ejercicio de derechos, con las ideas de desarrollo local sustentable, no orientado a la generación de bienes de cambio, sino a la de bienes de uso. Los productos del trabajo en los diferentes talleres son destinados a la satisfacción de necesidades presentes en el territorio. La definición de cuáles son estas necesidades responden a las políticas de desarrollo Municipal como a dar respuesta a demandas de la población local.

*La producción del polo está completamente destinada a cubrir necesidades del municipio: construcción de jardines de infantes, escuelas y hospitales, fundamentalmente, pero también vivienda social. Además, en el polo se producen sillas de ruedas y se fabrican ataúdes para servicios fúnebres destinados a personas indigentes, en lo que constituye una experiencia única en el país.*

La venta de lo producido en el marco de esta particular articulación del programa con la propuesta de desarrollo local del Municipio, no está avalada en el marco del programa y es justamente a partir de ello que esta articulación es pensada para aportar al desarrollo local.

*No se vende; nada. Al contrario, fabrican los ladrillos, y viene una señora con un nenito con cáncer, y trae todos los papeles, entonces ellos van, le hacen la pieza, le hacen el baño y se lo acondicionan de arriba a abajo, y se están dedicando a eso. En cada caso en particular, va con un grupo de técnicos hasta el lugar, verifican que sea cierto, toman medidas y trabajan. No siempre tenemos cooperativas que salgan a la calle a hacer los trabajos de albañilería. Siempre la gente cuenta con un familiar con gente a la que le pueda solicitar*

Asimismo, se enorgullecen de poder aportar a definiciones políticas de desarrollo y mejora de las condiciones de vida, como lo son la construcción de seis nuevos hospitales.

*Lo novedoso es que todas las camas y el mobiliario general fueron construidos por trabajadores del polo (tanto pertenecientes a los programas referidos como empleados municipales). Para cumplir con las fechas de entrega pactadas, trabajábamos todos. Éramos doscientas personas, unos lijando, otros pintando, pero éramos todos, hasta yo iba limpiar las camas, a sacarlas afuera a contarlas, para que estén en perfectas condiciones*

La compra de los insumos depende de las partidas presupuestarias del Municipio y del monto de los subsidios que efectivamente son transferidos desde el Gobierno Nacional. En muchas ocasiones, ante su ausencia, se ven obligadxs a interrumpir la producción por falta de insumos o de herramientas de trabajo.

En definitiva, esta singular implementación del Programa Argentina Trabaja por parte del Gobierno municipal, enfatiza en la dimensión de la obra pública municipal, direccionando la producción de los Módulos a las necesidades de infraestructura y a las demandas de los sectores de mayores necesidades socio- económicas, bajo una concepción de trabajo en tanto trabajo formal pero articulada con nociones de cooperativismo. Esta

conjunción, por cierto, da lugar a la producción de sentidos particulares por parte de quienes desarrollan allí sus actividades cotidianas.

## **TRABAJO, TRABAJADORXS Y SENTIDOS DEL TRABAJO EN EL POLO**

Lxs trabajadorxs que se entrecruzan diariamente en el Polo podemos clasificarlos en dos grandes grupos. Por un lado están lxs trabajadorxs municipales que cumplen una jornada de trabajo de 8 horas diarias de lunes a viernes y se reparten entre tareas administrativas, de supervisión y organización de lxs trabajadorxs de las cooperativas. Esta posición se encuentra legitimada por saberes previos en materia de formación profesional vinculados a alguna de las actividades productivas. Los estilos de supervisión varían de acuerdo al taller, pero en líneas generales apuntan a que lxs receptorxs de los programas sociales aprendan el oficio en el espacio de trabajo, y a cumplir con las metas de producción. En algunos casos, lxs trabajadorxs municipales cumplen también tareas de producción. Entre lxs trabajadorxs municipales se encuentran también los pertenecientes a INDEPA.

Por otro lado, están los trabajadorxs cooperativizados a través del programa “Argentina Trabaja” y el “Ellas Hacen” que concurren 4 horas diarias de lunes a viernes. Lxs primeros se dedican a las actividades de producción, mientras que lxs segundxs se dedican principalmente a actividades de formación, fundamentalmente a terminar la educación formal de nivel primario y/o secundario. Entre lxs receptores de los Programas sociales no existe diferencia salarial alguna dado que sus ingresos dependen del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

Dada esta diversidad, pudimos observar que el Polo productivo adquiere un carácter polisémico que se expresa en la composición heterogénea de sus trabajadorxs, en las acciones e interacciones que allí se producen, y en la particular disposición que el municipio hace de los recursos asignados por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Es este carácter el que le permite reconvertir programas sociales en los que la inserción laboral se produce generalmente para la realización de trabajos en la calle (limpieza, mejoramiento del espacio público, etc.), en un espacio en el que se desarrollan tareas productivas, se cumplen horarios fijos, y se realizan capacitaciones en oficios.

Esta descripción nos remite, en nuestro interés por comprender las relaciones sociales que se desarrollan en el Polo, al análisis del sentido que lxs trabajadorxs le dan a su participación en la experiencia productiva en cuestión.

Aquello que se presenta como una forma particular de implementar una política socio productiva y de gestionar un espacio de trabajo por parte del municipio, se torna,

en una comunidad de sujetos que a partir de la práctica concreta del trabajo cotidiano van recreando el sentido que le otorgan al mismo. A su vez, es la propia política socio productiva la que es reapropiada por los sujetos que la gestionan y por lxs beneficiarixs.

Este proceso se evidencia en el caso particular del Polo porque lxs trabajadorxs de lxs Programas socio productivos que allí se implementan provienen en su mayoría de experiencias de trabajo anterior en cooperativas que realizaban sus actividades en la calle. En tal sentido, es sobre todo en referencia a sus experiencias anteriores que lxs trabajadorxs logran resignificar su experiencia.

En algunos casos, la llegada al Polo es anunciada por lxs trabajadorxs como parte de un castigo o consecuencia de algún problema surgido con el referente de la cooperativa en calle. Una trabajadora del módulo Carpintería lo planteaba de esta forma:

*“...antes estaba...limpiaba las calles del barrio. Me mandaron acá porque bueno, me accidente el pie, falte y bueno...me echaron, me mandaron para acá.”* (Liliana, módulo Carpintería).

La referencia desde afuera al Polo como un castigo tiene que ver con lo mismo que el Polo simboliza para quienes lo transitan, pero desde una connotación positiva: un lugar de trabajo. Desde el punto de vista de lxs trabajadorxs del Polo, lxs que realizan tareas en calle aborrecen la regulación del trabajo. Es así que el Polo representa una exigencia mayor que el trabajo en la vía pública.

Un trabajador del módulo caños nos decía que: *“Para los que están afuera el polo es un castigo. Acá se labura. Los hacen trabajar. Mucha gente vino un día y no vinieron más. Esto no es tomar mate en la vereda”*. Lo interesante de esta afirmación es como la visión negativa con la que entran al Polo es resignificada aquí como un valor a ser destacado, “Acá se labura”, en contraposición a que “esto no es tomar mate en la vereda”. Es decir que el trabajo en el Polo adquiere un carácter moral.

El trabajo en el Polo también adquiere sentido en función de trabajos anteriores, sobre todo teniendo en cuenta que la mayor parte de lxs trabajadorxs, provienen de una historia laboral con altos niveles de precariedad e informalidad. Al respecto una integrante del módulo carpintería nos contaba:

*Es mucho mejor acá, se trabaja cuatro horas y ya está no haces más nada, te vas. Yo he trabajado en casa de familia y no te dan ni un vaso de agua, tenés que estar, trabajar y trabajar. He trabajado en fábrica...pero hay gente que a veces se desespera por irse y es verdad...pero acá es re cómodo, yo agradezco a dios que he venido acá.”* (María, módulo carpintería).

El sentido que lxs diferentes trabajadorxs le otorgan a su experiencia no es unívoco. El discurso cambia en función de la experiencia pasada. Para María el trabajo en el Polo es “re cómodo” al compararlo con sus experiencias de trabajo pasadas.

Lxs receptorxs del Programa “Argentina Trabaja” se perciben a sí mismos como “trabajadorxs asalariadx” en el marco de un Programa. Esta percepción se articula con la particular apropiación que hizo el Municipio de las políticas sociales de alcance nacional. Es decir, el hecho de cumplir horario fijo (ingresar todos los días a las 8 y salir a las 12hs para el turno mañana y de 12:00 a 16:00 hs para el turno tarde), estar en un espacio de trabajo (la nave productiva), y aprender un oficio, establece una rutina laboral. Dicha rutina da lugar a la conformación de un sentido del trabajo. Sentido que se ve reforzado porque casi la totalidad de los receptores del “Argentina Trabaja” han tenido experiencias laborales previas.

La estabilidad que proporcionan las condiciones de trabajo en el Polo da forma a la percepción del trabajador frente a la situación de otros receptores del Argentina Trabaja que realizan las tareas en la calle bajo otras condiciones. Un integrante del módulo caños nos planteaba que ir al Polo “*Es un trabajo, me levanto a las 5 para venir al trabajo*”. La rutina, la constancia del trabajo en el Polo, dotan de un sentido de responsabilidad las tareas desarrolladas.

Por otro lado, la estabilidad laboral y sentirse “trabajadxr asalariadx” habilita ciertos reclamos con respecto a “merecer más” de lo que perciben por sus tareas en el Polo. Por ejemplo, existe un malestar con respecto a la asignación mensual que perciben. Lo escaso de la asignación fue una constante en todas las entrevistas realizadas. Un miembro del módulo de macetas nos comentaba que: “*Lo negativo de todo esto es el sueldo. Nos gustaría estar más horas y tener un sueldo digno. Y no tener que salir a buscar afuera otra cosa.* (Rubén, módulo maceta).

Por un lado, el reclamo de Rubén es por lo escaso del “sueldo” – recordemos que lo que perciben lxs receptores del Programa Ingreso social con trabajo no es un salario –, y utilizando ese término podemos interpretar como es que el sentido de su tarea está singada por la idea de trabajo asalariado. Y por otro lado se hace presente la situación de subocupación de los integrantes del Programa, reclamando mayor extensión de su jornada para no tener que caer en la incertidumbre de “*tener que salir a buscar afuera otra cosa*”.

Otro de los emergentes de “sentirse trabajadxr” da lugar a que lxs receptores del “Argentina Trabaja” hagan particulares apropiaciones del oficio de acuerdo al módulo en el que desarrollan sus actividades. Los usos de lo aprendido en el Polo son diversos de acuerdo a la actividad. En el caso de las trabajadoras del vivero algunas han logrado armar emprendimientos personales para vender plantas, mientras que otras aplican lo aprendido en sus propias casas. En el caso de lxs trabajadorxs de “Caños” y “Bloques” la mayoría proviene del rubro de la albañilería y paralelamente hacen “changas” para complementar la asignación. Pero, en la mayoría de los casos la apropiación del oficio es leve y muchos trabajan como vendedores ambulantes y, entre las mujeres, como empleadas de casas particulares.

Nombrarse como trabajadrx implica una manera de diferenciarse de un sentido común que circula estigmatizando a lxs beneficiarixs de planes sociales y su condición de “vagxs”. Esto se presenta entre lxs integrantes del Polo reafirmando su condición de trabajadorxs, *“Tenemos miedo a la injusticia. Que nos dejen sin trabajo a los que venimos. A la gente que viene y no que sigan manteniendo al vago que no viene nunca a trabajar (esta frase tiene mucha aprobación entre los presentes). (...) Tal vez por la culpa de los que no trabajan nos sacan el plan a todos (...). (Entrevista grupal a trabajadores de los Módulos “Caños” y “Bloques”).*

Comienza a configurarse una idea de mérito en relación a otrxs. La primera y principal distinción es con las personas que no van a trabajar y cobran el Programa Social. Estos serían los “vagos” y son percibidos como una potencial amenaza dado que, a causa de ellxs, se les podría dar de baja el Programa a todxs. Su supuesta conducta pondría en riesgo esa “estabilidad” que tienen lxs receptorxs que trabajan en el Polo

Otra forma de distinción se hace presente, como dijimos más arriba, frente a lxs receptorxs del Programa que trabajan en la calle arreglando el espacio público. Dichas tareas son percibidas con peores condiciones por la inestabilidad, la exposición directa al clima, y por el trato de lxs supervisorxs.

También se presentan diferencias en el sentido que lxs trabajadorxs del Polo le otorgan a la importancia del lugar que ocupan y a la retribución que merecen en función del tipo de Plan que tienen. En tal sentido, la situación de las receptoras del Programa “Ellas Hacen” es percibida como una injusticia porque trabajan solamente una vez por semana y cobran la misma asignación. Un dialogo entre dos integrantes de los módulos Vivero y Macetas lo grafica:

*“A: Las del Ellas Hacen vienen una vez por semana y cobran lo mismo. No es justo eso.  
E: Bueno pero a nosotras nos hacen hacer cursos y otras cosas. Antes veníamos dos días después nos sacaron un día y venimos una sola vez” (Intercambio entre receptoras de los Programas Argentina Trabaja y Ellas Hacen en el marco de la entrevista grupal a trabajadores de la Nave “Vivero” y “Macetas”).*

La idea de mérito, en general, cumple un papel ideológico con una enorme potencia en los últimos 30 años. Su principal característica es que individualiza lo que está institucionalizado en diferentes esferas (Alvarez Newman, 2018). Es decir, si hay receptores de Programas sociales que trabajan en la calle, y si las receptoras del Programa “Ellas Hacen” trabajan en los módulos solamente una vez por semana es porque así está instituido desde la política pública y no por voluntad propia. Sin embargo, emerge cierta creencia de que un sector hace más que otro y merece ser mejor remunerado.

La percepción de merecimiento invierte la relación y pone al sujeto por encima del Estado y la política pública. La clave para entender esta inversión está en la falta de conocimiento que tienen lxs receptorxs acerca del Programa en el que están insertos,

en aspectos de la ideología neoliberal (Pierbattisti, 2008), y en las percepciones que se fueron configurando en el espacio productivo. Es la propia idea de sentirse trabajadorxs por parte de lxs receptorxs del “Argentina trabaja” que cumplen sus tareas en el Polo la que se configura en función de otrxs receptorxs del mismo y de otros programas que no son considerados como tales. Lxs que “no vienen nunca”, lxs que “trabajan en la calle”, y las que “vienen una vez por semana” son considerados “vagos” en el primer caso y trabajadorxs de un nivel inferior en los otros dos casos. Esta posición se refuerza porque en general todxs lxs receptores del Argentina Trabaja han tenido experiencias laborales previas, esto es, han sido trabajadorxs. Es dicha interpretación la que habilita una posición mérito en relación a “los que no trabajan” o frente a “las que trabajan menos”.

Por otro lado, nuestras indagaciones nos llevaron a entender que lxs sujetos que conforman el Polo, y sobre todos quienes participan en los talleres como cooperativistas, recrean en el trabajo cotidiano una pertenencia al mismo desde la lógica comunitaria. En el día a día se van construyendo lazos de solidaridad y reciprocidad que exceden la tarea a realizar.

Es decir que las interacciones que se producen, se basan más en las similitudes que entre ellxs existen que en sus diferencias. Se forma así una comunidad de sentido que por un lado es posibilitada por las semejanzas que existen entre lxs cooperativistas, pero que en definitiva es transformada en una solidaridad recíproca (Maldovan, Dzembrowski, 2009) que permite la apropiación de los espacios de trabajo en lo cotidiano.

En ese sentido, es común que el espacio de trabajo se transforme para ellxs en momentos de compañerismo y distensión. Que escenas como las de compartir un mate en ronda o la de la charla entre compañerxs sean valoradas por lxs cooperativistas como un plus de satisfacción por su participación en el Polo productivo. En definitiva, que reconozcan al Polo como un lugar de pertenencia. Desde el módulo vivero una cooperativista del Programa Argentina Trabaja nos relataba como se sentían al ser parte de un grupo de trabajo dentro del Polo productivo: *“Nos sentimos bien, cómodas, somos como una familia porque ya nos conocemos. Tratamos de escucharnos”* y otra trabajadora del módulo caños, ante nuestra indagación sobre si prefería cobrar sin realizar la contraprestación, como decían que sucede en muchos casos, respondía categóricamente: *“No. Preferimos venir. Ella ya me conoce la cara cuando estoy triste, alegre, venimos acá y charlamos entre todos”*.

Estos relatos se repiten dando cuenta de la valoración positiva que tienen lxs trabajadores del Polo sobre la pertenencia a ese espacio de trabajo. El sentido del trabajo se resignifica en lo comunitario. Trabajar en el Polo se traduce en palabras como “ayuda”, “tranquilidad”, “es como una familia” “Nos despejamos de los quilombos de casa”, en significados que exceden la propia tarea y su retribución. Otra cooperativista del módulo carpintería lo resumía en la importancia que tuvo el Polo y su grupo de trabajo en el

proceso de recuperación de una situación dolorosa por la que había pasado: “*A mí me costó mucho, me ayuda bastante estar con mis compañeros. Yo era una persona que me la pasaba llorando y venir acá y estar con mis compañeros me hace bien. La fuerza de mis compañeros a veces te hace salir de pozos muy feos*”.

Vemos así, como en el discurso de lxs propi@s trabajadorxs se construye este sentido de comunidad que les permite identificarse con el grupo desde el sentido de pertenencia que da el “compañerismo”, la “ayuda” y el reconocimiento de la “tranquilidad” que da saberse contenidxs.

## REFLEXIONES FINALES

Cuando decimos *trabajo*, estamos diciendo muchas y muy diversas cosas. Del lado de lxs trabajadorxs proliferan sentidos divergentes, que oscilan entre la valoración de ciertas condiciones de trabajo que se aproximan a la noción de *trabajo genuino* (el hecho de estar bajo techo, de no sentirse atemorizadxs o insegurxs por trabajar en la calle, y el contar con un ingreso fijo y estable), y el señalamiento de las deficiencias de otras (lo escaso de la remuneración, la dureza de las tareas y la falta de equipamiento, por caso). Sin embargo, y a pesar de estas diferencias, en general se establece un distingo acentuado entre trabajar en el marco del Programa Argentina Trabaja dentro del Polo y hacerlo fuera del Polo (en alguna de las denominadas “cuadrillas”, por ejemplo). El gobierno municipal aparece aquí en su faceta de empleador. No está extendido el conocimiento de que las partidas presupuestarias surgen del Estado Nacional, ni tampoco exactamente qué vínculos se establecen entre las diferentes esferas de gobierno, las cooperativas y ellxs mismos. Los sentidos del trabajo predominantes en este aspecto, gravitan en torno a dicha concepción de Estado empleador, y se destaca la importancia del apoyo estatal y municipal para el funcionamiento y sostenimiento del Polo.

Por su parte se evidencia que algunas de las valoraciones que sostienen lxs trabajadorxs del espacio del Polo Productivo, trascienden la cuestión del acceso a un ingreso fijo, y que se relacionan más con componentes relacionales, tales como la oportunidad de interactuar y compartir tiempo con otras personas más allá del círculo familiar, la existencia de prácticas solidarias (colectas entre lxs trabajadorxs para afrontar situaciones problemáticas, por ejemplo). Por su parte, la valoración de las tareas desarrolladas en el Polo dan cuenta de una diversidad convivencia de sentidos que se tensionan entre ellos conformando una compleja matriz de sentido de la cual hemos tratado de dar cuenta a lo largo del trabajo.

Con respecto a cómo se aborda el desarrollo del territorio, se evidencia que el Polo, forma parte de esa matriz, los discursos son múltiples, se apela al crecimiento local y a la

búsqueda de bienestar por parte de la comunidad, al tiempo que se apuesta a la importancia de desarrollar el capital humano del territorio, se enfatiza la sinergia entre diferentes áreas gubernamentales que se proveen de recursos e insumos generados en el Polo.

En este sentido podemos señalar que la implementación singular del Programa Argentina Trabaja y Ellas Hacen por parte del Gobierno municipal, enfatiza la dimensión de obra pública municipal, direccionando la producción allí realizada por parte de lxs cooperativistas a las necesidades de infraestructura de la intervención gubernamental en el municipio y a las demandas de los sectores de mayores necesidades socio económicas.

## **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

Alvarez Newman, D. (2018): La hegemonía corporativa y la gestión del mérito: capacidades valoradas y procesos de diferenciación de la fuerza de trabajo; Ponencia presentada en el V Congreso Red Pilares “LATINOAMERICA FRENTE A LOS ACTUALES DESAFIOS ECONOMICOS, SOCIALES Y MEDIOAMBIENTALES”; 26 - 29 de Septiembre 2018; Santiago de Chile.

Beechey, Verónica (1994). “Género y trabajo. Replanteamiento de la definición de trabajo. En Cristina Borderías Mondejar, Cristina Carrasco Bengoa, Carmen Alemany (comps.), Las mujeres y el trabajo: rupturas conceptuales, pp. 425-450.

Centro de Estudios Mujer y Trabajo (CEMyT) (2010). Caracterización de la Inserción laboral de las mujeres en el período 2003-2009. CEM yT, Argentina. Informe N° 1.

Dzembrowski; Nicolás (2015) “Asociatividad para el trabajo: cooperativas de trabajo conformadas de procesos de recuperación de empresas en el área metropolitana de Buenos Aires”, Tesis Doctoral en Ciencias Sociales (UBA)

Forni, Floreal y Nicolás Dzembrowski, “La economía social en Europa y en América Latina.” En Cecilia Cross y Matías Berger (Comp), La producción del trabajo asociativo, Ediciones Ciccus, 2010, Buenos Aires.

Goren, Nora (2008), “Mujeres y programas de empleo en la década de 1990: Tradición e innovación en los estereotipos de género”, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Goren, Nora (2011), “Entre la autonomía y la dependencia. Interpelando las políticas de empleo desde una perspectiva de género”. Sociologías, vol. 27, Universidad Nacional Rio Grande do Sur, Brasil, pp. 318-341.

Goren, N; Alvarez Newman, D.; Dzembrowski, N (2017): Políticas sociales y experiencias organizativas del trabajo en el municipio de José C Paz: El caso del Polo Productivo; Ponencia presentada en el 12° Congreso Nacional de Estudios del Trabajo “El trabajo en conflicto. Dinámicas y expresiones en el contexto actual”; del 2 al 4 de agosto; Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

Grassi, Estela (2003), Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame. Espacio, Buenos Aires.

Grassi, Estela (2012), “Política sociolaboral en la Argentina contemporánea. Alcances, novedades y salvedades”, Revista Ciencias Sociales 135-136, No. Especial, pp. 185-198.

Grondona, Ana Lucía (2008), “Los caminos de la ‘empleabilidad’”. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Hopp, Malena Victoria (2011). “Relación Estado-sociedad civil en las políticas de desarrollo socio-productivo en Argentina contemporánea”, R. Katál., Florianópolis, vol. 14, n° 1, pp. 13-22.

Jameson, Fredric (1991), El Posmodernismo como Lógica cultural del capitalismo tardío. Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires.

Kergoat, Danièle (1997), “Las ausentes de la historia”. En Helena Hirata y Danièle Kergoat, La división sexual del trabajo. Permanencias y Cambios. Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad, CEM, PIETTE del Conicet.

Maldovan, J. y Dzembrowski, N. (2009). Asociatividad para el trabajo: una conceptualización de sus dimensiones, Margen, N° 55, septiembre, pp. 1-9, disponible en <http://www.margen.org/suscri/margen55/maldovan.pdf>

Natalucci, Ana Laura (2012), “Políticas sociales y disputas territoriales. El caso del programa ‘Argentina Trabaja’”. Revista Perspectivas de Políticas Públicas, Año 2, N° 3.

Pierbattisti, D. (2008): La privatización de los cuerpos. La construcción de la proactividad neoliberal en el ámbito de las telecomunicaciones, 1991-2001; Prometeo Libros, Bs. As.; Argentina.

Rofman, Adriana, Francisco Suárez y Patricia Polo (2002), “Perspectivas, políticas y estrategias de desarrollo local en áreas metropolitanas”. IV Seminario Nacional de RedMuni: Articulaciones interinstitucionales para el desarrollo local. Universidad Nacional de Gral. Sarmiento.

Seoane, J (2002), “Argentina: la configuración de las disputas sociales ante la crisis”, en OSAL, Clacso, Nro: 7, Buenos Aires.

Goren, N; Alvarez Newman, D.; Dzembrowski, N (2017): Políticas sociales y experiencias organizativas del trabajo en el municipio de José C Paz: El caso del Polo Productivo; Ponencia presentada en el 12° Congreso Nacional de Estudios del Trabajo “El trabajo en conflicto. Dinámicas y expresiones en el contexto actual”; del 2 al 4 de agosto; Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

Maldovan, J. y Dzembrowski, N. (2009). Asociatividad para el trabajo: una conceptualización de sus dimensiones, Margen, N° 55, septiembre, pp. 1-9, disponible en <http://www.margen.org/suscri/margen55/maldovan.pdf>

Natalucci, Ana Laura (2012), “Políticas sociales y disputas territoriales. El caso del programa ‘Argentina Trabaja’”. Revista Perspectivas de Políticas Públicas, Año 2, N° 3.

Pierbattisti, D. (2008): La privatización de los cuerpos. La construcción de la proactividad neoliberal en el ámbito de las telecomunicaciones, 1991-2001; Prometeo Libros, Bs. As.; Argentina.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## LA CONFIGURACIÓN DE LOS MODELOS PRODUCTIVOS EN LA INDUSTRIA DEL VESTIDO EN EL CENTRO DE MÉXICO

*Octavio Maza*

Universidad Autónoma de Aguascalientes

### *Abstract*

This document shows the conclusion of a research project that look to define the configuration of the productive model in the garment industry in Mexico, specifically in the central part of the country. The theoretical debates include a review of the theory on Italian industrial districts and the informality. To this document we have given a form of personal reflection, to show the way in which the knowledge occurred: In a series of debates that were incorporated or others that were abandoned.

Keywords: work, informality, garment

### AVANCES PARA UNA CONCLUSIÓN

La propuesta que dio lugar a este documento se construyó a lo largo de 10 años y representa el trabajo de un gran equipo de investigadores y estudiantes de grado, posgrado nacionales e internacionales. Es este un ejercicio de auto reflexión y de evaluación de las rutas seguidas y los caminos por venir.

El objetivo más consistente está relacionado con la reflexión a partir de los modelos productivos y los múltiples debates que le acompañan. Centralmente se buscó conocer el modelo productivo en la industria de confección en el centro de México. El punto principal de nuestra observación fue la zona metropolitana Moroleón-Uriangato en Guanajuato, aunque se realizaron tesis sobre San Miguel el Alto, Tepuxtepec y Zapotlanejo; además de atender diversos temas como el traslado de la mercancía, la sobrevivencia, las jornadas laborales o el aprendizaje industrial.

Los acercamientos al campo comprendieron diversas estrategias y herramientas de obtención de información: encuestas, entrevistas a profundidad, visitas de observación y entrevistas con informantes clave, además de estudios sobre las redes sociales. Esta serie

de instrumentos de nos permitió tener el conocimiento del proceso de manera global, incluyendo los vínculos que recientemente se descubren con el exterior, de manera especial con los mercados de Los Ángeles, California. A lo que debemos añadir los buenos resultados que se obtuvieron en la comparación con el polo de confecciones del Agreste de Pernambuco.

## EL ORIGEN

De acuerdo a la información que rastreamos en los archivos municipales el origen de la producción de prendas de vestir se remonta a periodos muy antiguos en los que se producían los rebozos, prenda que es una especie de chal tradicional y que se confeccionaba mediante un telar de pedal. Los telares eran manejados por los varones, pero otra parte del proceso como el amarrado y los flecos eran realizados por las mujeres. Los documentos que logramos recabar nos muestran el comercio que se realizaba con los rebozos. Esta forma de trabajo marca las tendencias en las que se trabajará posteriormente, con fuertes vínculos de amistad, compadrazgo y hasta parentesco. Por ejemplo el relato de un entrevistado indicaba que su abuela había trabajado en los rebozos haciendo el amarrado de los flecos, esa labor le llevó a perder la vista. Para el entrevistado el patrón era muy bueno pues ayudó a la señora a pesar de haber quedado ciega; lo mismo sucede en uno de los talleres más grandes que observamos en el cual los trabajadores son personas de 60 o más años que siguen trabajando por no tener ninguna pensión, sin embargo agradecen al patrón que aún los “invite a ayudarlo”. De alguna manera estamos ante una construcción de la relación laboral, distinta a la sociedad salarial, por lo que estamos ante la exigencia de captar relaciones laborales que vayan más allá de los modelos fordistas, tal vez con estructuras que parecen arcaicas, pero que facilitan la integración al mercado de los productos (Lins, Alba y Mathews, 2017), en el mismo sentido se abren las posibilidades para el debate a partir de los nuevos estudios laborales y la propuesta del trabajo no clásico.

Una de las preguntas que planteamos al inicio del proyecto era sobre los elementos que dieron lugar a la conformación de los polos de confecciones, para lo cual nos remitimos a los estudios de los distritos industriales, pero al profundizar en los estudios encontramos que las condiciones en las que surgen los polos son muy distintas a los DI. Se trata de una estrategia de desarrollo que tuvo éxito en Italia. En ese país europeo hay dos tipos de estudios, el primero de corte evolucionista, en la que se considera que las empresas deben seguir un camino casi previamente trazado y que se justifica la sobrevivencia de los más aptos, tal como mencionan Belandi y el mismo Becattini. El segundo de corte institucionalista, en la que se entiende de

manera más clara la acción de los sujetos, aunque la explicación primordial son las instituciones las que propician el desarrollo de modelos como los DI. En este documento consideramos que la última propuesta es la que permite tomar elementos para nuestra reflexión. En términos generales hay elementos similares a los polos que estudiamos: son concentraciones de empresas, existen vínculos entre las pequeñas empresas, se aprovecha de la proximidad de la mano de obra y de los insumos, se conforma con mano de obra calificada y finalmente la frase: “*lo del negocio está en el aire*” refiere a un sentido social relevante.

Sin embargo existen diferencias que es pertinente analizar, los modelos italianos: crecen al abrigo de políticas públicas, tienen un mercado altamente formalizado, se trata de empresas grandes, existen instituciones que garantizan relaciones como la confianza creadas como producto de la organización de los empresarios, es una condición que permite y garantiza el acceso a mercados internacionales, es un mercado laboral con presencia de sindicatos, la pobreza no es un factor determinante y existen sistemas formales de financiamiento.

El resultado de esto es que en México el mercado al que se dirigen es el local y en Italia al externo. De tal forma que el sistema italiano está basado en la calidad y en lo que se llamaría un sello de origen, vigilado por los propios gremios y, el modelo mexicano se acerca a la búsqueda de los precios bajos. A lo anterior se debe aclarar la relevancia de la presencia del Estado.

Por otro lado, la presencia del estado y la necesidad de las políticas públicas es un elemento que se hace evidente en la comparación con el polo brasileño, el cual sufrió modificaciones debido a las políticas públicas, las cuales en términos generales pueden ser vistas como factores que favorecen mejores formas de trabajo. Aunque como se ha mencionado en otros lugares estos modelos se mueven en los márgenes de la legalidad, de la formalidad y de los mercados estándar.

En el mismo sentido la revisión de los textos de Margueritta Russo hicieron evidentes la presencia de condiciones como la confianza entre los participantes del distrito y encontramos que era algo que no existía. Las revisiones realizadas nos mostraron que la confianza se construye cuando existen instituciones que garantizan el cumplimiento de los compromisos, lo cual era inexistente en los polos estudiados, la confianza que permitía la cooperación se podía dar solo entre familia o partir de los vínculos tradicionales, donde cuestiones como el buen nombre son fundamentales. Este aspecto se hizo evidente en los relatos en los que los comerciantes cuentan que en un principio deban crédito a sus clientes, con el sólo hecho de que les firmarán las facturas, pero en especial los clientes que eran de otros lugares de México, se dieron casos de que nunca regresaron, dejando grandes deudas a los comerciantes. Esto modificó la forma de actuar con las personas de fuera del polo.

A las bases que se conformaron en la confección, se suman los cambios culturales que resultan de la migración masculina a los estados unidos. El tema de la movilidad como un factor para configuración de los polos de la confección, Gutiérrez lo hace notar en Zapotlanejo Jalisco (2013) y diversos trabajos lo muestran en el polo de confecciones del agreste pernambucano Veras (2011a,b) La movilidad resulta importante pues garantiza en un primer momento la llegada de materiales, el acercamiento a nuevas formas de trabajo y de sistemas productivos, la llegada de recursos por las remesas y la posibilidad de comerciar más allá de los propios polos.

La movilidad ha sido central en estas regiones: el tema va desde la motocicleta como medio de transporte generalizado, hasta las camionetas adaptadas en el polo de Pernambuco, hasta el sistema de los autobuses (García, 2016). Los autobuses son un sistema que requirió de una tesis doctoral, se trata de un sistema que se encarga de llevar a los comerciantes a viajes para la compra de ropa, zapatos y bisutería desde distintas ciudades del país, la ventaja es que incluye trasladados y al mismo tiempo utilizan el espacio para la carga de sus productos y este tipo de viajes permite que se detecte los mercados mayorista más conocidos tanto en la Ciudad de México, el Estado de México, León, Morelón y Uriangato; cada lugar especializado en productos específicos.

En un primer momento el debate nos llevo a los temas de la precariedad laboral y la informalidad, conceptos que nos permitieron orientar nuestras primeras observaciones. Sin embargo el contacto con el propio campo permitió reconocer relaciones de trabajo que resultaban diferentes lo que se esperaba encontrar, esto nos permitió plantearnos nuevas preguntas.

Posteriormente en relación con La red Conacyt Pobreza y Desarrollo Regional, nos encontramos con la posibilidad de plantear preguntas sobre la relación que existe entre la pobreza y el desarrollo regional. Los datos para Morelón y Uriangato permitieron comprender que los índices de bienestar en los lugares en estudio muestran que no existe un incremento de la pobreza aun cuando las condiciones tendían a la informalidad. Lo que parece alterar la relación pobreza informalidad: en términos generales estábamos ante un condición que nos exigía conocer la forma en la que las relaciones trabajo se reconfiguran.

Lo que encontramos en la zona metropolitana Morelón-Uriangato es que tiene:

- Preponderancia de pequeños talleres, esta condición responde a diversas estrategias para reducir costos, respuesta a la política fiscal y además es parte origen de las empresas. Esto sucede espacialmente en los negocios de mujeres.
- Alta presencia de mujeres tanto en la producción, como en la dirección de los talleres. Los primeros trabajos de campo nos permitió escuchar que se trataba de

un matriarcado, al intentar demostrar que las mujeres son las jefas en los talleres. Los relatos apuntaban a mostrarnos que éstas eran las que invitaban a pasear a los varones. Nos indicaban que se podía ver a los varones paseando a los niños. La observación más detallada nos permitió ver que existen talleres en los que las mujeres dirigen, los cuales en su mayoría son pequeños, otros en los que se trata de una pareja y son en su mayoría medianos, los que logran crecer más son generalmente son los dirigidos por los varones.

- Estrategias de sobrevivencia, vinculadas a la multiactividad. La forma en la que se desarrolla el trabajo implica que los trabajadores realizan diversas actividades, muchos de los entrevistados nos indicaban que no sólo eran costureros sino también albañiles o jardineros, algunos en México y otros en Estados Unidos. Además de que los periodos de inactividad también exigen estrategias diversas. Muchos de los hogares aun conservan un espacio para la agricultura o la ganadería, en especial en cuanto al cultivo de cerdos. La estrategia de sobrevivencia incluye a la familia de manera conjunta.
- Trabajo familiar, el modelo desarrollado en los polos no se entiende sin el hogar como espacio de trabajo, las casas tiene su máquina y los niños desde muy jóvenes aprenden el uso del equipo, el lugar donde se aprende es en el hogar. Pero el hogar también es parte de la producción. Pues parte del modelo funciona con el trabajo en casa a donde se realiza la llamada maquila. El cual se ha convertido en uno de los nuevos modelos de organización del trabajo.
- Presencia de los niños en los talleres, es común ver a los niños en las tiendas o en los talleres, donde están jugando, haciendo tareas y empiezan a integrarse en las actividades laborales, esto que parece un problema de falta de guarderías es también una forma de socializar en el trabajo.

## TRABAJO INFORMAL

El concepto de trabajo informal ha generado muchas discusiones, pero no sólo eso, también se trata de un concepto con un claro recorte empírico. En este sentido se han generado múltiples propuestas teóricas que se ocupan tanto de la conceptualización como de la medición de este fenómeno. Es importante señalar que la informalidad, como dato empírico, para el caso mexicano explica buena parte del mercado laboral del país.

Es importante considerar que el uso del concepto de informalidad no debería inclinarse exclusivamente aspectos recaudatorios o legales sino que debería incluir datos como modelo de producción y como relación laboral, aspectos que lo distinguen de otras

modalidades del trabajo, tal como el trabajo decente. La informalidad debería de estar encausada a la generación de reformas en el mercado de trabajo donde se consideren los derechos de los informales (Portes, 1995 en De la Garza, 2011).

Es de impresionarse como los llamados informalistas han desarrollado diversas revisiones del concepto y a su vez han elaborado una serie de distintas interpretaciones conceptuales (Cortés, 2001). Asimismo, para atender al fenómeno, se ha recurrido a utilizar diferentes criterios y perspectivas de estudio para definir al sector informal, tales como la falta de regulación estatal, acceso a la protección social, precariedad, marginación, pobreza, etc.

Se han generado precisiones acerca de la conceptualización de informalidad, que la discusión ha llevado a pensar en un sector informal exclusivamente urbano (Pérez Sáinz, 1989). Es importante señalar que todas las interpretaciones a la fecha sobre la informalidad y la heterogeneidad de este espacio empírico se vinculan con estrategias diferentes que se tienen tanto del sector empresarial, como de los trabajadores y de sus familias.

El inicio de las propuestas teóricas que aborda el concepto de informalidad se da durante la década de los setenta, con dos investigaciones que se elaboraron en África. Los aportes los realiza Keith Hart (1971) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1972). Esencialmente, la definición del sector informal giraba en torno a aquellas actividades que se realizaban fuera del marco de los establecimientos del sector público y el privado. Para Hart, el sector informal estaba conformado por aquellos trabajadores que se encontraban empleados en empresas familiares y de pequeña escala, con ingresos bajos y sin protección laboral. Esencialmente, de la propuesta de Hart se enuncia un modelo dual que distinguía al trabajo remunerado y al trabajo por cuenta propia (Portes y Haller, 2004). El aporte conceptual consistió en llamar la atención acerca de que, en países de menor desarrollo, el problema de empleo se concentraba no tanto en el desempleo, más bien en aquellos que estando ocupados recibían un ingreso insuficiente. Los denominados “trabajadores pobres” (working poor) desarrollaban actividades de baja productividad, pero que resultaban funcionales al resto de la economía (Tokman, 2004).

A partir de la propuesta de Hart, la OIT pone atención al fenómeno de la informalidad con el “Informe de Kenia” el cual fue presentado en 1972, donde las características principales estaban en función de las pequeñas unidades de producción vinculadas a los hogares, insertados en mercados no regulados o competitivos, además de convertir al sector informal en un sinónimo de pobreza (Cervantes, Gutiérrez y Palacios, 2008; Portes y Haller, 2004).

De la definición generada por la OIT sobre informalidad, durante la década de los ochenta, surgieron propuestas de este fenómeno por parte del Programa Regional del Empleo para América Latina y el Caribe (PREALC) de la OIT, donde denominan al sector

informal como *subempleo*. Esencialmente esta propuesta, definía a los que ingresaban a este sector como un segmento de población excluido. Las siguientes propuestas teóricas de la informalidad durante la década de los noventa, se encontraban en función de aquellas actividades no reguladas por el Estado, la nula adherencia a la normatividad y la falta de protección laboral y social.

Es fundamental considerar que una perspectiva de estudio sobre las actividades informales fue considerada como un signo de dinamismo empresario popular, que de acuerdo a Hart (1990) el sector informal era “como una instancia en que la gente retoma en sus propias manos parte del poder económico que trataron de negarles los agentes centralizados” (p.58).

Lo anterior, es una propuesta que resulta interesante, y la cual, también es sostenida por Hernando de Soto, en su texto “el otro sendero”, donde propone explicar la lógica implícita de funcionamiento de la informalidad. Identifica el fenómeno general de la informalidad con el pequeño empresariado no beneficiado directamente por el sistema legal. Sugiere que es el espíritu empresarial lo que impulsa la aparición, crecimiento y desarrollo del sector informal. Por lo cual, el sector informal es el resultado de un espíritu empresarial emprendedor que existe a causa de que los sectores populares buscan resolver su necesidad de sobrevivir, dentro de un modo de producción excluyente. De Soto expone que los informales necesitan y buscan realizar las mismas actividades que los formales, y como las cuestiones de la legalidad se los impide, buscan nuevas formas institucionales para sobrevivir al margen de ella como empresarios individuales (Ramos, 1991). En resumidas cuentas, el autor menciona que el sector informal es el despliegue más que subterráneo de un “natural” y ahistórico espíritu empresarial, el cual se encuentra limitado por la regulación estatal de las actividades económicas, donde se encuentran lógicas de acumulación y no de subsistencia.

La UN (2003) expone un análisis sobre informalidad, donde concluye que los informales no necesariamente son inferiores a los formales, encontrando una serie de ventajas tales como la generación de identidad. En cuanto a la llamada economía informal, se insiste en la capacidad que tiene ésta de dotar de los productos y servicios que requiere cotidianamente la población. De la definición tradicional para la economía informal, UN menciona que se originan 5 teorías sobre la economía informal (2003):

1. La *falta de crecimiento*, que deriva en un sector formal sin capacidad para dar cabida a los trabajadores.
2. El *crecimiento del desempleo*, que se explica por los procesos que implican globalización, desregulación las cuales reducen el sector formal y lo informalizan.
3. El *crecimiento desde abajo*, supone que lo que en realidad crece en la economía son las empresas pequeñas.

4. *Periodo de ajuste*, supone que en los períodos de ajuste tiende a presentarse una tendencia al crecimiento del sector informal.
5. El *costo institucional*, que supone que si los emprendimientos producen poco dinero les es imposible pagar las cargas fiscales y legales que les impone la formalidad.

Un asunto que queda pendiente es ver la forma en la que el sector informal se vincula con el formal. Por otra parte, una de las explicaciones de éxito de esos emprendimientos son las que ocupan los espacios que las empresas modernas han dejado libres UN (2003, 101). Estos nichos se encuentran en constante reconfiguración y están sometidos a los poderes de la economía formal. Desde esta perspectiva se entiende que los intereses de formalizar, responden primero a los intereses de los grandes capitales y luego a la búsqueda de beneficios laborales.

Una de las vías de ingreso al sector informal, es por parte de los trabajadores formales, los cuales, abandonan las empresas y haciendo uso de sus habilidades y conocimientos emprenden negocios. Estos trabajadores se convierten en autoempleados, lo cual, los lleva a tomar roles de trabajador, patrón y capitalista en un mismo momento. En algunos casos y condiciones, los trabajadores informales entran en un proceso de trabajo en el que pueden lograr ingresos superiores a los que tienen los trabajadores formales, no obstante, se ven excluidos de garantías como la seguridad social, prestaciones, contrato de trabajo, etc. Es importante señalar que algunos informales prefieren estar en condiciones de desprotección de garantías laborales y contar con salarios superiores a los generados dentro del sector formal.

En lo que refiere al contexto latinoamericano, se han elaborado una serie de contribuciones que llevan a ver la informalidad desde una doble perspectiva: la primera, ubicada en una lógica de sobrevivencia, debido a que el sector informal es el resultado de una mano de obra excesiva habiendo insuficientes empleos; y la segunda, la existencia de una descentralización productiva, donde la estrategia consiste en introducir sistemas de producción más flexibles y eficientes.

Para el caso de México, el tema de la informalidad ha sido una constante en las últimas décadas. El mercado de trabajo del país es caracterizado por su alta heterogeneidad, resultado de las crisis económicas de las últimas décadas y las instituciones laborales (contratos, sindicatos, salarios, y actualmente una reforma laboral). En el país, el sector informal se ha convertido en la principal opción de ocupación de la mitad de la población ocupada, situándose esencialmente en las micro, pequeñas y medianas empresas.

## **BAJA LEGALIZACIÓN DE LAS ACTIVIDADES LABORALES**

Lo anterior es una consecuencia de la informalidad en el trabajo. Pero debemos entenderlo como parte del funcionamiento de un modelo productivo en el cual los

patrones encuentran una forma de reducir sus costos. Por su parte los trabajadores estructuran una estrategia que les permite ser competitivos, en especial aquellos que se configuran como maquiladores, estructura laboral que analizamos en otros artículos y que muestra la enorme diversidad que es parte de este modelo.

Con todo lo anterior encontramos que las relaciones de trabajo se configuran como un modelo productivo que debe ser definido de manera específica para conocerlo.

El trabajo realizado implicó vínculos con los gobiernos municipales, en un primer momento se requirieron firmas para lograr los apoyos para realizar un proyecto en el marco de la convocatoria de Fondos Mixtos del estado de Guanajuato, resultado de lo cual se publicó el libro “En el mismo barco” en el que se muestran los principales resultados de la investigación. Una parte fundamental de dicho proyecto fueron las sugerencias de política pública, mismas que fueron aprovechadas por las administraciones subsecuentes.

El contacto con las autoridades municipales permitió conocer las dificultades a las que se enfrenta la administración pública de estos lugares en los que:

- Es preferible ser empresario que político
- Los apoyos a la industria no se aprovechan por desconocimiento y porque existen otros canales de financiamiento.

A partir de lo anterior consideramos que se debe iniciar el trabajo de reflexión sobre las políticas laborales, así como fortalecer la relación con los gobiernos para funcionar como observatorios que sean parte activa de los esfuerzos por un mercado de trabajo más equitativo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alba, C., Lins, G., y Mathews, G. (2017). La globalización desde abajo. La otra economía mundial. México, D.F.; Fondo de Cultura Económica.

Cervantes N, Gutiérrez G., y Palacios, L. (2008) “El concepto de economía informal y su aplicación en México: factibilidad, inconvenientes y propuestas” *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 23, Núm. 1 (67), pp. 21-54.

Cortés, F. (2001) “La metamorfosis de los marginales: discusión sobre el sector informal en América Latina” en Viviane Brachet-Márquez (coord.) *Entre polis y mercado: el análisis sociológico de las grandes transformaciones políticas y laborales en América Latina*, pp. 117-148, El Colegio de México, México, D.F.

García, A. (2016). *Los autobuses comercio. Estrategias comerciales informales para el suministro de mercancías*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Gutiérrez, E. (2013) *La influencia de las redes sociales en el aprendizaje de un oficio del vestir en la industria del vestido en Zapotlanejo, Jalisco*. Tesis de maestría. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México.

Hart, K. (1990), "The Idea of the Economy: Six Modern Dissenters." Pp. 137-60 in *Beyond the Marketplace, Rethinking Economy and Society*, edited by R. Friedland and A. F. Robertson. New York: Aldine de Gruyter.

Portes, A. (1995) *En torno de la informalidad*. México, Miguel A. Porrúa, 1995 en De la Garza, Enrique (2011) "Problemas conceptuales, relaciones de trabajo y derechos laborales de los trabajadores informales" *Realidad, datos y espacio. Revista Internacional de Estadística y Geografía*, Vol. 2, Núm. 3, septiembre-diciembre, INEGI, pp. 5-15

Portes, A., y Haller, W. (2004) "La economía informal" *CEPAL-Serie Políticas Sociales*, División de Desarrollo Social, no. 100, Santiago de Chile, pp. 1-55

Puga, C., (1992), "Medianos y pequeños empresarios: la difícil modernización", en *El Cotidiano*, VIII, 50, sept-oct.

Ramos, C. (1991) "El "otro" sendero: los presupuestos teóricos de Hernando de Soto" en *Revista Realidad*, núm. 19-20, enero-abril, Universidad Centroamericana José Simón Cañas, San Salvador, El Salvador, C.A

Sáinz, J. P. (1989) *Informalidad Urbana: debate latinoamericano y perspectivas de análisis en Guatemala*, Colección Debate No. 1, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Guatemala.

Tokman, Victor (2004) De la informalidad a la modernidad, *Formación en la economía informal. Boletín Cinterfor*, No. 155, pp. 9-31.

United Nations Human Settlements Programme (2003) "The challenge of slums: global report on human settlements, 2003" Earthscan Publications Ltd, London and Sterling, Va., p. 310

Véras, R. (2011) "O Polo de Confecções do Agreste de pernambuco: ensaiando uma perspectiva de abordagem" en Angela Maria Carneiro y Roberto Véras (2011) *Formas de trabalho no capitalismo atual, condição precária e possibilidades de reinvenção*, CNPq-ANNABLUME, Sao Paulo, pp. 17-66.

Véras, R. et. al (2011a) *Marchas e contramarchas da informalidade do trabalho. Das origens às novas abordagens*, Editora Universitária, Universidad Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## TERRA DOS MORTOS E O MUNDO DOS VIVOS AKWĒ-XERENTE

*Odilon Rodrigues de Moraes Neto*

Docente da Universidade Federal do Tocantins  
Doutorando em Antropologia (UnB)  
odilonmoraes@uft.edu.br

### *Resumo*

Nesse texto trago reflexões ainda informes sobre a co-presença dos mortos no mundo dos vivos segundo o pensamento Akwê, povo indígena falante de uma língua Jê no Brasil Central, tal qual me foi relatada e experienciada ao longo de meu trabalho de campo. Meu objetivo é delinear de forma ainda esquemática o que a escatologia akwê tem a nos dizer sobre a territorialidade e a vida na T/terra.

Palavra chave: Terra, mortos, alteridade, povos Jê

### *Abstract*

In this text I bring some reflections about the co-presence of the dead in the living world according to the Akwê thought, indigenous people who speak a Jê language in Central Brazil, as I have been told and experienced throughout my field work. My goal is to outline in a schematic way what akwê eschatology has to tell us about territoriality and life on Earth.

## INTRODUÇÃO

Waktidi ficara viúva pela segunda vez. A primeira vez, contou-me, foi impactante. Ela quase se perdeu pelas saudades que sentia do finado marido que tinha-lhe deixado sozinha a responsabilidade de criar 09 filhos. Ela não queria abandonar a casa onde viveu com o finado marido. Contou-me sobre o caráter dele, homem trabalhador, tímido, calado, taciturno, independente. Viviam separados, a cerca de um ou dois km da aldeia Baixa Funda, aldeia esta que reunia várias famílias aparentadas ao marido dela. Desconfiava que o marido fora assassinado por feiticeiros que tinham inveja dele. Depois da morte dele foi orientada a abandonar a casa e ir viver com os outros na aldeia onde viviam seus sobrinhos, irmãos e irmãs. Ela recusou os convites. Preferiu ficar ali com o risco da saudade lhe

roubar as forças. Mas isso não ocorreu. Por dois anos manteve-se diligente na criação dos filhos e filhas, foi ajudada por mulheres não indígenas enfermeiras que trabalhavam pela FUNAI. Ela era jovem, trabalhadora ativa na roça deixada pelo marido, ajudada pelos filhos homens. Lavava roupa para as referidas enfermeiras, ganhava algum dinheiro que usava para saciar a fome de carne, comprando-a de caçadores ou sob encomenda dos não-índios seus amigos que voltavam da cidade. Ela cumpriu um luto rigoroso, cortou os cabelos, absteve-se de casos amorosos. Waktidi perdera o marido e logo em seguida o filho mais velho. Ele disse a ela depois da morte do pai que iria trabalhar em fazendas da região. Nunca mais voltou. Após dois anos de luto Waktidi aceitou o convite de Sawrepté que a tomou em aliança. Ele era um afamado pajé, recém-chegado de andanças entre povos Timbira. Sawrepté havia migrado no início dos anos 1960 logo após a morte do pai. Retornou a viver em terras akwe no início dos anos 1980 quando passou a sonhar com falecido pai que lhe orientava a buscar o irmão que também, após a morte do pai, tinha ido viver entre os brancos. Waktidi, depois de pouco mais de trinta anos vivendo com Sawrepté, viu-o falecer em agosto de 2013 no Hospital Regional de Palmas, na capital do Estado do Tocantins. Dessa vez, ela evitou permanecer na casa onde convivera com seu segundo marido. Ela adoecia com frequência, tomada pela saudade e pelo assédio da alma do finado marido que queria lhe levar junto. Decidiu então seguir os conselhos de alguns parentes: - venha ficar comigo algum tempo, deixe sua casa, assim vai ajudar esquecer o finado marido. Convencida, fora passar um tempo na aldeia de um primo patrilateral. Em seguida, fora visitar uma amiga Krahó que conheceu nas reuniões de mulheres indígenas promovidas pelo Centro Indigenista Missionário. Quando chegou dos Krahó, me ligou dizendo que queria ir me visitar em Tocantinópolis onde eu residia. Nessa ocasião ela me contava seu sofrimento. A saudade e a tristeza de um lado, a doença de outro provocada pelo assédio da alma do finado marido. Ela pensava em mudar da aldeia onde fundara com Sawrepté no início dos anos 1990 e onde eu fizera boa parte do meu trabalho de campo em terras Akwê. Não obstante, um ano depois da morte do marido, resolveu reformar a casa e muda-la de lugar permanecendo todavia na aldeia juntos às filhas, genros e netos. Tudo isto evoca o tema da saudade, do distanciamento em relação ao morto e de sua alteridade perspectiva.

Quando ela fora me visitar em Tocantinópolis conversamos sobre o destino dos mortos. - A alma da pessoa que morreu não vai para o céu, como dizem os cristãos, dizia Waktidi quando fora por mim questionada. “Eles ficam por aqui mesmo na terra, aparecem durante a noite e vivem em algum lugar em direção ao sol poente”, continuou Waktidi. O que ela quer dizer quando diz que os mortos ficam por aqui mesmo na terra? Esta afirmação me parece ter uma conotação materialista e não transcendental, análoga à terra onde pisamos em termos materiais, ou em lugares ligados às ações de determinado

defunto – uma trilha de caça, um pé de fruta ou sombra na qual gostava de descansar, a aldeia onde ele vivia etc. Qual a implicação de dizer que os mortos “ficam aqui mesmo na terra”, e que a morada dos mortos “é como se fosse aqui (on the earth)” do ponto de vista da escatologia Akwê? Essa me parece uma boa questão para se pensar o modo pelo qual os Akwê vivem na T/terra, e qual é essa terra dos mortos de que contam aqueles habitantes do mundos dos vivos. Nesse texto trago reflexões ainda informes sobre a co-presença dos mortos no mundo dos vivos segundo o pensamento Akwê, povo indígena falante de uma língua Jê no Brasil Central, tal qual me foi relatada e experienciada ao longo de meu trabalho de campo. Meu objetivo é delinear de forma ainda esquemática o que a escatologia akwê tem a nos dizer sobre a territorialidade e a vida na T/terra<sup>1</sup>.

## CORPO/ALMA = DAHÂIMBA

O dahâimba foi classificado gramaticalmente como substantivo e traduzido para o dicionário escolar bilingue Akwê-xerente/português como “alma, corpo, imagem, semelhança” (Krieger & Kriger, 1994: 05). Etimologicamente, corpo, alma e imagem provém da mesma raiz, hâi. -Hâi é um substantivo que pode ser traduzido por casca, mama, pele, seio, teta (Krieger & Krieger, 1994: 10). O prefixo *da* em dahâ indica “a posse pela 3ª pessoa honorífica ou 3ª pessoa coletiva como possuidor” (Siqueira, 2003); assim da-hâ é a glosa que foi traduzida por Krieger & Krieger (op cit) e por Melo (2016) como corpo, pele, seio, de alguém. Na primeira pessoa do singular -Hâ, seria grafado como ~i-hâ (meu corpo, minha pele, meu seio), ou ai-hâ na segunda pessoa do singular.

O substantivo dahâimba é composto por dahâ + mba. -Mba é um posposicional inessivo (Souza Filho, 2007). Segundo este autor –mba pode ser glosado por “em, no, dentro” indicando relações de continente/conteúdo. Neste sentido, nossa análise etimológica indica que dahâimba poderia ser traduzido como que algo dentro do corpo, da pele, do seio de alguém. -Hâi-mba é traduzido, por sua vez, como existir, permanecer, em sua forma não prefixada. Raposo (2009: 77) escreve que os “... Akwê-Xerente usam a mesma palavra para se referir tanto à alma quanto ao corpo de uma pessoa viva. Ambos são chamados de dahêmba ou dahâimba”. A autora propõe que dahâimba seja tomado como um duplo do corpo ou como princípio anímico/vitalidade corporal.

<sup>1</sup> A grafia “T/terra” é tributária do projeto coordenado por Marcela S. Coelho de Souza no âmbito do Laboratório T/terra sediado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, e seu uso aqui deve ser entendido como “lembrete da “polissemia” do termo [...] usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são portanto apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca” (Coelho de Souza et allí 2016: 30; nota 07)

Uma pesquisadora Akwẽ-Xerente explicou a Ferreira (2016: 47) que “...dahêm̃ba é a “alma” da pessoa quando ela está viva, igual a nossa. Quando a pessoa morre e aparece, ela se torna Hêpãri”. A palavra hâipãri mencionada como alma dos mortos, provém também da raiz hâi; pãri é o plural do verbo wĩ, matar. Hâipãri~ seria então, literalmente, corpos/peles matados, assassinados. Hâipãri como alma dos mortos, usualmente referido pelas pessoas em conversações ordinárias, não necessariamente encerra um sentido de forma unívoca, mas um modo de relação que também está implicado na noção de dahêm̃ba, uma vez que ambos só existem como relação e não como entidade que existe separada de uma relação e de uma tradução entre leigos e especialistas. Com efeito, a transformação de dahêm̃ba em hâipãri como dita por alguns de meus interlocutores supõem não entidades discretas estáveis, mas sim uma capacidade de assumir diferentes pontos de vista por meio de diferentes corporalidades.

Para uma pessoa viva dahêm̃ba é a vitalidade da pessoa, sua capacidade reflexiva, consciente de si em relação a outrem, sua disposição de interagir de forma moralmente correta com parentes e afins. É a pessoa corporalmente constituída em relação a outras pessoas com quem mantém vínculos de parentesco e afinidade. Assim, dahêm̃ba é o corpo, mas pode se manifestar como alma quando a pessoa sonha ou adoce. Nessas situações, dahêm̃ba é a alma da pessoa que dorme ou está doente, mas é um corpo para outros seres que com ela se relaciona no sonho ou na doença quando o corpo jaz inconsciente. Aqui o dahêm̃ba se manifesta como duplo da pessoa. O que é para mim alma quando estou dormindo ou doente, para um espírito ou um morto é corpo, e os akwẽ são explícitos quanto a isso ao não distinguirem terminologicamente e conceitualmente corpo e alma, retendo dessa forma um conceituação da alma como capacidade de assumir diferentes posições em uma variedade de relações e contextos de interação.

## ESCATOLOGIA DO CORPO

A morte instaura um processo de dissolução do corpo-cadáver e da transformação do dahêm̃ba (corpo-alma) em hâipãri. Teríamos aqui duas reflexões escatológicas: uma sobre o destino do corpo-cadáver sepultado; e outra sobre o princípio vital de se desprende do corpo após morte de alguém. Vejamos primeiro algumas especulações que fazem meus interlocutores akwẽ sobre o destino do corpo-cadáver sepultado e, em seguida, o destino da alma que se desprende da pessoa.

O Kupre (ritual pós-funerário realizado para pessoas eminentes) parece constituir uma primeira fonte de especulação sobre os restos mortais. Este ritual é realizado no oitavo dia após o sepultamento. A performance do ritual replica a narrativa mítica que

estabelece como os akwê aprenderam realizar o Kupre. O professor e pesquisador Davi Samuru Xerente (2016) registrou a seguinte narrativa sobre a origem do Kupre:

Os mais velhos contam que o Kupre surgiu no dakru,( na sepultura ). Antigamente os akwê estavam morrendo com frequência nas Aldeias onde eles viviam. No povo Xerente tem seis clãs e nessa aldeia morreram muitos akwê de vários clãs, wahirê, ísake, kräiprehi, Kuzâ, kbazi, krito. Eram os próprios pajés que faziam feitiço para matar as pessoas. Na história contada pelos Wawê ( Velhos ), acontecia umas coisas muito estranhas no cemitério. As pessoas passavam por ali no cemitério e viam muitos buracos na sepultura ( Dakru ) dos falecidos. Quem fazia os buracos era o tatu peba. Eles apreciavam comer o corpo do defunto. Muitos akwê comentavam na aldeia: será o que é que está comendo o corpo dos falecidos dos nossos akwê falecidos? Então, certo dia, um ultimo akwê do clã ( Wahirê ) morreu e foi sepultado no cemitério. Ele deixou aproximadamente cinco filhos. Um dos filhos do meio falou para a mãe e os irmãos que ele iria ao cemitério para descobrir algumas das coisas e ver o que estava fazendo buraco na sepultura. Ele chegou no Dakru as cinco horas da tarde e esperou até meio noite nesse dia. Era uma noite com lua cheia. Quando chegou ao cemitério ele subiu na árvore em frente do cemitério e lá em cima ele esperou durante horas e de repente ele viu uma coisa estranha descendo de cima para baixo onde virou tatu peba. O tatu peba dançou indo três vezes em direção à sepultura fazendo assim He, He, He, He e esse tatu peba pulou três vezes encima por sobre a sepultura; fez um buraco e entrou dentro da sepultura. Lá dentro da cova esse jovem akwê, filho do falecido, ouviu muito barulho de uma pessoa gritando. Logo em seguida esse tatu peba saiu com um braço de um akwê falecido para fora da sepultura e quando tatu entrou na cova de novo, esse jovem Xerente desceu da árvore onde ele estava observando tudo e correu para Aldeia onde mora a família dele. Esse acontecimento aconteceu à meia noite com a lua cheia. Era uma noite muito clara, por isso ele viu tudo. Na hora que chegou na aldeia falou para família e a mãe passarem o urucum no corpo dele e depois ele explicou e contou para wawê que é o tio dele o que ele viu no cemitério como que é a dança do kupre. E assim começou o ritual kupre.

É possível encontrar nessa narrativa enunciações que relacionam o corpo-enterrado como fonte de energia vital para outros seres terrentes, como por exemplo, animais comedores de cadáver, que se alimentam da carne em putrefação. Há aqui uma especulação sobre a decomposição do corpo, e da dissolução definitiva dos elementos materiais que o compõe. Srênōmrī contou a Melo (2016: 106) que “o tatu-peba, ..., é na verdade um espírito que se transforma em tatu-peba... São os espíritos que devoram os corpos dos mortos”.

Nesse mito fala-se sobretudo da dissolução da carne, deixando de lado, como resíduo, os ossos. Os ossos parecem não constituir fonte de elaboração ritual entre os Akwê. Não há enterro secundário, exumação ou quaisquer cuidados relativos aos restos mortais, de acordo com alguns interlocutores. Não obstante, escutei de Waktidi que os ossos se transformam em substrato terrestre, formam a terra, são a carne da terra, o corpo dela, uma vez que os ossos são como terra, do ponto de vista temporal, tem uma longa duração, são difíceis de se acabar ao contrário da carne, dizia ela quando conversávamos sobre o

mito de origem do Kupre e o episódio da predação do cadáver agenciado pelo espírito metamorfoseado em tatu-peba. Daí ela me dizia que a dissolução material dos ossos seriam como se fosse a carne da terra, daquele terreno onde havia sido enterrado alguém. Os ossos são o corpo da terra, daquele lugar onde uma pessoa viveu sua biografia, onde seus antepassados também construíram suas próprias biografias. Waktidi ao falar que os ossos viram terra, sendo terra mesmo, como o chão onde pisamos, engajava-se numa especulação sobre a escatologia do corpo que poderia ser dita nos termos de Otoniel Ricardo, um interlocutor de Bruno Morais (2017: 262)

É assim, a pessoa quando é viva ela está em cima dessa terra, ela come, dorme, sempre em cima da terra. Faz uma casa, tem filho, às vezes morre. Nesse tempo ela vai ficando em cima daquele local, vai ficando ali, o corpo vai fazendo parte daquele local. O Kaiowá fica falando, o não indígena não entende: o corpo já é aquele pedaço, já faz parte daquela região. Ele morre, e fica aí, se mistura com a terra. O corpo vira pó, a poeira, o material, por isso que ele nunca desaparece, ele já vem na família. Então por isso que a pessoa não compreende e fala assim da retomada, “fulando morreu lá, meu avô, meu tio, meu primo”.

Os ossos de que fala Waktidi dizem respeito ao corpo como feixe de relações em um lugar onde a pessoa viveu, onde criou filhos e filhas, viram eles crescerem e terem suas próprias proles. O sentido preciso de que os ossos viram terra, é exatamente uma evocação temporal de vínculo com um lugar específico, onde as pessoas comeram, plantaram, fizeram casas, tiveram filhos e netos e, então, morreram. Há uma associação consubstancial entre a carne os ossos e a territorialidade como relação vivida num lugar, lugar este constituído com, contra e a partir de outros (Soares-Pinto, 2017). As especulações escatológicas de Waktidi sobre os ossos me parecem consistente com um esforço por abolir tanto os restos mortais quanto a memória dos mortos da forma mais completa possível, mantendo-se, entretanto, obsessivamente preocupada com a sua presença, uma vez que eles são percebidos como uma espécie de vizinhos virtuais intensivos conectados por complexas redes de interações. Parentes mortos estão potencialmente, em todos os lugares a todo o tempo, como disse Taylor para o caso etnográfico Jívaro.

Está claro para mim que todo o esforço dos ritos funerários e pós-funerários é marcar a descontinuidade entre vivos e mortos, cuja operação fundamental é torna-los ontologicamente distintos. Daí especulações sobre a carne e os ossos, sobre os aspectos perecíveis e duráveis do corpo bem como o esforço reiterado de negar a duração e de um só golpe afirma-la. E isto parece ser objeto das especulações escatológicas sobre a alma.

## ESCATOLOGIA DA ALMA

A diferença apontada acima entre dahâimba e hâipârî, em termos de alma de pessoas vivas e almas de pessoas mortas, nos diz sobre estabilidade perspectiva e instabilidade virtual

intensiva. Uma pessoa viva é o composto de corpo+alma em estabilidade perspectiva que se diferencia de outros corpos+alma (os animais, por exemplo). Um morto, ao contrário, é pura instabilidade virtual intensiva, algo próximo o que Viveiros de Castro (2006) conceitua como espírito na Amazônia indígena; “os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos”. Ao falarem de hâipãri meus interlocutores acentuavam seu caráter metamórfico, ele poderia assumir várias formas corporais, e uma delas seria assustadora, mas não a única forma, como se fosse uma entidade discreta estável e imutável. Srênōmrī, um interlocutor de Melo (2016: 103), contou o seguinte sobre hâipãri: “eles são, como se diz? Como aqueles mutantes da televisão. Eles são perigosos e podem pegar o jeito de tudo: gente, animal, coisa”.

Com efeito, hâipãri como alma dos mortos não são entidades espirituais estáveis, mas guardam em si uma diferença infinita que não garantem a estabilidade de uma imagem da forma corporal de alguém que morreu.

As narrativas sobre o destino post mortem se encerram com a chegada na aldeia dos mortos, assim como relatado por Conh para o caso Kayapó. Não obstante, a existência de uma aldeia dos mortos é mencionada de forma episódica, e não constitui um enredo canônico, localizando-a no céu tampouco no nível subterrâneo. Alguns de meus interlocutores me disseram que os mortos não vivem em aldeias celestes, tampouco formam um coletivo organizado em parentelas e divididos em clãs patrilineares tais como vivem os vivos. Em alguns relatos que registrei, os mortos vagam em pequenos grupos, geralmente formados por um casal e seus filhos. Em outros relatos, eles são caracterizados vagando em grupos de irmãos e irmãs, e nunca com cunhados, sogros e co-sogros. No mundo dos mortos não haveria afinidade, nem gênero, remetendo ao tempo mítico quando não haveria mulheres, nem afinidade, nem procriação, nem clãs patrilineares, ou como dizem os akwẽ para falar desse tempo mítico, não havia respeito pois o que havia era tão somente germanidade do mesmo sexo.

Em tempos míticos, as distinções molares entre as espécies de viventes não haviam se estabilizado, e os seres terrentes eram pura metamorfose, como disse Viveiros de Castro, os seres eram marcados por “...uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual”. É nesse sentido que acho pertinente uma aproximação entre o mundo dos mortos, o destino post mortem, e o tempo mítico tal qual conceituado por Viveiros de Castro (op cit). E isto nos leva retomar a afirmação de Waktidi feita a mim quando a questioneei sobre o destino dos mortos: “Eles ficam por aqui mesmo na terra, aparecem durante a noite e vivem em algum lugar em direção ao sol poente”. Esta afirmação faz a coro ao que Kmõmse disse a Melo (2016: 101)

sobre mesma questão: “...é como se fosse aqui, tem casas, vasilhames e comidas. Por isso os Xerente precisam dormir conscientes para não comer comida oferecida em sonho”. Nimuendajú (op cit, 98) ouviu de Bruë que “...the settlement of the dead as far to the east or southeast, but on the earth, not in the sky or an underworld”. De toda forma, como notou Melo (op cit: 101)) “os mortos akwẽ não habitam moradas celestes como para os Kaxinawá (McCallun, 1996) ou convivem com deuses como para os Araweté” (Viveiros de Castro, 1986).

Afirmções como estas me parecem sugerir uma ênfase na coexistência entre vivos e mortos por meio de um regime de metamorfoses pelas quais a alma/corpo de um morto assume, pois como dito acima em relação ao hâipãri, “eles são perigosos e podem pegar o jeito de tudo: gente, animal, coisa”. É como se fosse dito que a perecibilidade dos corpos implica a continuidade da alma em outra forma corporal. A escatologia akwẽ me parece apreciar uma dimensão materialista do destino pós-morte, ao invés de uma ênfase transcendental.

Se explorarmos a questão terrena, materialista da escatologia akwẽ tal qual enunciada por meus interlocutores e de outros etnólogos, veremos uma ênfase na perecibilidade dos corpos e da metamorfose da alma em outros corpos. Há aqui uma preocupação, ao que parece, com a instabilidade dos corpos e da mudança de perspectiva, além da reversibilidade entre corpo e alma. A morte parece instaurar um princípio ontológico da instabilidade das formas e da assimetria perspectiva num plano temporal reversível. A morte é então a instabilidade da alma contra a estabilidade dos corpos, sendo a vida o inverso, a instabilidade dos corpos e a estabilidade da alma. O dualismo corpo/alma está em perpetuo desequilíbrio, sob a mira de um outro corpo-animal animado por um princípio vital que escapa de um humano quando ele morre.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A terra dos mortos e mundo dos vivos estão auto-implicados, incluindo ainda outros seres terrentes como os variados corpos “animais”, plantas cultivadas, paisagens “naturais”, fenômenos meteorológicos. Todos esses seres outros-humanos constituem um mundo que emerge como relação, não de entidades estáveis que se relacionam entre si, mas de entidades que se estabilizam provisoriamente como efeito de relações perspectivas. Os antepassados não são os mortos como entidades (imagens de pessoas), mas o próprio território existencial nos quais os mortos se transformam ao serem enterrados, constituindo paisagens, roças, capoeiras, buritizais, ou ainda, seres terrestres, aquáticos, aéreos, etc.

Os mortos, de um lado, não são exatamente enterrados num determinado lugar (o cemitério), eles são aquele lugar. Onde jaz seu corpo sepultado é o mundo físico no qual

a pessoas se assentam e constituem vida, parentesco. Por outro lado, a alma dos mortos (suas imagens, duplos) não vão para o céu ou habitar mundos ctônicos, mas “vivem aqui mesmo na terra”, metamorfoseando-se em outros corpos, incessantemente. Os lugares habitados pelos vivos são avatares dos corpos mortos sepultados. O lugar onde vivemos, fazemos aldeias, produzimos parentes, não é somente o substrato físico onde a vida dos seres terrentes se assentam. Outrossim o sentido substancial, material do território, é uma idéia de relação na qual humanos e outros-humanos, suas redes de interação, é que são lugares, e estes lugares são ao menos parcialmente, metamorfoses das pessoas que jazem ali sepultadas. Nesse sentido, a aparição dos parentes mortos para alguém está associada a determinados lugares: o local de enterro, um pé de árvore, uma trilha de caça, o sítio de uma aldeia antiga, a chapada onde o morto gostava de caminhar, o ribeirão onde ele pescava ou se banhava. Falar em uma ontologia dos mortos não pressupõem que os mortos existam como uma forma fixa, dada de uma vez por todas, onde alguém irá ao morrer e atravessar (com sucesso) o caminho até lá. Não que os mortos não existam, pois alguns dos meus interlocutores dizem que sim, além de tantas outras referências na literatura. Já atesta; o que não parece existir é uma estabilização dos mortos como lugar de permanência deles, pois esse suposto mundo dos mortos é uma imagem-tempo de uma aparição instável de formas que lhe atravessam e a ultrapassam, fazendo dela um acontecimento e não uma estrutura dada imutável. Os mortos são assim acontecimentos que nossos corpos sentem: dores, saudade, mal-estar, euforia, medo, ansiedade, conhecimento, esquecimento, tristeza, qualidades sensíveis corporificadas em seus parentes vivos. Os mortos são afecções, assim como são os corpos, são afecções de parentes mortos. Nesse sentido, os mortos são afecções corporais que sentimos quando deles lembramos, com eles sonhamos ou quando com eles co-existimos nos rituais. Os mortos são materialidades sensíveis corporificadas quando com eles interagimos em determinadas circunstâncias, controladas ou não, e a despeito de todo um engajamento na elaboração de profilaxias do esquecimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec, 1978.

COELHO DE SOUZA, Marcela; BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole; *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa, Brasília, 2016.

COHN, Clarice. *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. 185 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS, USP, São Paulo, 2005.

- FERREIRA, Ariel David. *Caminhos e sujeitos no adoecimento e na cura entre os Akwẽ Xerente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.
- KRIEGER, Wanda Braidotti & KRIEGER, Guenther Carlos (orgs.) *Dicionário Escolar: Xerente – Português; Português – Xerente*. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, 1994.
- McCALLUM, C. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, v.2, n.2, p.49-84, 1996.
- MELO, Valéria M. C. *O movimento do mundo. Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.
- MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Serente*. Los Angeles. The Southwest Museum, 1942.
- RAPOSO, Clarisse M. dos A. *Produzindo diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akw-Xerente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- SAMURU XERENTE, Davi. 2016. O ritual kupre e a escola. Monografia de Especialização em Culturas e História dos Povos Indígenas. Miracema do Tocantins: UFT.
- SOARES-PINTO, Nicole. *De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi*. R@U-Revista de Antropologia da UFSCAR, 9(1), jan./jun, 61-82.
- SIQUEIRA, Kênia M. de Freitas. *Aspectos do substantivo na língua Xerente*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Goiânia: UFG, 2003.
- SOUSA FILHO, Sinval Martins. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwe-Xerente (Jê)*. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.
- TAYLOR, Anne Christine. *Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro*. *Man*, New Series, vol. 28. N. 4, pp. 653-678, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
- \_\_\_\_\_. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## URBAN AFRO-RELIGIOUS RITES IN SOUTHERN BRAZILIAN CITIES: ANCESTRY, COLLECTIVE MEMORY AND TERRITORIALITIES

*Olavo Ramalho Marques*

Anthropologist, professor at UFRGS/Campus Litoral Norte

### *Abstract*

Starting from an ethnographic research of territorialization and deterritorialization processes within afro-descendant population's in southern Brazilian cities, this paper debates over the conceptions of space and time in contemporary metropolis, focusing, in the processes of urban transformation and renewal, the way through which ethnic identities emerge and how it defines territorialities. In a social context marked by a cultural and symbolical invisibility of afro-descendants populations, two afro-religious rituals are presented: in Porto Alegre - capital of Rio Grande do Sul, the southernmost state in Brazil, the very unique appropriation of the Central Public Market by the practitioners of the "Batuque Gaúcho", once there is seated an important orixá in whose honour is performed the promenade rite, in the so-called Bará do Mercado Tradition; in Caxias do Sul, a city bounded by the Italian colonization, the rite of the cathedral's stairway wash. The processes of urban transformation turn evident the presence of the alterity through the emergence of other identities and narratives, bringing up social groups invisible until then. From the idea of this urban populations geopolitics, we look into the symbolical struggle between ethnic and racial groups, in which invisibility, stigmatization, affirmation and positivation of identities are important aspects. In this way, we seek to understand the role that Afro-Brazilian group's identities and memories plays in these cities.

Keywords: Afro-Brazilian religious rituals; Southern Brazilian cities; ethnicity; territoriality; collective memory.

### FIRST WORDS

In this paper, I present an analysis of the territorial dynamics of black populations in cities in southern Brazil, based on an ethnographic research about rituals of African origin religions practiced in public spaces in Porto Alegre and Caxias do Sul - the two largest cities of Rio Grande do Sul, the southernmost state in Brazil. These discussions result from my PhD thesis (MARQUES, 2013), presented to the Post-Graduation Program on Social Anthropology of the Federal University of Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), in

which I investigate territorial dynamics and identity processes among black populations in cities of Rio Grande do Sul, state marked by a symbolic invisibility of Afrodescendants, by the tendency to segregation and peripheralization of impoverished Negroes<sup>1</sup>. In this context, through the mobilization of images, memories and senses of territoriality, certain social groups seek to affirm visibility and ensure the permanence of their territories, in some cases demanding the social recognition of certain elements of their collective memories and cultural heritage as a intangible patrimony.

I would first like to highlight the process experienced by members of the Congregation for the Defense of Afro-Brazilian Religions (CEDRAB), who are active in turning positive their ethnic and religious identities through the search for recognition of the “*Bará do Mercado*” tradition as intangible heritage of the Brazilian nation, with focus on some *babalorixás* and *ialorixás*, as well as their religious families and networks of relations. The heart of the tradition is the settlement of a *Bará - orixá* of the pantheon of the so-called *Batuque Gaúcho*<sup>2</sup> - in the central crossing of the Porto Alegre’s Central Public Market, in whose praise the afro-religious perform the ritual of the promenade, asking the *Orixá* to “open their ways” and give them plenty. The tour is carried out for the presentation of a novice to *Bará do Mercado*, at the end of the initiation cycle of *Batuque Gaúcho* (after a series of activities inside the private space of the *terreiro*, the Afro-Brazilian religion house), or at the moments when older religious make the strengthening of their spiritual ties with the *orixás*.

In Caxias do Sul, I present the rite of the cathedral’s stairway wash, performed by afro-religious since 2011 on the *Umbanda* National Day (November 15), marking the beginning of the local activities of the Black Awareness Week, in a city that carries the mark of the Italian immigration as a main aspect of its identity profile, being the Catholicism one of the fundamental bases of the local “italianity”.

For the study of vital dynamics of our cities, it is necessary to keep in mind certain structural dimensions of our complex societies, such as racial and class relations, which manifest themselves in disadvantages for certain populations. These disadvantages have socioeconomic implications and are evidenced by the impossibility of access to goods, services and rights by some population. It is interesting that these relations become visible in forms of socio-territorial inequality, and reproduce themselves in the dynamics of the cities. In the same way, they guide affirmative policies, which aim to reduce or eliminate the effects of these structural inequalities. The focus, here, is on ethnicity as a demarcating element of identities, forging bonds of belonging and adherence to collectivities, being often territorialized.

---

<sup>1</sup> This work was recently published as a book (MARQUES, 2017).

<sup>2</sup> On this see Corrêa, 2006.

David Harvey (1989) indicates the existence of this geopolitics of urban populations, a process in which different strata of the population manage to secure dominion over urban spaces according to their possibilities of controlling sources of social power such as money and status in the metropolis. Ethnic territorializations are present in our cities - in certain dimensions merging with class issues, but certainly not drying out on them. The racial inequality that marks our social structure manifests itself in several ways, having socioeconomic implications and being directly related to the life conditions of certain strata of the population. And this is evident amidst hygienic actions in urban renewal processes. It is important to remind the incidence of urban policies on broad strata of the black populations and their territories in Porto Alegre during the last centuries, once it shows that social hierarchies arise from rebuilding and remodelling the urban space. Thus, in addition to the difficult access to land, black populations were never specifically targeted for agrarian reform policies in Brazil, as was the case with foreign immigrant colonists during the 19th century (Germans and Italians, overall, in south Brazil); when territorialized, these black populations are submitted to constant risks of deterritorialization, removal and eviction. In an investigation that goes through thick layers of time, thinking about the connections between the current situations and the broader processes, we find that there were innumerable great urban infrastructure projects that have concerned, over the last century in Porto Alegre, on territories such as Ilhota, Areal da Baronesa, Colônia Africana, all places of great rooting of the black populations.

## **AFRO-RELIGIOUS COMMUNITIES AND TERRITORIES**

The metaphor of rooting is extremely important to African origin religions. The expression “plant an *axé*” is repeatedly used. *Axé* - in the sense of vital energy, flow that gives meaning to all symbolism and ritualism of these religions - can and must be planted, sown and cultivated. The *orixás* can be planted in soil through many different ways, in a concrete action that involves burying and laying on the ground objects loaded with vital energy. In addition to the character of concrete action, and even an “obligation” from the afro-religious to their *orixás*, I take the idea of “planting *axé*” as a metaphor to think of black territorialities in contemporary cities. Therefore, the rituals that I described configure the demarcation of symbolic territories, from rooting, to the “People of Saint.”

In the case of the “Bará do Mercado” and the rituals that surround this entity, the project of affirming this tradition as an intangible heritage for the afro-religious population aims to take root in society as a whole, bringing to the public the sacred contours of the Market for this social group - a market that is already listed as a material

patrimony of Porto Alegre since 1979<sup>3</sup>. It was in the yearning of the realization of this project that we entered - the research production team that produced the ethnographic documentary “The tradition of Bará do Mercado”<sup>4</sup> - in contact with the theme and in the interlocution with the group.

In the so-called “promenade”, through the ritual practices of afro-religious groups, different spaces or domains of their cosmivision are articulated: house of religion (*terreiro*), market and city. In this case, the market, as a public space - perhaps one of the most desacralized in our common sense - is covered with religious representations, becoming sacred to the adherents of African origin religions in Rio Grande do Sul. It is the home of *Bará do Mercado*<sup>5</sup>. It is a public space, but a space that assumes connotations that particularize it as a “temple” for a portion of the urban population.

The house of religion, on its turn, is the locus of territorialization of a “saint’s family” (spiritual family). It is a private space, open to a range of people connected by kinship, carnal or spiritual, to the *babalorixá* (man) or *ialorixá* (woman), as well as to his network of relationships and religious services. Often, however, it opens up as a semi-private or quasi-public space at specific times. Some spaces and some rituals, however, are accessible only to initiates who know and can access certain religious secrets. It is from the *terreiro* that the religion opens up to the space of the city. In the words of Wagner Gonçalves da Silva (1996: 103, my translation):

The temple is the “center of the world”, a reference from which the “chaos” of homogeneous space without references becomes the sacred cosmos, in the words of Eliade (nd: 43). Inserted in the city, the *terreiro* opens for it, seeking to consecrate it to its image, inhabiting it with gods whose cult, originally coming from the ancient African villages, brings as a characteristic religious dimension the sacralization of the natural elements, such as mountains, rivers, sea, trees and forests.

Accompanying the decentralization and heterogeneity of these religious forms, these houses of religion (*terreiros*) are dispersed by the city. It is certain, however, that there is a greater concentration in some areas, especially those more popular and more distant from the downtown areas. With the process of city growth and gentrification of their central areas, these *terreiros* tend to be relocated in more distant and peripheral spaces.

<sup>3</sup> In May 2013, the *Bará do Mercado* tradition was officially recognized as a Cultural Heritage of Immaterial Nature of the Municipality of Porto Alegre, inscribed in the book of Places, according to the request of registration made by Mãe Norinha de Oxalá.

<sup>4</sup> “The invisible paths of the negro in Porto Alegre: The tradition of *Bará do Mercado*”, 2008. Directed by Ana Luiza Carvalho da Rocha. Available on: <https://vimeo.com/66084028>.

<sup>5</sup> As Silva (1996) shows, *Exu* is the deity of communication and paths, being worshiped at the crossroads. *Bará*, according to some of the religious, is one of the ways of naming this entity, in the condition of *orixá* in the *Batuque Gaúcho*. “Whatever the problem for which *Exu* is being asked to help, his worship will always be located - and, I would say, territorialized - in places of great commerce and flow of people and money, such as free markets, markets, or even shopping malls” (Silva, 1996, 113. My translation).

The Public Market, in turn, is the territory that brings together this myriad of small territories, as the centre where “all *batuqueiro* (afro-religious) must pass”, either to get initiated or to strengthen their ties with the *orixás*. The market, therefore, is configured as a territory that supports specific representations of a particular social group, for which the sharing of these mysteries is the main path of a group identity. It is place of territorialization for all *batuqueiro* (practitioner of the *Batuque Gaúcho*). According to Jaqueline Pólvora (1994), a “sacralisation of daily life” is vivified there - in this case, manifested in a space of calculation and profit, supposedly disenchanted, as a market.

According to Norton Corrêa (2006), one of the pioneers on the ethnographic study of African origin religions in Rio Grande do Sul - a multifaceted set that he called “*Batuque*”:

The initiation<sup>6</sup> includes the consecration of the individual at least to his personal *orixás*, the head and body, besides *Bará*, who always accompanies him. [...] corresponds to the official establishment of the mystical pact between individual / *orixá*. (Corrêa , 2006, p.95. My translation).

It is important to point out the existence of different “sides” in the middle of this polymorphous set called *batuque* - there are lineages or “nations” that make up the specificities of the identities of the *batuqueiros* and their religious families. There are differences between “sides” in religions of African matrix, that puts in practice different ritual forms and, mainly, that worship different or specific entities. In *Batuque* called “pure”, also called “*nation*”, people “play drums” (worship) for the *orixás*, the deities; in the crossed-line or *quimbanda* - the latter an uncommon term among my interlocutors - drums are played for *Exus*, the “people of the street”, the intermediate entities between the deities and the living people; in the *umbanda*, people worship the spirits - *caboclos*, *pretos velhos* (old slaves spirits), *caciques* (old indigenous people), all spirits that already were alive in the terrestrial plane. It is very common that in the same house different entities are worshipped in specific rituals and circumstances.

In the case of the *Bará do Mercado*, it is not known exactly which of the variations of this *orixá* is seated there. Nor is it exactly known who was responsible for the settlement of that *Bará*. There are two prevailing versions: one that links the *Bará* with the slaves who have built and worked on the market in its infancy, as puts Matheus Cunha (2007, p. 12),

In the collective memory, *Bará*, in Porto Alegre, appears associated with the Africans enslaved to the Public Market. The crossing that forms in the main corridors of the Market would have been the place of a settlement of the *Orixá Bará* for the protection of the Africans and their descendants. The place, over time, became an obligatory point of passage for all the religions of African matrix existing in Rio Grande do Sul at the time of the Promenade.

<sup>6</sup> The initiation process is often called *apronte* by the *batuqueiros*. *Apronte* could be translated as “making a religionist ready”.

Other people claim that *Bará* was settled by Prince Custódio, an African prince who have lived in Porto Alegre between the end of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century<sup>7</sup>. This lacunar dimension of the myth is undoubtedly interesting, revealing the fabulous character of the collective memory and, on the other hand, the importance of the senses linked to the past for the orientation of the present actions by these groups. In Norton Corrêa's words (2006, 51, my translation), "In a culture like the *batuqueira*, it is tradition (the past) that provides the model for action. To emphasize these diversities (even idealized), which refer back to the roots, is to value and give a transcendental meaning to the present". Here, in this sense, it is not necessary to discuss in depth the tensions linked to the myth, but to show the strength of the black people's presence - mythical, but also physical - in the market, permanently updated by the ritual of the promenade.

We have in the Central Public Market the presence of a circular time, of "eternal return" of the myth, as Eliade (1992) affirms, in a rhythm that is kind of opposed to the accelerated time of the daily life of the metropolis centre. According to Eliade, in rituals, significant (sacred) acts suspend duration, erase profane time and enter a mythical time. These temporalities are so combined in the rhythm of the city. According to José Carlos dos Anjos (2007), the presence of this *Bará* and the continuous practice of the promenade rite turns evident a sort of an "always there" of the Negro in the downtown Porto Alegre. This is a continuous presence, once it is repeated in the everyday sociabilities of the market and other places of reference in Porto Alegre centre, as Iosvaldyr Bittencourt Jr. (1996) shows. This is a presence that is evident both in short time, in the daily flow of the city, and also in the circular and mythical time, since it dates back to generations in the long time - for example, in the intangible memory of the time when the slaves had their work and their sociabilities in the centre and the black-mine<sup>8</sup> sold their delicacies on the market. It is, therefore, a wavelike temporality, in which the echoes of this past vibrate.

About Caxias do Sul, the rite of the cathedral's stairway wash, in front of the Dante Alighieri Square (central square of the city), it is also a clear demarcation of presence. It is a new ritual in terms of its practice in the city, but it mirrors rituals that are traditional in many places, especially the main model: the washing of the stairs of the Church of Nosso Senhor do Bomfim in Salvador/Bahia, northeast Brazil. It is a new conjuncture, in which the territory of the Catholic religion (we are here dealing with the cathedral, with its broad staircases, facing the central square of the city!) is material and symbolically shared by the religions of African matrix, with their own thought schemes. It is a ritual

<sup>7</sup> On this, see Oro (2007). This prince would have even settled other *Barás* in other parts of the city, including the Piratini Palace, seat of the State Government.

<sup>8</sup> Kind of "ethnic group" of Africans brought to Brazil, including Rio Grande do Sul, during the slave trade, coming from the Coast of the Mine, which included the Coast of Dahomey. Pierre Verger, in his classic "Flow and Reflux of the slave trade between the Gulf of Benin and *Bahia de Todos os Santos*" (2002), speaks in a third cycle of the flow of slaves to Brazil denominating it "Coast of the Mine Flow".

that makes public the strong presence of African origin religions in Caxias do Sul, despite the great power of Catholicism as a diacritical sign of ethnicity in terms of the Italianity.

Caxias do Sul is a city in deep process of urban transformation. As the main centre of the Metropolitan Region of the Mountains (*Região Metropolitana da Serra*), is experiencing an intense population growth - caused mainly by continuous migratory waves of people who seek the city due to its great economic development, especially in the industry. Caxias do Sul is generally seen as a city that “worked out”. It bears the mark of Italian immigration, developed by the Brazilian Empire in the last decades of the 19<sup>th</sup> century. There is, however, an intense emergency of multiple voices - and many conflicts - in the identities field. Waves of migrants, which have come from the very beginning of their formation, and more strongly in recent decades, accompanying its industrialization, make up a great cultural and ethnic diversity, which seems to have been shaded by the movement of exaltation of Italianity, which came strongly afloat in the mid-seventies of the twentieth century, when the centenary of Italian immigration to Brazil was celebrated, and has strengthened in the following decades.

In this context of invisibility, black populations or groups that adhere to Afro-Brazilian manifestations have sought to affirm identities and demarcate territories amid the hegemony of Italianity. As a greater example of the search for visibility by these religionists in Caxias do Sul, in 2011 the ritual of washing the stairways of the cathedral took place for the first time, and occurs annually since then. It is not an immemorial presence that is celebrated there, but an old presence demarcated in a new way, in an effervescent city with great population mobility. It is an innovative ritual, stem from the Bahian model, but practiced in several places, realized with basis on the cosmological foundations of the religions of African matrix.

The promenade rite and the cathedral’s stairway wash are deeply representative rituals in terms of religious symbologies, linked to the worldview of the afro-religious peoples, in which the *orixás* represent archetypes in the treatment of questions of life and of the world. And, from the point of view of this research, these are rituals that seek for demarcation of presence, public affirmation of identity and crystallization of forms of urban territoriality among these populations, which synthesize places, characters and narratives dealing with the territorial dynamics of black populations in cities of the southern part of the country.

## LAST WORDS

Whether concerning to the rituals of worship of the ancestry rooted in certain places of the city, as in the case of *Bará do Mercado* tradition, or the publicity of the presence through innovative rituals that redefine certain traditions, in the Washing of the stairways

of the Cathedral of Caxias do Sul, we verify an important connection between images, rituals, identities and territories.

It is evident that the Afro-Brazilian religious seek to demarcate their presence in the city spaces, delineating territories<sup>9</sup>, profoundly tied to identities. And, of course, it is important to point out that such actions unfold in a context of black invisibility in southern Brazil (Oliven, 1996; Leite, 1996), in which visibility is sought through the affirmation of identities. If in African origin religions we have heavily territorialized identities, it also contains in its core what Jaqueline Pólvara called “sacralization of daily life” (Pólvara, 1994; Corrêa, 2006). The sacralization of daily life and spaces from the religious worldview delineates territorialities with very specific contours.

By investigating the city as a time-bound object ( Eckert and Rocha, 2005) , we seek to understand the spaces and territories (physical and symbolic) as depository of images. The research with afro-religious groups on all the symbolism built around, inside and even on the foundations of a patrimony (cultural heritage) of Porto Alegre that is the central public market, shows us how, into the symbolic dimension of a collective existence, there are places that have the strength of evoking the past, the transcendence, being linked to myths of origin and being support for rooting of urban populations. These places are constructed as mythical territories. Sharing these images by these groups ultimately constitutes a very important part of their collective sense of belonging.

The phenomena of politicization of memories and the emergence of political models of temporality reveal the importance of the ethnographic study of these processes, in fields full of conflicts, cleavages, and divergent interests. In the midst of processes of urban transformation, which often include segregation and peripheralization of black populations, there are continuous processes of configuration of identities. And to these, there is always a work of collective memory attached. In all these cases, there is a mobilization of images, memories and senses of territoriality by Afro-descendant populations as a resource for new discourses in which such groups seek to assert themselves as visible, existing, important and bearers of rights.

## REFERENCES

ANJOS, José Carlos dos. *No território da linha cruzada: a Cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

---

<sup>9</sup> According to Haesbaert (2011), we can speak in territorialities, because this concept combines the definition of territories and identities.

- BITTENCOURT Jr., Iosvaldyr. “A Esquina do Zaire: Territorialidade Negra Urbana em Porto Alegre”. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação*. In: *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. P. 215-229.
- CORRÊA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. São Luís, Cultura&Arte, 2006. 2 ed.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercúrio, 1992.
- HAESBAERT, Rogerio. *O Mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 6ª ed.
- HARVEY, David. “Money, space, time and the city”. In: *The urban experience*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. p. 165-199.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação*. In: *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- MARQUES, Olavo Ramalho. *Sobre raízes e redes: territorialidades, memórias e identidades entre populações negras no sul do Brasil*. Tese (Doutorado em antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.
- MARQUES, Olavo Ramalho. *Sobre raízes e redes: territorialidades negras no sul do Brasil*. Porto Alegre: UFRGS, 2017.
- OLIVEN, Ruben George. “A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul”. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.) *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 13-32.
- ORO, Ari Pedro; DOS ANJOS, José Carlos; CUNHA, Mateus. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.
- PÓLVORA, Jaqueline B. *A sacração do cotidiano: estudo sobre a sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornelia. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. “As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade”. In: MAGNANI, José Guilherme C. (org.). *Na metrópole: Textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 1996. p. 88-123.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Etnográficas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. 4ed. Salvador: Corrupio, 2002. 732p.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## PASSO A DOIS: CORPORALIDADE E MOVIMENTO NO TREINAMENTO DE CÃES-GUIA

*Olivia von der Weid*<sup>1</sup>

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### *Resumo*

Cães que se tornam guias são cães que ganharão certos atributos sociais: hierarquia de posições em relação aos humanos, papel social específico, respeito a normas e regras de conduta. O entendimento de sua atividade de guia cresce ao longo do seu caminho de vida, por meio dos engajamentos e atividades práticas propostas a ele, e pelo seu envolvimento em uma série de relacionamentos com praticantes qualificados. Nesse paper apresento um relato etnográfico das técnicas mobilidade com cão-guia a partir da pesquisa que realizo desde 2016 no Centro de Formação de Treinadores e Instrutores de Cães-Guia do Instituto Federal Catarinense (IFC/Camboriú). Focando especialmente na fase de treinamento, desenvolvo uma espécie de etnografia fenomenológica, buscando tornar sensíveis atividades e interações que costumam ser invisíveis e silenciosas, revelando capacidades corporais e saberes forjados na experiência cotidiana de interação entre pessoas, coisas e cães no centro de treinamento e seus arredores.

Palavras chave: corporalidade; percepção; relação humano-animal; técnicas

### *Abstract*

Dogs that become guides are dogs that will gain certain social attributes - hierarchy of positions relative to humans, specific social role, respect for norms and rules of conduct. The understanding of his guide activity grows along his life path, through the engagements and practical activities proposed to him, and through his involvement in a series of relationships with qualified practitioners. In this paper I present an ethnographic report on the techniques of mobility with guide dogs based on the research I have been doing since 2016 at the “Centro de Formação de Treinadores e Instrutores de Cães-Guia” of the “Instituto Federal Catarinense” (IFC/Camboriú - Brazil). Focusing especially on the training phase, I develop a kind of phenomenological ethnography, seeking to render sensible activities and interactions that are usually invisible and silent, revealing body capacities and knowledge forged in the everyday experience of interaction between people, things and dogs in the training center and its surroundings.

Keywords: corporality; perception; human-animal relationship; techniques

---

<sup>1</sup> Doutora em antropologia cultural pelo PPGSA/UFRJ. Atualmente realiza o pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro com o apoio do programa PAPER CAPES/FAPERJ.

## INTRODUÇÃO

A consideração, nos marcos normativos recentes, do cão-guia como uma “ferramenta de acessibilidade” ou “tecnologia assistiva” que, tal como a bengala branca, auxilia na mobilidade de pessoas com deficiência visual parece, num primeiro momento, bastante tributária da teoria cartesiana que considera os animais como objetos autômatos (Lestel, 2001). Mas, se pensarmos na centralidade da noção de técnica ou tecnologia que, pelo menos desde Mauss (2003), figura em análises que buscam desvelar o estatuto do humano e as distintas formas de sociabilidade, podemos dar outro tratamento à ideia de que um cão seja considerado um organismo dotado de tecnologia.

Seguindo uma perspectiva maussiana, a técnica de guiar é aqui entendida como resultado de uma certa relação entre movimentos e coisas, abarcando ferramentas (arreo e guia), corpos humanos e caninos e ambiente (Mauss, 2009, Leroi-Gourhan, 1984, Sautchuk, 2015). Focando especialmente na fase de treinamento, procuro compreender a trajetória das transformações, o desenrolar dos eventos e as mudanças de movimento que vão tornando certos cães aptos a se “graduarem” como guias<sup>2</sup>. Considero, portanto, a relação entre o desenvolvimento da habilidade técnica de guiar e o processo de construção de um ser que, se não é pessoa, possuirá estatuto social bem definido<sup>3</sup>. O social não é aqui entendido como domínio especial da realidade, mas como um movimento peculiar de associação, um princípio de conexões que permitem ao cão adquirir um lugar e uma agência específica na composição do coletivo (Latour, 2012). A questão não é tanto entender o que é um cão-guia, mas sim compreender como um cão *se torna* guia, de que maneira ele ganha existência no universo social, por meio do acompanhamento do trabalho dos treinadores e de todo o aparato técnico e pedagógico que os forma.

A reflexão é resultado de uma pesquisa antropológica que venho desenvolvendo desde abril de 2016 no CTCG<sup>4</sup>, e que procura apresentar a complexa realidade do cão-

---

<sup>2</sup> O tempo de formação de um cão-guia, do nascimento até a adaptação com uma pessoa cega é de cerca de dois anos e a taxa média de sucesso é de um terço. A etapa que dá início ao processo é chamada de socialização, quando o filhote, depois do desmame, fica na casa de uma família que se voluntaria para acolhe-lo pelo período de 13 a 15 meses. Quando a etapa se completa, o cão retorna ao centro de formação para realizar o treinamento, fase que dura de 4 a 6 meses, dependendo da evolução do cão. A última etapa é a adaptação do cão já graduado como guia com o deficiente visual que irá conduzir, que dura um mês. As três primeiras semanas são realizadas no próprio centro, período em que o deficiente visual precisa desenvolver o relacionamento adequado com o cão e a capacidade de liderá-lo, além de aprender as técnicas. A última semana da adaptação é realizada no local de residência do deficiente visual, quando o instrutor marcará com a dupla os principais caminhos que irão percorrer juntos. A partir daí a dupla trabalhará por cerca de 8 anos quando, dependendo da disposição e da saúde física e mental do cão, ele será “aposentado”.

<sup>3</sup> O decreto nº 5.904/2005 e a Lei 11.126/05, conhecida como Lei do Cão-Guia, asseguram o direito do cão, já graduado ou em processo de socialização e treinamento, ingressar e permanecer, acompanhado do usuário, do treinador ou do socializador, nos veículos e nos estabelecimentos públicos e privados de uso coletivo.

<sup>4</sup> O Centro de Formação de Treinadores e Instrutores de Cães-Guia de Camboriú é o projeto piloto para a implementação de outros 06 centros previstos para serem instalados no Brasil. O projeto nasce como uma ação do Núcleo de Atendimento às Pessoas com Necessidades Específicas (NAPNE), com o apoio da Secretaria de

guia a partir das relações que o permitem vir a ser no mundo, como um acontecimento que está “entre” - justamente no hífen que relaciona os dois lados, animal e humano. A proposta é iluminar os laços íntimos entre ação e agenciamento, as relações de força e confiança que são criadas para tornar certos seres caninos aptos a tornar certos seres humanos mais capazes (Despret, 2013).

## **DEVIR-CÃO - LINGUAGEM CORPORAL E COMUNICAÇÃO**

A atividade de guiar não é uma imposição humana a um mundo canino, mas uma prática que resulta de uma aprendizagem e parceria interespécie. Nela o modo de fazer mundo de cada animal – cães e humanos - se cruza, interconecta, formando um circuito que põe em relação os seres vivos que dele participam. Na primeira fase da vida, a socialização, o cão vive em um universo fundamentalmente humano, sendo apresentado e frequentando ambientes que outros cães não frequentam, aprendendo a obedecer a regras e critérios estabelecidos para ele pelos humanos que o cercam. Na etapa seguinte o convívio no canil e na “liberdade assistida” vão fortalecer um “mundo de sentido” (Uexkull, 1982) que é próprio da espécie canina. Se o processo como um todo resultará na participação e na entrada dos cães em um universo social e significativo predominantemente humano - ou seja, se o cão precisa desenvolver um devir-humano para se tornar guia - só será bem sucedido na medida em que os humanos que dele participam conseguem devir-cão, ou seja, se engajar e aprender a se comunicar com o cão em uma linguagem significativa para eles.

Seguindo os apontamentos de Uexkull (1982), para se acessar o ponto de vista canino, sua subjetividade ou “mundo próprio”, dois elementos são fundamentais: o que o animal consegue perceber e como ele age no mundo. A lógica da matilha seria a forma como o mundo se constitui dentro do circuito de percepção e ação de um cão:

J: por exemplo, quando a gente faz liberdade assistida com os cães. Quando você solta eles assim, aí eles começam ali, a pular um em cima do outro e estabelecer essa relação de quem manda, né, ser cachorro. Aí a gente ficava lá ‘não, não, não pode, não pode’, eu, particularmente, eu deixo. Tem outros treinadores que não deixam, eu deixo. Eu fico ali para garantir que aquilo não vai gerar uma briga e que aquilo ali não vai... agora se eles estão ali, se escorando um no outro, dá uma rosnada e tal, ele está sendo cachorro, ele está se expressando, ele está mostrando para o outro, eles estão estabelecendo... porque quando eu

---

Educação Profissional e Tecnológica (SETEC/MEC) e da Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência (SNPD/SDH). Posteriormente, foi incorporado como uma das ações do Plano Nacional para as pessoas com deficiência, o “Viver sem Limites”, lançado em 2011 pelo Governo Federal. No atual cenário, embora as obras já tenham sido finalizadas na maior parte dos centros, apenas o de Camboriú (SC), Alegre (ES) e, recentemente, Urutaí (GO) estão em funcionamento. Agradeço aos professores, treinadores, alunos e funcionários do CTCG-Camboriú pela abertura e acolhimento deste projeto de pesquisa.

chego com 3 ali é uma matilha, quando eu coloco ali numa tear 20 cachorros, aí é outra matilha, e aí eles tem que estabelecer a relação deles ali, e eu estou ali dentro para garantir que não vai ter uma briga, que não vai ter um... se começar traços de agressividade, eu vou lá e separo, mas eu deixo eles ali e aí eles vão criando uma relação entre eles, vai abaixando a energia, vai ficando tranquilo, entendeu? Pronto.

A importância da liberdade assistida durante o treinamento é justamente propiciar um meio para que os cães formem e desenvolvam sua “ambiência” que, na percepção dos treinadores, está diretamente relacionada ao estabelecimento de uma hierarquia correspondente à maior ou menor autoridade e liderança de cada ser individual canino no grupo. Cada cão se insere no coletivo a partir do seu tipo estrutural morfológico e seu regime de percepção e ação, o que resultará em uma gama de posições que correspondem a uma gradação específica – da submissão à dominância.

Os treinadores precisam aprender a forma corporal de se dirigir aos cães e isso é condição para o próprio treinamento. A aprendizagem do “ponto de vista” e da expressividade canina se dá no convívio com o cão que o aluno em formação para treinador socializa, além dos outros cães que acompanha em fase de socialização, mas também pela prática de observação atenta da interação dos cães nos períodos de “liberdade assistida”.

J: você vai vendo a forma como esse cão reage na matilha, se ele tenta se impor, se ele aceita, na expressão corporal dele. Ele é um cão que quando ele chega no outro ele levanta o corpo, levanta as orelhas, a cauda, eriça o pelo e chega demonstrando sinal de poder? É semelhante ao ser humano, o ser humano quando quer se mostrar ele se infla todo, ele aumenta o escoro corporal dele, pá... ele se mostra, para se mostrar mais que... ó, eu sou... aí tem outro dominante também, aí eles vão ficar naquele jogo de ego, jogo de poder e alguém ali vai se sobressair. Aí o cão submisso, ele já entra e ele já vai se diminuir, ele vai se contrair, vai abaixar as orelhas, vai meter o rabo no meio das pernas, vai se jogar no chão, vai lambe a boca do cão dominante. Um cão quando lambe a boca do outro é sinal de submissão, quando ele se joga de barriga para cima, isso aí é o sinal máximo de submissão, ele está mostrando as vísceras dele, completamente indefeso. Então quando você está convivendo com os cães você vai vendo qual que é mais dominante, qual é o mais submisso.

Durante o processo de treinamento não apenas as ações dos cães serão significativas para determinar as posições de cada ser canino no grupo, mas todo o empreendimento dependerá do treinador se inserir, por meio de suas ações, na posição de liderança na relação com o grupo de cães que irá treinar. Os próprios cães fariam uma leitura dos humanos a partir da lógica da dominação e da submissão, se relacionando distintamente com pessoas que apresentam traços de uma ou outra característica.

J: quando você chega ele sabe se você é dominante ou submisso. Tem pessoa dominante e tem pessoa submissa, e o cachorro, antes de você perceber, ele já percebeu há muito tempo. Tem mulher dominante, tem homem submisso.

Então isso aí eles se desenvolveram para perceber isso aí, é uma questão da sobrevivência deles, perceber quem é dominante, quem é submisso, com quem ele pode, com quem ele não pode. Um cão na mão de quem não sabe trabalhar com cão ele é um, esse mesmo cão na mão de outra pessoa que sabe trabalhar com cão ele é outro, entendeu, pela própria relação que a pessoa... a postura corporal.

Estabelecer a relação de liderança é um passo crucial, pois é ela que autorizará os treinadores a “falar” com os cães e, conseqüentemente, por meio da relação comunicativa estabelecida, fazer novas proposições ao devir canino (Despret, 2004). Para isso ele precisa aprender a ser habitado pelo mundo canino, ativar seu ponto de vista usando seu próprio corpo como meio técnico, como ferramenta, para conhecer o cão e se relacionar com ele. A liderança não se estabelece pela simples vontade, é preciso que o treinador a corporifique, desenvolva um determinado modo de engajamento com os cães que os leve a reconhecer nele - e respeitar -, sua autoridade. Há uma série de rituais e gestos que facilitam a compreensão mútua:

J: a minha relação com ele começa na comida, eu que alimento ele. Peraí, já começou, porque eu sou o dono da comida, eu sou o dono da área, você come na hora que eu mando, já está... a técnica induz isso aí, tudo isso é pensado. Quando eu falo com o cão é importante que eu fale uma vez e não “senta, senta, senta” (repetidas vezes). “Sssenta”. Não foi? Vou lá e boto ele no chão. Tu vai lá e executa. Você fala uma vez, a segunda vez já é com gesto. E isso aí pode parecer besteira, mas é fundamental. Você vai atravessar uma porta? Quem atravessa primeiro é você, o líder vai na frente, o líder não vai atrás, ele vai na frente. E isso não é subjugar, isso é conversar a linguagem dele.

A fala é um aspecto crucial na relação com o cão, mas o que comunica não é exatamente as palavras que se diz, e sim *como* se diz – a entonação da voz e a postura corporal ao enuncia-las. A fala é significativa enquanto ato corporal ou gesto acústico, e as distintas reações do cão em resposta aos diferentes estímulos vocais permite que o treinador vá adquirindo um controle mais fino dos aspectos significativos dessa “linguagem encarnada” (Csordas, 2008). Trata-se de um tipo de significado imanente à conduta que, no entanto, comunica e é compreendido.

J: como é que a gente comunica com ele? É na linguagem dele, já que ele não vai falar na nossa linguagem. E a linguagem dele é 80% a 90% corporal, a expressão corporal. Ele não tem linguagem verbal, mas ele entende entonação de voz. Por exemplo se você falar “não, não, não” (tom de voz mais baixo e suave), “não” (tom de voz firme e mais grave). A palavra é a mesma, a palavra não tem um significado para ele, mas a entonação da voz. Se eu chegar para o cachorro “senta, senta, senta” (tom de voz médio e suave), ele vai olhar, hum... (expressão de desdém). “Ssssenta” (firme, com o “s” arrastado, tom de voz grave). Olha o meu olho. “ssssenta”. Meu corpo, projetei o meu corpo - “ssssenta”, a minha entonação.

A linguagem corporal relaciona humanos e cães no treinamento e pode ser aprendida e ensinada por meio da função pragmática que desempenha (Despret, 2008) - ela é um

meio eficaz de agir e de fazer com que os cães ajam<sup>5</sup>. O treinamento acontece a partir do desenvolvimento e da tomada de posição do treinador nessa comunicação encarnada. Ao se comportarem “como cães”, em seu regime próprio de percepção e ação, os treinadores estão ao mesmo tempo desenvolvendo em si próprios uma nova linguagem corporal – a liderança, o comportamento de matilha. Eles aprendem a produzir um “devir-cão” para permitir que um mundo canino os afete, bem como para permitir que um mundo humano afete aqueles cães.

## SUBJETIVIDADE CANINA

O trabalho do treinamento é essencialmente relacional, ele acontece nas interações face-a-face entre aquele cão e aquela pessoa. O vínculo constituído com o cão não é generalizável para a relação daquele animal com qualquer outro ser humano, ele é particular e depende de um processo de familiarização entre humano e cão que cria, além do reconhecimento da liderança, uma ligação afetiva recíproca. As conquistas do treino são resultado de um atravessamento interespecie e são tornadas possíveis pela disciplina hierárquica e pela afetividade no treinamento de “espécies companheiras” (Haraway, 2003).

Como lembra Haraway, nem todos os animais são parecidos e sua especificidade – de tipo e individual – importa. Os cães que possuem “aptidão” para guias precisam apresentar uma certa combinação propícia em relação aos “repertórios de comportamento” (Despret, 2008) caninos, compostos, entre outros, pelo nível de energia, sensibilidade corporal, tipo e grau de distração, além dos aspectos de dominância e submissão.

A energia seria o equivalente ao coeficiente de atividade de cada cão, a quantidade diária de prática ou exercício que cada um precisa para se sentir bem.

J: os cachorros, dentro da matilha, eles vão formando as panelinhas deles até por meio da energia. Você vai vendo que, pelo nível de energia, eles vão formando as panelinhas deles ali. Então os dois (Dexter e Darwin) eram cães que poderiam passar uma manhã inteira aí brincando o tempo todo, enquanto outros cachorros vai lá, dá uma brincadinha, vai ali, senta e fica sossegado. Descansa um pouquinho, vai ali, brinca um pouquinho de novo, volta lá para sossegar. Pela intensidade de atividade física deles a gente consegue perceber isso aí também.

O nível de energia mede a “motivação de agir” (Taks, 2012) que emana de cada ser canino. Essa “energia incorporada” ou interna precisa estar equilibrada para gerar saúde e bem-estar, seja do cão ou da dupla. Conhecer essa característica é importante

---

<sup>5</sup> É também por meio da linguagem corporal que os cães vão exercer o “direito de querer” ou de tomar uma posição em relação ao processo de treinamento, aderindo ou resistindo àquilo que se propõe a ele. A reflexão sobre o aspecto da escolha pelo cão da atividade de guiar deverá ser aprofundada em outro momento.

pois ela dirá, posteriormente, com que tipo de pessoa o cão deverá ser adaptado. Um cão de energia baixa não pode formar dupla com alguém que tenha uma vida intensa, cheia de atividades, como um jovem atleta que também faça faculdade. O cruzamento entre o “estilo de vida” da pessoa – termo humano utilizado para qualificar nossa motivação para agir - e o nível de energia do cão é uma importante variável na formação de duplas.

Passada a fase de adaptação ao canil, a segunda semana de treinamento consiste na “caminhada de observação”, quando os treinadores observarão como os cães se comportam, sem nenhum comando e sem corrigir o cão. É a ocasião de conhecer melhor os cães pela forma como caminham e como reagem aos diferentes ambientes: se são ansiosos, medrosos, seguros ou confiantes, se ficam curiosos quando chegam a um lugar novo, que tipo de distração apresentam durante a caminhada – por outros cães, por comida, barulho, cheiro, por pessoas, bolas ou outros objetos. Vão aprender também sobre o ritmo e a velocidade de caminhada de cada cão, se apresentam resistência a algum tipo de situação e se precisam de incentivo mais enérgico para se interessarem pelo passeio.

R: é aquele primeiro mês, que a gente dá de desconto para o cachorro, você não cobra muito do cão. É como eu te falei, a primeira semana é de adaptação, aí na segunda semana seriam as primeiras caminhadas. Na primeira semana ele ficaria só no canil sendo manejado, tirado, feito liberdade, volta... só para entrar na rotina. Na segunda semana seria a caminhada de avaliação, que a gente faz guia longa, deixa o cão mostrar o comportamento natural dele numa caminhada - puxar, cheirar, latir para o outro cachorro, caminhar em zig zag - não cobra nada, você segura na guia e vai, é puxado mesmo, sai correndo... (...) E aí a gente tinha uma ficha e ia anotando aqueles comportamentos e aquelas coisas que eles destacam que seria importante observar ali. Cada final de caminhada voltava para cá, guardava os cães e ia lá pra fichinha preencher o que tinha acontecido, como é que era, e fazer alguma observação que você quisesse, pessoal sua.

Durante o treinamento o profissional deve preencher um relatório semanal onde fará uma análise do desenvolvimento do cão, descrevendo seu comportamento nas diferentes rotas de caminhadas: se apresentou distração (por cães, gatos, comidas, barulhos, pessoas, outros animais), agressão, sinais de ansiedade, pavor ou desconfiança, o grau de concentração e excitabilidade, a iniciativa, a sensibilidade corporal ou a facilidade no manejo. Cada um dos itens será avaliado em uma graduação de 0 a 6, o que permitirá acompanhar a evolução do cão no treinamento e também orientar as situações que precisam ser melhor trabalhadas.

Um cão com potencial para guia não está nunca nos extremos – não é nem muito inseguro, nem confiante demais a ponto de ser agressivo. Um cão muito hesitante ou desconfiado não se adaptará ao trabalho, bem como um cão muito excitado e ansioso. O medo ou a insegurança são estados emocionais que o cão apresenta fisicamente: seja pelo andar mais rápido e com o rabo entre as pernas, olhando muitas vezes para trás para

buscar o suporte do líder, seja por se assustar com barulhos fortes – de trovão, buzina de carro ou latido de outro cachorro num portão.

J: você vai perceber como é que esse cachorro se comporta, o nível de distração dele. Todo cachorro tem distração, todo cão-guia no planeta Terra tem distração, até nós seres humanos temos. Então, assim, ele tem uma distração alta, média ou baixa com relação a bola, pássaros, gatos, pessoas, outros cães, cães na rua, cão na grade... aí a distração é positiva ou negativa. Aí já é um detalhe né? Distração positiva ele vê outro cão e ele se anima e quer brincar. Distração negativa é quando ele fica com uma postura de guarda. Não é que ele vá atacar, mas ele já fica mais reativo ou quer ir na grade ali pra... aquela coisa de cachorro, né? Um de lá na grade e ele aqui. Ele tem isso? Então isso tem intensidades - tem um nível tolerável, o nível bom, aceitável e o não tolerável. Então se o cão não consegue administrar isso bem ele não vai se graduar como guia. Esse nível de distração. Isso é comportamental.

No treinamento não é suficiente que o treinador deseje e demande que o cão faça as coisas, ele também precisa saber negociar com cada cão de acordo com a sua individualidade, conhecer as coisas que interessam a ele, o grau de incentivo verbal e tátil que precisa receber para responder ao comando, o nível de força que o treinador deve imprimir na guia para fazer uma correção. É saber dar àquele cão a oportunidade de acertar, encontrar o tom de voz adequado e o indicativo certo na guia.

J: sensibilidade corporal é a sensibilidade do corpo mesmo. Ela vai influenciar na resposta na guia. Por exemplo, um cachorro com alta sensibilidade corporal, se você der uma correção forte, ele vai sentir aquilo ali e vai ser mais duro para ele, mais doloroso para ele. Um cachorro com sensibilidade corporal baixa não. Com a mesma intensidade, se você der num de uma sensibilidade corporal baixa talvez ele nem te dê bola. Então são dois fatores aí, tá? Com a mesma força. E vamos supor que esse cachorro... porque normalmente o que acontece? Um cachorro com uma sensibilidade corporal alta, além dele ter uma sensibilidade corporal alta normalmente ele se ressentir. Aí é outro agravante. Então quer dizer, se você está trabalhando e não sabe fazer a correção correta, dá um tranco forte num cachorro com uma sensibilidade corporal alta, você pode acabar com o cachorro ali. Acabou o trabalho, ele não trabalha mais. Ele se ressentir e ali ele vai ficar com medo. Vai manifestar o medo ali e ali acabou.

Diminuir o passo, empacar, se abaixar, encolher, colocar o rabo entre as pernas, fazer movimento corporal contrário à direção que o treinador deseja imprimir à caminhada, são formas do cão demonstrar resistência ou recusar o treino. O cão pode se ressentir com uma correção mais forte na guia e, quando o faz, é difícil convence-lo a voltar a treinar, ao menos naquele dia. A própria resistência canina é um vetor de sua agência no treinamento, um modo de demonstrar seu ponto de vista daquela situação, sua personalidade, desejos e vontades.

No decorrer do treinamento o profissional vai acumulando informações cada vez mais detalhadas sobre o repertório de comportamento e de temperamento de cada cão.

Ao final do período as observações servirão de base para preencher o “relatório final”, em que a combinação das características notadas irão constituir a subjetividade particular de cada um. Para além de saber a técnica de guiar, o cão precisa ter perfil de guia, um bom controle emocional diante de situações de estresse canino, além de um temperamento equilibrado. Todos os fatores combinados vão compor um quadro final que determinará se ele tem condições de se tornar guia.

J: o Wiron é um labrador assim que de estrutura física é muito maior do que a maioria dos labradores, natural dele. Um cão de 37 kg, essa aqui (Morena) tem 29, 30. O Wiron era 37 kg de massa muscular. Então extremamente forte. Grande e forte. Sensibilidade corporal – muito baixa. Para ele sentir uma correção na guia você tem que dar um tranco nele, você pensa assim “vai arrancar o pescoço do cachorro”, isso só para ele olhar para você. Certo? E é um cão com uma distração por bola assustadora. Então se tiver eu, treinando, passando com ele, e alguém jogar uma bola, esse cachorro sai doido, e não adianta eu corrigir. Então assim, se fosse um cachorro de sensibilidade corporal alta, um mínimo de correção na guia ele ia... talvez colocando ele com uma pessoa... e aí ele é dominante ainda, ainda tem mais esse fator. Tem uma conjugação de fatores aí que você faz a avaliação para saber se ele vai ficar. Então é um cachorro grande, um cachorro muito forte, um cachorro com baixa sensibilidade corporal, um cachorro com alta distração por bola e dominante. Ou seja, conjugou uma quantidade de fatores ali que para você colocar ele na mão de um cego... é complicado.

O cão-guia, enquanto ferramenta ou tecnologia, só existirá nos gestos que o movimentam e nas ações que executa como efeito dos sistemas que o criaram e continuamente o recriam. Se tornar guia é um devir, uma resolução que precisa se manifestar internamente em cada cão ao longo do treinamento. Entretanto, não se trata apenas de se graduar ou não se graduar como guia, cada cão fará isso de uma maneira, com um interior constituinte que também se manifesta e se desenvolve, em que a individuação como guia pode ou não se realizar (Simondon, 2003).

## O PAPEL DO LÚDICO: TREINO E BRINCADEIRA

No treinamento o cão aprenderá como deve proceder em distintas situações: 1) em diferentes ambientes – caminhada rural, shopping center, supermercado, jardim, praça, igreja, beira-mar, jogos esportivos, restaurante, loja de departamentos, aeroporto, porto, padaria, farmácia, banco, etc.; 2) em diversas condições de deslocamento – calçadas em ruas e avenidas com diferentes condições de tráfego (noturno, pesado, de pessoas), cruzamentos, pontes e passarelas, escadas (metálica, rolante, fechada, vazada), rampas, degraus, elevador, ônibus, etc.; em circunstâncias distintas de navegação – em frente, direita e esquerda, segue (uma pessoa), para, volta, fica, deita, procura... (assento, balcão, banco, caixa, toalete, padaria, farmácia, rampa, faixa), desviar de obstáculos (aéreo,

fixo, lateral, móvel), buracos, poças d'água, entrada e saída de portas. As situações são percorridas em “rotas” previamente planejadas, que vão sendo marcadas diariamente em uma tabela de treino.

O primeiro momento é de reconhecimento. Diante do primeiro degrau de uma escada (ou diante de um meio fio), o treinador dá uma pequena trava na guia para parar o movimento da dupla, passa o pé horizontalmente para mostrar ao cão o obstáculo à frente, ao mesmo tempo em que pronuncia a palavra (“meio fio” ou “escada”). Em seguida, com o estímulo e empolgação na voz o treinador incentiva o cão a procurar uma escada. Ele deve levar o treinador até lá e, quando acerta, recebe afagos e elogios. A atividade vira um jogo para o cão, que já executa a tarefa esperando a recompensa.

R: na outra semana (a gente faz) a caminhada mostrando o caminho, já fazendo algumas observações para o cão, fazendo ele parar no meio-fio, já dando uma introdução para o cão. A princípio sou eu que paro e mostro – “meio fio” -, falo o comando “direto para o meio-fio”. Quando chega no meio fio eu faço o cão parar, mostro com o pé “meio fio, meio-fio, bom garoto”, aí faço aquele incentivo para o cachorro, para ele achar legal achar o meio-fio. Primeiro para ele entender o que é o meio-fio, e segundo para ele achar legal mostrar o meio-fio para mim. Vira meio que uma brincadeira. Aí ele vai... não sei se tu reparou no Apolo e na Beca, quando eles param no meio-fio eles olham para mim, como quem diz “ó, achei o meio-fio”, “cadê a festinha? Cadê o carinho?” né? Eles vão esperando por aquilo, por aquela recompensa.

As situações ambientais e de deslocamento que o cão encontrará ao exercer a atividade de guia são sistematicamente exploradas nas práticas de treinamento, simulando o que estará porvir. Todo o treinamento é estruturado pela virtualidade de algo que ainda não aconteceu – o momento em que o cão irá de fato guiar. Por meio de estímulos verbais e afetivos se oferece a ele a oportunidade de participar do jogo, sua atenção é conduzida para entrar em diálogo com os movimentos, as intencionalidades e os ritmos do humano com quem interage. Durante a brincadeira do treino os animais que jogam, humano e cão, não apenas querem dizer o que estão dizendo, mas estão também se comunicando sobre algo que até aquele momento ainda não existe.

Todo o aprendizado se dá pela prática e repetição incansável de situações como as mencionadas. O treinador vai pouco a pouco mostrando corporalmente ao cão, por meio de ações direcionadas e da “educação de sua atenção” (Ingold, 2010), aquilo que espera dele, em um grau crescente de dificuldade. Uma das rotas de treinamento é uma faculdade que se encontra nos arredores. Ali se treina o deslocamento por corredores, a procura por portas e a entrada e saída delas, a busca por escada ou rampa e sua subida e descida, encontrar o toalete, entrar e aguardar do lado de fora da cabine, em frente à porta, enquanto o treinador simula a ida ao banheiro e, em seguida, procurar a lixeira do banheiro e se posicionar em frente à ela para mostrar que a encontrou.

O treinamento se assemelha a uma brincadeira ou jogo, na qual as ações estão relacionadas a - e denotam - outras ações, a do não jogo (Bateson, 1998). Cada ato carrega uma dupla carga de realidade, o que está sendo feito (desviar de obstáculo, atravessar na faixa, etc.) está sempre infundido pelo que se espera que ele esteja fazendo futuramente: os mesmos gestos, mas dessa vez não pelo desafio do jogo, mas como exercício de uma atividade. Se na brincadeira de luta animal a situação é embalada por um revestimento, em um campo não bélico, daquilo que é próprio da arena de combate (Massumi, 2017), os treinos dos cães ganham um revestimento do que é próprio à atividade de guia em um campo lúdico onde o cão ainda não precisa efetivamente guiar, mas já está, performativamente, ensaiando o gesto.

O treino vai se intensificando com o tempo. Um dos principais desafios é fazer com que o cão compreenda que, além de se desviar de um poste ou buraco, e de atravessar a rua sem ser atropelado, coisas que faria como estratégia de sobrevivência para si próprio, deve também fazer isso por aquele que está conduzindo, um ser que tem um modo de deslocamento (bípede) e uma estrutura física (altura, largura, peso, etc.) largamente distintas da sua. Ou seja, ao se desviar de um obstáculo ele precisa fazer isso a uma distancia suficiente para que tanto ele quanto o treinador consigam passar. Com obstáculos aéreos o desafio é maior, pois a abóbada de um orelhão ou uma lixeira situada a uma altura de 1,5m do chão avançando na calçada são coisas que normalmente não fazem parte do universo perceptivo, ou do mundo-próprio, de um cão em deslocamento. São objetos que não possuem nenhum uso funcional para ele e, portanto, não teriam nenhum “teor efeto” para serem notados (Uexkull, 1982).

As utilizações que os animais fazem dos objetos fornecem as imagens-perceptivas que dão significado ao seu mundo. Uexkull indica que, no decorrer de sua vida individual o animal pode acumular experiências e aprender a manejar certos objetos que antes não faziam parte do seu mundo próprio. Cada experiência nova leva o animal a assumir nova posição perante as novas sensações. As experiências vividas pelo cão ao longo do treinamento vão permitindo que ele amplie suas capacidades, aumentando o número de objetos que povoam seu mundo-próprio. Ele adquire novas imagens perceptivas daqueles objetos, com novos teores efeto. A repetição desempenha aqui um papel fundamental.

Percorrer inúmeras vezes um mesmo caminho leva à fixação na memória dos impulsos comunicados à marcha, que servirão de indícios de direção ou sinais de orientação. Uexkull considera o caminho aprendido como um problema típico de mundo-próprio pois diz respeito ao espaço de ação de um sujeito. O caminho é aprendido apenas *para* determinado indivíduo. Ao percorrer diversas vezes o mesmo trajeto, sinalizando os obstáculos e objetos que dificultam o deslocamento, o treinador faz entrar no mundo-próprio do cão sinais que são de interesse para humanos, mas que até então não eram interessantes para ele. O cão vai aos poucos ampliando seu mundo-próprio pela composição simbiótica com mundos-próprios humanos.

Aumentar o número de objetos que povoam o mundo-subjetivo do cão é um passo. Outro passo está relacionado ao desenvolvimento de uma percepção corporal estendida, uma nova corporeidade composta por dois seres em movimento. Aqui, novamente, a brincadeira promove o aprendizado. Ao longo da caminhada o treinador simula uma trombada, exagera uma batida no poste ou no orelhão, amplifica essas situações para chamar a atenção do cão, refazendo o percurso até ele acertar a largura exata da passagem para ambos os corpos, mas o cão em alguma medida sabe que aquilo é parte do jogo.

Como sugere Massumi (2017), a brincadeira permite a passagem para uma pragmática em que uma lógica diferente é corporalizada diretamente na ação, nivelada no gesto. Uma lógica que não será nada se não for vivida, precisa ser desempenhada. A dramatização de um esbarrão ou tropeço, como gesto lúdico do treinador, carrega uma diferença mínima para o gesto análogo que evoca, a ação de esbarrar e tropeçar. A diferença está na intensidade, tanto quantitativa – a força com que se bate quando se está representando é distinta de quando o encontrão realmente ocorre; quanto qualitativa – o gesto lúdico de tropeçar é desempenhado com certo exagero e um espírito arteiro. Com isso o profissional propicia ao cão que, na brincadeira do treinamento, ele enative, de modo preparatório, a habilidade de guia. O jogo do treino induz e nivela o seu desempenho na imediatez da execução dos gestos, permitindo que o cão corporalize a complexidade da atividade de guia, ajustando sua forma a ela.

Com a dramatização e a repetição de um trecho percorrido o treinador abre espaço para o cão pesquisar formas gestuais e de agir, ativando nele alternativas e poderes de variação. Embora um repertório bastante completo de situações seja encenado, não há como prever no treinamento todas as condições que o cão encontrará em sua vida como guia. Por isso a brincadeira é tão fundamental no treino quanto o rigor da técnica no desempenho dos gestos normativos (os comandos de voz, com os gestuais correspondentes – esquerda, direita, fica, em frente, volta, etc. – ou a crucialidade das correções). A brincadeira ativa o poder de improviso do cão. As formas de guiar de cada cão são variações inventadas pela brincadeira do treinamento, que apenas em um segundo momento vão adquirir as funções adaptativas e sociais que adquirem. O treinamento pode ser entendido como uma espécie de cartografia enativa que, ao encenar o futuro possível dos cães como guias, cria o território que mapeia.

## **O MOMENTO CRÍTICO DO TREINAMENTO: A CAMINHADA VENDADA**

A atualidade da situação do jogo se amplia com a aproximação da possibilidade de guiar, vai se tornando mais séria ou mais real. À medida em que o treinamento avança a diferença entre o gesto lúdico e o gesto análogo que evoca (brincar de guia e guiar)

diminui, até se tornar mínima. O ápice desse processo é a “caminhada vendada”, momento em que o treinador, ao avaliar que o cão está em fase avançada do desenvolvimento da habilidade de guiar, venda os seus próprios olhos para que o cão o conduza ao longo de uma determinada rota.

O trajeto escolhido é bastante familiar, percorrido inúmeras vezes ao longo do treinamento. Durante o percurso o treinador deve estar inteiramente ativo e presente para captar as ampliações, atenuações, tensões, mudanças de direção, diminuição de velocidade, distrações ou desvios, agora não mais usando o controle da sua visão, mas se concentrando nas vibrações que capta no braço esquerdo pela alça do arreio, no fluxo contínuo de movimento que é a mobilidade com o cão. Ao lado da dupla vai mais uma pessoa, responsável por fazer a orientação e a segurança, já que o condutor vendado não está com as mesmas habilidades de locomoção, e a reação de cada cão à intensificação da seriedade no jogo é imprevisível.

Na caminhada vendada o treinador não simula mais um tropeção ou o choque em um orelhão, ele pode efetivamente tropeçar ou colidir, nem sempre a pessoa que está dando segurança consegue evitar. Os cães reagem distintamente à situação, alguns demonstrando maior segurança, outros visivelmente resistentes e desconfortáveis. J. reforça a importância daquele momento do treinamento. Diz que é uma situação de muito estresse para o cão, que percebe, pela alteração de equilíbrio, movimento e ritmo entre ele e o condutor, que há algo muito diferente acontecendo. Ali o cão começa a compreender que o gesto lúdico do treinamento está referenciado a um gesto análogo, sério e responsivo de condução.

Os cães reagem distintamente à situação, alguns demonstrando maior segurança, outros visivelmente resistentes e desconfortáveis. No primeiro dia de caminhada vendada feita dentro do campus, Bel simplesmente travou. Não queria começar a andar de forma alguma, não importava o quanto se colocou de incentivo verbal, agito da coleira na frente dela ou empolgação na voz. J. diz que a reação é uma forma da cadela demonstrar que estava em busca de suporte, não queria assumir a responsabilidade da condução. No dia seguinte, em um percurso urbano, Bel caminhou, mas esteve o tempo todo de rabo entre as pernas, a cabeça baixa e a respiração ofegante. Em um trecho filmado com 5 minutos de duração ela leva a condutora quatro vezes para o meio da rua.

No início, Becca também testou a situação da venda fazendo o que não deveria – levou o condutor para o meio da rua enquanto olhava para ele para ver qual seria a sua reação, se seria corrigida. É como se quisesse entender quem é que estava no comando da dupla. Depois reagiu à experiência fazendo o oposto do que vinha treinando ao longo dos meses, ao invés de desviar dos obstáculos, levava o condutor de encontro a eles. Chegava bem perto de um poste, andava mais devagar, depois parava e o olhava para o condutor.

Andava bem perto da grade, até o condutor esbarrar nela. Era uma forma de mostrar a ele que estava descobrindo os obstáculos.

Amora, Amorim e Baby foram os cães que melhor gerenciaram a experiência, embora todos eles tenham tido alguma reação no sentido de testar o que estava acontecendo. Amora conduziu T. para uma direção distinta do que ela estava pedindo, tentou entrar em uma bifurcação à direita que levava para uma feira de roupas. Em seguida entrou em um banco, sem que aquele fosse o lugar de destino. J. diz que é uma forma do cão tentar acabar logo com a situação realizando algo que se acostumou a fazer no treinamento – levar o condutor a um destino e receber elogios por ter acertado. Todos os cães em algum momento levaram quem estavam conduzindo de encontro a um obstáculo, para testar se seriam corrigidos.

A caminhada vendada é um “momento crítico” (Boltanski e Thèvenot, 1999) no processo de treinamento de cães-guia. Ela rompe bruscamente com as expectativas do cão em relação ao jogo do treinamento, introduzindo uma perturbação proposital na rotina. Ao mesmo tempo, pode ser entendida como um dispositivo de experimentação e revelação de capacidades. Os cães são postos em uma “situação de prova” (Latour, 2016) que dará a eles pela primeira vez a possibilidade de experimentar um componente essencial da atividade de guia - a responsabilidade pela condução. A situação coloca um problema para o cão que precisa de resolução. Ela revela que não é possível prosseguir do mesmo modo, o condutor não está reagindo como costumava reagir no treinamento, sua percepção e seu equilíbrio estão alterados, sua forma de agir não é mais precisa, ele não interrompe imediatamente o movimento quando o cão está fazendo algo que não deveria. Diante dessa anomalia, há várias atitudes possíveis para o cão. Ele entende que precisa fazer alguma coisa e mobiliza seus recursos, seja para testar o que está acontecendo - leva o condutor de encontro aos obstáculos ou para o meio da rua; seja para tentar sair daquela situação - vira em alguma rua, entra em alguma loja ou encontra a confiança necessária para retomar o curso adequado da ação.

A caminhada vendada permitirá aos treinadores avaliar, pelas distintas reações à ela, a competência dos cães em se ajustar à situação de condução. A partir daí eles se reúnem para discutir quais cães tem a possibilidade de se tornarem guias, quais precisam de mais trabalho pois não estão maduros o suficiente e quais apresentam sinais claros de que não têm condições de realizar a atividade de modo “sério”, ou seja, não suportam assumir o peso da responsabilidade de guiar. Na caminhada vendada a atividade passa a denotar aquilo que ela denota – o cão agora está efetivamente guiando. Embora não tenha o poder de decidir o destino, é ele quem decide o melhor caminho a seguir e conduz os passos da dupla ao longo do percurso. A dimensão lúdica do gesto se retrai até se tornar ação instrumental - o cão passa a exercer a condução e não mais brincar de guiar (Massumi, 2017).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A imagem de uma dança para falar do movimento de um cão guiando uma pessoa cega serve não apenas como elemento poético, mas remete ao exercício de treinamento e repetição necessários para que o cão possa conduzir uma pessoa com segurança, para que seu corpo saiba por onde seguir, que movimentos fazer ao se deparar com diferentes situações como subir uma escada, desviar de um orelhão ou parar ao encontrar um obstáculo no caminho. São situações que precisam se tornar corporalidade, ou “importância vivida” (Massumi, 2017) para ele. Ao longo de sua vida vão sendo produzidas pelos humanos que o acompanham por meio de uma série contínua de acontecimentos – de forma mais suave, mas já direcionada, na socialização e, de forma mais sistemática, no treinamento. São ações, simulações e brincadeiras que estimulam uma direção, ou um devir, à sua existência – a atividade de guia.

Desenvolver a capacidade de guiar é como alcançar o estágio do improviso no teatro ou na dança. Para chegar lá é preciso que os bailarinos tenham vivenciado aquela situação inúmeras vezes, que seu corpo tenha se movimentado e explorado suas capacidades, que tenha repetido os gestos, incorporado os passos e naturalizado a coreografia. A coreografia se torna mesmidade de situações passadas, já vividas, que informam a vivência da situação presente. O reconhecimento seria, segundo Massumi, a operação mental que envolve o grau mais baixo de abstração na vida animal (humana e não-humana). A importância vivida, tornada corporalidade no treinamento, é condição para a abstração vivida, quando o cão, no exercício da sua atividade de guia, se tornará capaz de superar o que está dado e executar ações de improviso que vão muito além dos gestos, comandos e movimentos que lhe foram passados no treinamento. Reconhecer uma situação e ser capaz de executar os passos tornados conhecidos é, entretanto, o fundamento do improviso. Foi justamente o processo de reconhecimento que pretendi aqui iluminar com a análise de técnicas e práticas de treinamento de cães-guia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATESON, G. 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Editorial Lohlé-Lumen.
- BOLTANSKI, L. & THÉVENOT, L. 1999. “The sociology of critical capacity”. *European Journal of Social Theory*, 2(3): 359-377.
- DESPRET, V. 2004. “The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis”. *Body & Society*, 10 (2-3): 111-134.
- \_\_\_\_\_. 2008. “The becomings of subjectivity in animal worlds”. *Subjectivity*, Palgrave Journals, issue 23: 123-139.

\_\_\_\_\_. From secret agentes to interagency. *History and Theory*, Wesleyan University, issue 52, december, p. 29-44, 2013.

HARAWAY, D. 2003. *The companion species manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

INGOLD, T. 2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, vol. 33(1): 6-25.

LATOUR, B. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA / EDUSC, 2012.

\_\_\_\_\_. 2016. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34.

LESTEL, D. 2001. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Piaget.

LEROI-GOURHAN, A. 1984. *O gesto e a palavra 1: técnica e linguagem*. Lisboa: Edições 70.

MASSUMI, B. 2017. *O que os animais nos ensinam sobre política*. São Paulo: n-1 edições.

MAUSS, M. 2003. “As técnicas do corpo”. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 399-424.

\_\_\_\_\_. 2009. *Techniques, technology and civilization*. New York: Berghahn Books.

SAUTCHUK, C. E. 2015. “Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação”. *Horizontes Antropológicos*, 21(44): 109-139.

SIMONDON, G. 2003. “A gênese do indivíduo”. IN: PELBART, P. & COSTA, R. (orgs.). *O reencantamento do concreto - Cadernos de subjetividade*. São Paulo: HUCITEC.

TAKS, J. 2012. “A percepção do invisível”. IN: STEIL, C. A. & CARVALHO, I. C. M. (orgs.). *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo: Terceiro Nome. pp. 50-67.

UEXKULL, J. 1982. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Livros do Brasil.

**[ VOLTA AO SUMÁRIO ]**

## **NITERÓI MADE BY YOU (?): A STUDY ABOUT CITY, DISABILITY AND STATE**

*Orlando Nunes de Souza Neto*

PPGA/UFF

### *Resumo*

O objetivo do presente trabalho é apresentar questões mais gerais sobre a deficiência no Brasil para poder pensar questões mais específicas sobre deficiência no trabalho de campo que está sendo realizado no centro da cidade de Niterói, localizado no estado do Rio de Janeiro. Minha intenção com isso é fazer um duplo movimento: analisar as políticas públicas que estão sendo realizadas pela Prefeitura e os aspectos do dia-a-dia das pessoas com deficiência na cidade. Além disso, levanto algumas questões: Como o espaço público é vivido pelas pessoas com deficiência? Quais são seus limites? Como se dá o acesso dessas pessoas a valores compartilhados, como cidadania, cultura e equipamentos de lazer?

Palavras-chave: Cidade; Deficiência; Estado.

### *Abstract*

The objective of this study is to present more general questions about disability in Brazil and then to think questions more specific issues of disability in fieldwork being carried out in the city Center of Niterói, located in the state of Rio de Janeiro. My intention is to make a double movement: analyze the public policies being carried out by the City Hall and the day-to-day aspects of people with disabilities in the city. In addition, I raise a few questions: How is the public space lived by people with disabilities? What are its limits? How if do give the access of these people to shared values such as citizenship, culture and leisure equipment?

Keywords: City; Disability; State.

## **INTRODUÇÃO**

O trabalho aqui apresentado faz parte da pesquisa que atualmente desenvolvo em meu mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).

Meu interesse pela temática da deficiência surgiu no início da graduação em Antropologia quando comecei a desenvolver uma pesquisa de iniciação científica<sup>1</sup> vinculada a um projeto mais amplo planejado por meu orientador, Luiz Fernando Rojo. Se naquela pesquisa tive a oportunidade de analisar ao longo de dois anos a relação entre deficiência e esporte, através de jovens que estavam começando ou já haviam começado a prática do esporte adaptado em uma das maiores instituições do mundo<sup>2</sup>, agora me volto para a questão da cidade e deficiência.

Apesar de a Antropologia nascer com o foco de estudo e preocupação nas questões que envolviam a vida do homem “selvagem” e suas aldeias, não demorou muito para que alguns pesquisadores percebessem o homem “civilizado” e suas cidades como um lócus perfeito para a análise antropológica. Isso pode ser visto no início do século XX com o que ficou conhecido como Escola de Chicago. O sociólogo estadunidense Robert Evra Park, sua figura de maior destaque, deixa isso claro em seu texto *A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano* ao indicar como:

o homem civilizado é um objeto de investigação igualmente interessante [quando comparado ao homem “primitivo”], e ao mesmo tempo sua vida é mais aberta à observação e ao estudo. A vida e a cultura urbanas são mais variadas, sutis e complicadas, mas os motivos fundamentais são os mesmos nos dois casos. Os mesmos pacientes métodos de observação despendidos por antropólogos como [Franz] Boas e [Robert] Lowie no estudo da vida e maneiras do índio norte-americano deveria ser empregados ainda com maior sucesso na investigação dos costumes, crenças, práticas sociais, e concepções gerais de vidas que prevalecem em Little Italy, ou no baixo North Side de Chicago, ou no registro dos *folkways* mais sofisticados dos habitantes de Greenwich Village e da vizinhança de Washington Square em Nova York. (PARK, 1915 *apud* VELHO, 1987:26-27)

Assim, fica claro que ao deslocar meu interesse de pesquisa para a temática da cidade e deficiência toda uma série de novas questões se abre e deve ser cuidadosamente analisada. A grande maioria das cidades brasileiras possui uma série de limitações físicas e simbólicas para as pessoas com deficiência – essa última pode ser entendida, no sentido empregado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, “como uma forma invisível de coação que se funda na fabricação contínua de crenças adquiridas no processo de socialização e que induz o indivíduo a se enxergar e a avaliar o mundo seguindo critérios e padrões do discurso dominante” (HEDER, 2009). Contudo,

<sup>1</sup> A pesquisa em questão se intitulava Construções da identidade entre crianças e adolescentes nos esportes adaptados e foi financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC).

<sup>2</sup> A instituição em questão é a Associação Niteroiense dos Deficientes Físicos (ANDEF), localizada no bairro do Rio do Ouro na cidade de Niterói.

os extremos podem nos enganar: se a total falta de adaptação cidadina é ilusória, a total adaptação cidadina é um ideal – levando-se em consideração os inúmeros graus existentes em um mesmo tipo de deficiência.

Algumas questões me guiam nessa pesquisa. Em que momento a deficiência vira um problema que precisa de atenção do Estado? Quais são as tentativas da administração pública para mudar essa realidade? Quais são os níveis de criação e aplicação das políticas públicas para pessoas com deficiência no Brasil? O que temos quando pensamos a nível estadual, municipal e federal? Quando nos deparamos com essas questões fica claro que uma leitura sobre cidade, deficiência e Estado não pode ser deixada de lado.

Ao falar de Estado estou levando em conta toda a dificuldade de definir esse objeto de estudo e a discussão feita por Bourdieu em seus famosos cursos no *Collège de France*. Nesses cursos o Estado é definido de muitas formas pelo autor – em uma delas ele o coloca provisoriamente como

[...] setor do campo do poder, que se pode chamar de “campo administrativo” ou “campo da função pública”, esse setor em que se pensa particularmente quando se fala de Estado sem outra precisão, define-se pela posse do monopólio da violência física e simbólica legítima. (Bourdieu, 2014:24)

Como podemos ver essa definição não está descolada de toda a teoria do autor, mais especificamente do seu conceito de campo – definido como um espaço simbólico onde os agentes se enfrentam com meios e fins diferenciados de acordo com a posição ocupada na estrutura de forças, contribuindo para sua conservação ou transformação.

Em outro momento do curso a ideia do Estado aparece como uma entidade teológica, uma ilusão bem fundamentada, como um lugar que só existe porque se acredita que ele existe. Essa realidade ilusória, validada coletivamente, se torna o lugar para onde somos transportados a partir do momento em que começamos a pensar alguns fenômenos – tais como uso de calendários, diplomas escolares, títulos profissionais etc. Para Bourdieu esse exercício nos leva para um ponto fundador, em suas palavras para “alguma coisa que não se pode tocar com o dedo, ou tratar como o faz um agente vindo da tradição marxista que diz ‘O Estado faz isso’, ‘o Estado faz aquilo’” (BOURDIEU, 2014, p. 32).

A partir da perspectiva adotada por Bourdieu no momento em que colocamos o Estado como sujeito de ações somos automaticamente impedidos de pensar o próprio Estado. Como uma forma de escapar dessa teologia é proposto o uso da noção de “atos de Estado” – atos políticos que possuem efeitos práticos no mundo social e são realizados por agentes dotados de autoridade simbólica.

Sob esse aspecto a análise dos dados construídos pelos censos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) é fundamental ao

permitir o mapeamento da quantidade de pessoas com deficiência em todo o Brasil. Outro ponto importante nesses dados está no fato de permitirem que as políticas públicas sejam pensadas e colocadas em prática a nível municipal, estadual e federal.

Ao longo do trabalho apresento de forma breve os primeiros censos que, de alguma forma, levaram em consideração a questão da deficiência. Depois analiso os três últimos censos demográficos do IBGE – a saber, 1991, 2000 e 2010. A partir dessa análise poderemos contextualizar o estado do Rio de Janeiro para depois pensarmos a cidade de Niterói – entrando na parte propriamente mais etnográfica.

## **A QUESTÃO DA DEFICIÊNCIA NOS CENSOS DEMOGRÁFICOS DO BRASIL**

A relação entre o que chamamos de Estado e as estatísticas é muito profunda. Muitos historiadores defendem que o Estado surge justamente com o aparecimento dos recenseamentos de bens para realização de tributação (BOURDIEU, 2014, p. 31). Apesar de essa origem ser discutível, não podemos discordar que atualmente essa relação é vital, inclusive quando nos deparamos com os inúmeros tipos de recenseamentos que são realizados atualmente ao redor do mundo – agropecuários, demográficos, eleitorais, escolares, industriais e tantos outros.

No caso do Brasil desde a época colonial houve tentativas de realizar recenseamentos, mas isso “exigia um poder, um volume de recursos e uma capacidade de coordenação de esforços que a administração central estava longe de deter frente às capitânias” (OLIVEIRA, 2003, p. 9). Assim, é apenas na época imperial, mais especificamente no ano de 1872, que a recém-criada Diretoria Geral de Estatística (DGE) realiza o primeiro censo demográfico do país. Ele é considerado como tal por apontar a maioria dos critérios atribuídos modernamente a um censo – são eles:

respaldo legal; dotação orçamentária específica; simultaneidade da pesquisa; data de referência pré-estabelecida; demarcação territorial pré-fixada; universalidade da enumeração dentro deste território e enumeração individual de todas as pessoas. (Oliveira, 2003:9)

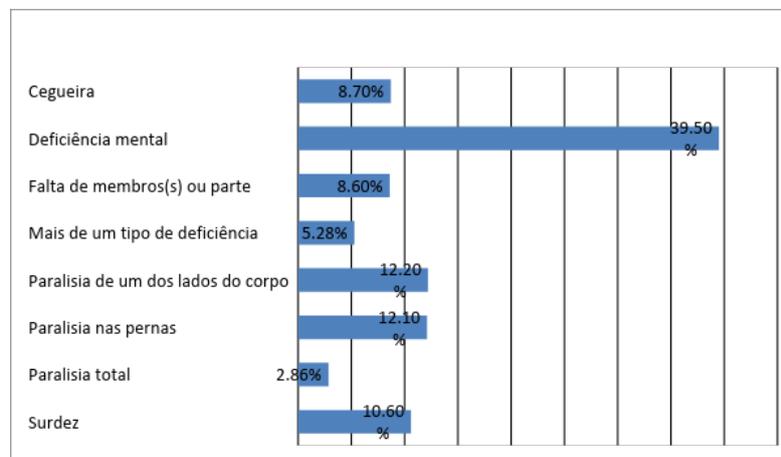
A realização desse censo mostrou pela primeira vez o perfil da população brasileira, diferente de outros realizados até então com propósitos puramente eleitorais, fiscais e/ou militares. Com ele temos informações específicas sobre acesso à escola, profissões exercidas e o que mais nos interessa nesse trabalho: deficiência. Contudo, devemos levar em consideração o que se entendia e como a deficiência era vista na época. Assim, o censo de 1872 se preocupou em levantar o número de pessoas com “defeito físico”, mais

especificamente a “cegueira” e “surdez”<sup>3</sup>. Esse fato continuou se repetindo nos censos realizados após a proclamação da República – 1890<sup>4</sup>, 1900 e 1920.

No primeiro censo demográfico realizado pelo IBGE, em 1940, houve uma diferença para todos os outros censos realizados até então – o levantamento de dados a respeito dos cegos buscou descobrir a natureza da deficiência, ou seja, se as pessoas nasceram ou a adquiriram no decorrer da vida (CANTORANI et al, 2015).

A partir disso temos um hiato de cinquenta anos de censos que não levaram em consideração o levantamento de dados sobre a questão da deficiência no Brasil. Essa realidade só muda com a promulgação da lei de número 7.853 de 24 de outubro de 1889 que prevê a obrigatoriedade de inclusão da “problemática da pessoa portadora de deficiência, objetivando o conhecimento atualizado do número de pessoas portadoras de deficiência no País” (BRASIL, 1889).

O censo que era para ser realizado em 1990 foi adiado para o ano seguinte devido à falta de tempo hábil para a realização do processo seletivo público de contratação de recursos humanos<sup>5</sup>. Assim, o censo 1991 foi o primeiro sob a vigência da referida lei, onde a questão da deficiência recebeu um tratamento diferente de todos os outros censos realizados até então. Foram levantadas informações sobre as deficiências consideradas mais graves, sendo elas: cegueira, deficiência mental, falta de membro(s) ou parte, mais de um tipo de deficiência, paralisia de um dos lados do corpo, paralisia nas pernas e paralisia total. O gráfico a seguir mostra a porcentagem registrada de cada uma dessas deficiências:



<sup>3</sup> É importante destacar que atualmente há um imenso debate sobre a surdez. Dessa forma, “para os intelectuais vinculados ao saber médico, a surdez ou deficiência auditiva é uma doença e o surdo ou deficiente auditivo é aquele que não ouve e precisa ascender a condição de igualdade do ouvinte, por meio de formas da reabilitação e normalização. Para os intelectuais que mobilizam o saber linguístico, a surdez é uma particularidade étnico-linguística e o surdo é aquele que utiliza uma língua específica, que se torna igual por meio do reconhecimento de sua particularidade como: membro de uma comunidade linguística minoritária, a comunidade surda brasileira; pertencente a uma cultura, a cultura surda; e detentor de uma história, a história do povo surdo.” (CAVALEIRO, 2014).

<sup>4</sup> Os dados sobre deficiência do censo realizado nesse ano não foram publicados a nível nacional. Para mais informações: CANTORANI et al (2015).

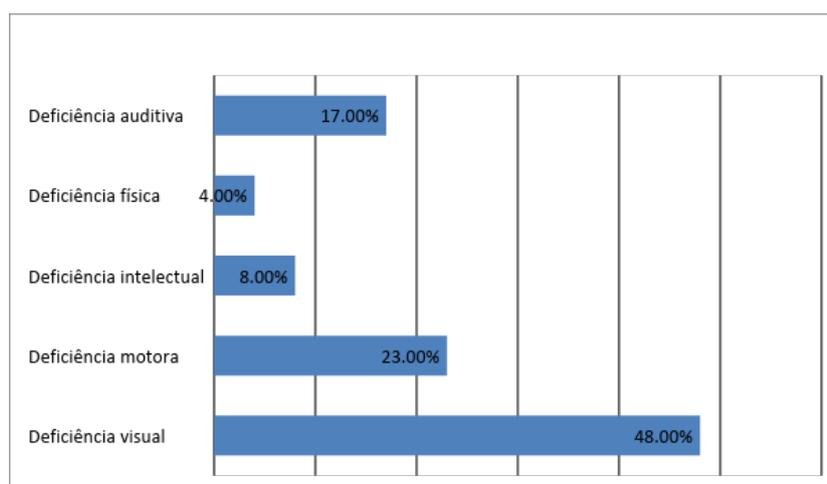
<sup>5</sup> Os censos demográficos na maioria dos países do mundo são realizados a cada dez anos. Há muitos motivos para isso, dentre eles podemos citar o custo financeiro, preparo logístico e a recomposição populacional.

Apesar da amplitude de categorias de deficiência que foram incorporadas o censo acabou registrando que o Brasil, com população total de 146,8 milhões de habitantes, possuía aproximadamente 1,7 milhões de pessoas com deficiência – nada menos que 1,14% de toda a população brasileira. Muitas críticas foram feitas a esse levantamento justamente por mostrar um número muito abaixo do que se esperava:

Algumas hipóteses foram levantadas sobre as prováveis causas dos índices encontrados: limites da metodologia utilizada; o conceito de deficiência adotado pelo IBGE; não reconhecimento da condição de deficiência nas faixas etárias que compreendem o início da vida; ocultamento da informação em função do preconceito sobre as deficiências no país e/ou; dificuldade do pesquisador em identificar a informação (Meletti e Bueno, 2010:6).

Como resultado das críticas recebidas o censo seguinte, realizado em 2000, contou com a metodologia de coleta de dados adotada pelo Grupo de Washington sobre Estatística em Deficiências<sup>6</sup> – que trabalha para padronizar o levantamento das estatísticas das pessoas com deficiência. Nesse sentido, o censo 2000 pode ser considerado um híbrido: ao mesmo tempo em que utiliza critérios do modelo médico da deficiência, centrado nas características corporais, também utiliza critérios do modelo social da deficiência, centrado em uma escala de gradação de dificuldades das pessoas com deficiência na realização de tarefas cotidianas.

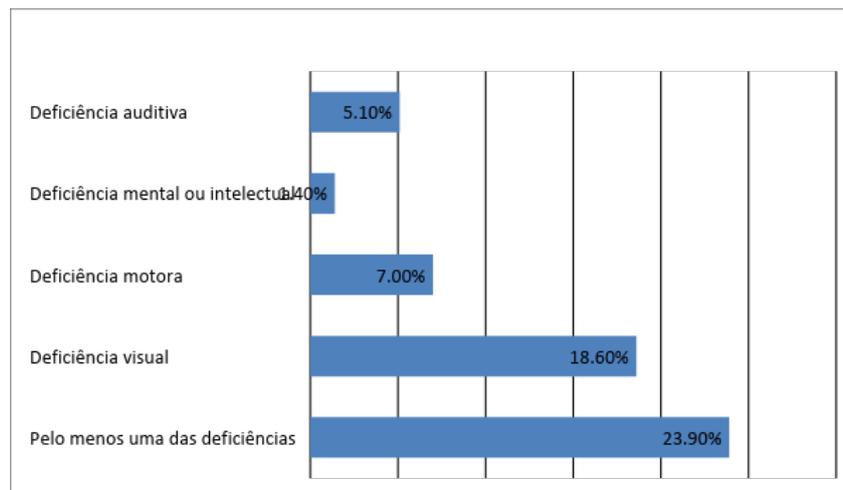
Assim, o censo 2000 registrou que a população brasileira contava com 169,8 milhões de habitantes e um total de 24,6 milhões (14,4%) era “portadora” de algum tipo de deficiência – auditiva, física, intelectual e/ou visual. As mulheres eram maioria com 13,1 milhões (53,6%), enquanto os homens eram 11,4 milhões (46,4%). O gráfico a seguir mostra de forma clara a porcentagem levantada de cada deficiência:



<sup>6</sup> Esse grupo conta com a contribuição de diversas entidades – agências, especialistas internacionais, Organização das Nações Unidas (ONU), Organizações não Governamentais (ONGs), pessoas com deficiência e pesquisadores.

O que fica claro quando analisamos e comparamos esse gráfico ao anterior é que o número de pessoas com deficiência cresce de forma vertiginosa quando se leva em consideração não apenas a incapacidade total e parcial, como defendido pelo modelo médico da deficiência, mas também as dificuldades – como proposto pelo modelo social da deficiência. Outra coisa que deve ser entendida é que esses números “não decorrem do aumento da incidência de deficiências, mas da mudança do conceito de sustentação dos instrumentos de coleta de informações e, conseqüentemente, dos próprios instrumentos” (CANTORANI et al, 2015, p. 169).

O censo 2010 ao adotar inteiramente o modelo social da deficiência acompanha toda a discussão e evolução do conceito de deficiência. Assim, qualquer dificuldade e/ou limitação permanente ou temporária se torna suscetível de ser classificada como uma deficiência. Junto a isso, apesar de poder passar despercebida por um olhar mais desatento, temos uma importante mudança de terminologia: agora são “pessoas com deficiência” no lugar de “pessoas portadoras de deficiência”. Essa simples troca de palavras está inserida em uma ampla luta dos movimentos pelos direitos das pessoas com deficiência a nível nacional e internacional. O gráfico a seguir mostra as porcentagens registradas pelo último censo:



Ao compararmos os gráficos fica claro que os levantamentos de dados dos censos acompanhou todo o desenvolvimento conceitual da deficiência a nível internacional. Contudo, esse avanço não garantiu políticas públicas que alterassem de forma efetiva a realidade das pessoas com deficiência. Dessa forma, por mais que elas possuam os mesmos direitos das pessoas sem deficiência, inúmeras barreiras físicas e simbólicas impedem que esses direitos sejam realmente assegurados. Assim, as conseqüências podem ser vistas, por exemplo, nas taxas de alfabetização, emprego e instrução para pessoas com deficiência – todas menores que as de pessoas sem deficiência.



No total a cidade está dividida em cinquenta e dois bairros, que por sua vez estão divididos, através de um planejamento político-administrativo, em cinco regiões: Zona Sul, Zona Norte, Oceânica, Pendotiba e Zona Leste. Há também doze regiões administrativas utilizadas pela Prefeitura para efeitos estatísticos e técnicos. São elas: Barreto, Centro, Engenhoca, Fonseca, Icaraí, Ingá, Pendotiba, Região Oceânica, Rio do Ouro, Santa Bárbara, Santa Rosa e São Francisco. Cada uma dessas regiões possui um administrador regional.

A maior parte das casas de Niterói conta com esgoto sanitário considerado adequado (91,1%), enquanto uma boa parcela das vias públicas é arborizada (78,5%) e mais da metade das vias públicas são urbanizadas (58,8%). Essa realidade garante que a cidade ocupe posições surpreendentes quando comparada não apenas com cada um dos 91 municípios do estado do Rio de Janeiro, mas também com o resto do país<sup>7</sup>:

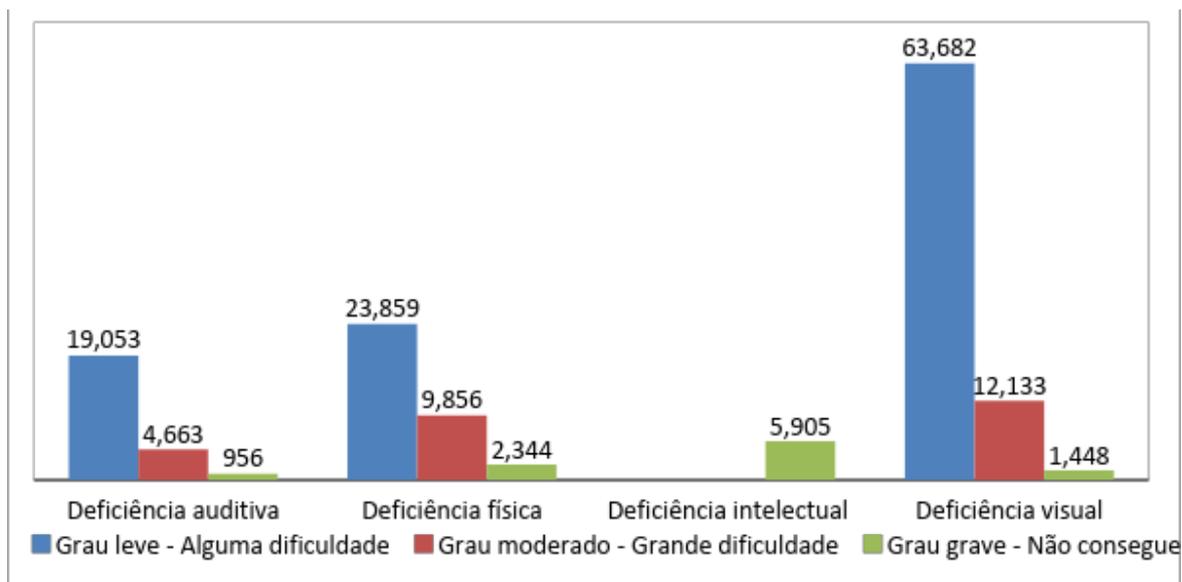
Comparando a outros municípios da/o	Microrregião	Estado	País	Porcentagem da cidade de Niterói
Arborização de vias públicas	2° de 16°	22° de 92°	2514° de 5570°	78,5%
Esgotamento sanitário adequado	5° de 16°	10° de 92°	393° de 5570°	91,1%
Urbanização de vias públicas	5° de 16°	17° de 92°	232° de 5570°	58,8%

Esses números aliados a componentes como educação, longevidade e renda *per capita* fazem a cidade ter um Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) considerado muito elevado (0,837) – o sétimo maior de todo o Brasil<sup>8</sup>.

Quando o assunto é deficiência temos um total de 5.619 pessoas com deficiência auditiva, 5.905 pessoas com deficiência intelectual, 12.200 pessoas com deficiência física e 13.581 pessoas com deficiência visual. É importante destacar que esses números contemplam “apenas” pessoas com graus de deficiência considerada “moderada” e “grave” – que conseguem com grande dificuldade ou simplesmente não conseguem realizar alguma atividade. Assim, não estamos levando em consideração as pessoas com grau de deficiência considerada “leve” – que conseguem, conseqüentemente, realizar atividades no dia a dia com alguma dificuldade. A partir do momento em que levamos esse grupo em consideração os números sobem de forma vertiginosa:

<sup>7</sup> Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/niteroi/panorama>.

<sup>8</sup> Vale lembrar que a cidade já ocupou a terceira posição em um levantamento desse mesmo tipo realizado no ano de 1991. De lá pra cá o IDHM de Niterói cresceu 22,91%, o que não foi o bastante para evitar a perda de espaço para outros municípios do país que acabaram tendo um crescimento maior. Disponível em: [http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil\\_m/niteroi\\_rj#idh](http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/niteroi_rj#idh).



Para além do que foi citado anteriormente esse gráfico nos chama atenção para o fato de não existir pessoas com deficiência intelectual considerada leve ou moderada – resultado de uma decisão do IBGE em tratar todos os diferentes níveis dessa deficiência de uma forma completamente arbitrária. Também podemos observar como os níveis de deficiência visual são maiores que todos os níveis das outras deficiências somados – tendência que pode ser observada a nível nacional. E finalmente podemos concluir que a cidade de Niterói possui um total de 143.899 pessoas com algum nível de deficiência – nada menos que 29,3% de toda a população.

Todas essas informações nos fazem pensar não apenas sobre o cotidiano dessas pessoas, mas também sobre as políticas públicas que são implementadas pela administração municipal. Como a cidade é vivida? As rampas de acesso auxiliam cadeirantes e/ou pessoas com mobilidade reduzida? Os pisos táteis conseguem guiar pessoas cegas e/ou com baixa visão? Como se dá o acesso a equipamentos de cidadania, cultura e lazer? Até o momento consegui levantar dados sobre dois programas municipais que parecem ser o eixo da Prefeitura na questão da deficiência: Ponto a Ponto e a Central de Interpretação de Libras. O primeiro foi instituído pela lei municipal de número 2.693 de cinco de janeiro de 2010 e nada mais é do que um serviço de transporte alternativo gratuito e adaptado para locomoção de pessoas idosas e/ou com deficiência. Já o segundo tem como principal objetivo proporcionar que pessoas com deficiência auditiva possam utilizar serviços públicos com o auxílio de um intérprete da língua brasileira de sinais – acompanhamento jurídico, consultas médicas, emissão de documentos pessoais etc.

Como Niterói possui cinquenta e dois bairros e devido ao tempo restrito de pesquisa escolhi focar meu trabalho de campo no bairro do Centro – localizado na Zona Sul da cidade. Essa escolha se deu através de uma conversa com meu orientador e ao fato do bairro



abordar suas dimensões, diversidades e particularidades (MAGNANI, 2012). Dessa forma a etnografia aparece como ferramenta essencial para as pesquisas onde conciliamos os atores sociais e a paisagem. Essa última não pode ser encarada como algo dado e/ou natural, mas resultado de inúmeras ações, intervenções e práticas dos atores sociais e suas redes de trocas.

Para Magnani é necessário realizar um duplo movimento – com as perspectivas intituladas “de longe e de fora” e a “de perto e de dentro”. Enquanto a primeira serve para compreender as relações estruturais gerais, a segunda auxilia o pesquisador com as atividades realizadas pelos atores sociais no ambiente citadino. A união dessas duas perspectivas na etnografia garante o encontro de diferentes pontos de vistas: ora do pesquisador, ora de seus interlocutores. Como resultado disso surge um novo ponto de vista que é ao mesmo tempo mais geral que a explicação nativa e mais densa do que a abordagem inicial da pesquisa.

Sob esse aspecto perde força a famosa discussão do antropólogo norte-americano Clifford Geertz sobre o alcance da descrição etnográfica e o fato dos antropólogos estudarem nas aldeias e não as aldeias (GEERTZ, 1978). Para Magnani não há barreiras para uma Antropologia feita na cidade e da cidade quando temos um olhar que considera todas as suas complexidades e leva em consideração as ações e relações dos inúmeros atores sociais.

Quando encaramos que as ações e relações dos atores sociais criam uma cidade que é ao mesmo tempo diversa, constantemente inventada e reinventada, nossa principal preocupação deve cair sobre as formas como esses diferentes atores sociais habitam e inventam os espaços urbanos. Nesse sentido surgem as contribuições de Colette Pétonnet e a tarefa de observar os elementos que normalmente passam despercebidos e que fazem parte de toda a complexidade da vida urbana. Em seu texto sobre observação flutuante (PÉTONNET, 2009) podemos ver como um cemitério francês não é apenas um cemitério francês. Nessa mesma linha de pensamento a cidade não é apenas uma cidade. Trazendo essa reflexão para meu campo no Centro de Niterói, é possível observar inúmeros elementos tidos como “naturais” – calçadas, pontos de ônibus, rampas de acesso, ruas, sinais de trânsito, etc.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como a pesquisa ainda está em desenvolvimento é difícil fazer grandes conclusões. Atualmente meu trabalho de campo está em duas frentes: de um lado tenho acompanhado interlocutores com alguma deficiência física nas ruas do Centro de Niterói e de outro tenho analisado o discurso público (BOURDIEU, 2014) da administração pública a nível

municipal, estadual e federal. Isso pode ser visto com o breve levantamento sobre a forma como a questão da deficiência foi tratada ao longo dos censos no Brasil e também está presente em outras questões da pesquisa.

Apesar das inúmeras opções de cultura e lazer localizadas no Centro de Niterói, a falta de acessibilidade faz com que seja difícil imaginá-las sendo efetivamente aproveitadas por pessoas com alguma deficiência. O fato de existir uma Coordenadoria de Acessibilidade, pelo menos nesse caso específico, não garante que a cidade seja mais ou menos adaptada. Até que ponto, seguindo o *slogan* da atual administração municipal, a cidade é feita por essas pessoas?<sup>9</sup> Nesse sentido tudo o que foi exposto pelo modelo social da deficiência há quase sessenta anos continua, infelizmente, muito atual.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. Lei 7.853, de 24 de outubro de 1889. *Dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência e dá outras providências*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L7853.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7853.htm).

CANTORANI, José Roberto Herrera; VARGAS, Leandro Martinez; REDKVA, Paulo Eduardo; PILATTI, Luiz Alberto; GUTIERREZ, Gustavo Luis. *A dimensão da deficiência e o olhar a respeito das pessoas com deficiência a partir dos recenseamentos no Brasil*. In: Rev. Bras. Ed. Esp., Marília, v. 21, n. 1, p. 159-176, Jan.-Mar., 2015.

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

HEDER, Fernando Manziéri. *Socialização para a cidadania: limites e possibilidades no universo das ONGs*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação/USP. São Paulo, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro: trajetória de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MELETTI, Silvia Maria Ferreira; BUENO, José Geraldo Silveira. *Escolarização de alunos com deficiência: uma análise dos indicadores sociais no Brasil (1997-2006)*. In: Anais da 33ª Reunião Anual da ANPEd: Educação no Brasil: o balanço de uma década. ANPEd, . v.1 p.1-17, 2010.

OLIVEIRA, Jane Souto de. *Brasil mostra a tua cara”: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003

PÉTONNET, Colette. *Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense*. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia. Niterói: EdUFF, 2009.

VELHO, Otávio Gilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

<sup>9</sup> Disponível em: <http://niteroifeitaporvoce.com.br/2017/>.

## **PESQUISA, ENSINO, CÂMERA, AÇÃO: UMA APRENDIZAGEM DA EXPERIÊNCIA COM ANTROPOLOGIA VISUAL E CULTURA POPULAR**

*Oswaldo Giovannini Junior*

oswaldo.giovanninijr@gmail.com – UFPB

### *Abstract*

This text deals with the search for technical, aesthetic and epistemological knowledge in disciplines of introduction to visual anthropology in a degree Anthropology. Between teaching and research we make brief visual ethnographies. Small field experiences together with undergraduate students, carrying out experiments, researches in communities having as main instrument the film research (France, 1998). From the perspective of classic and contemporary filmmakers/anthropologists, we propose the production of 5-minute films, with regional popular culture as a motivating theme. In four semesters, we developed 23 microdocumentaries on regional culture. They are ethnographic and visual learning exercises and contribute to form a collection of popular culture sketches, making a videocartography of the popular culture of Paraíba. In addition to a collection, the films bring ethnographic experiences that raise relevant anthropological issues that reinforce technical, aesthetic, ethical and ethnographic learning. Such exercises have been transformed into diverse researches in which the questions have emerged: how to film popular traditional festivals? How can we build a research and a film in which the discussions are shared with the communities (Rouch, 1979) and explore the various speeches (speeches, performances, bodies, polyphonies) present at the event (Bakhtin, 2010)?

### *Resumo*

Este texto trata da busca pelo conhecimento técnico, estético e epistemológico em disciplinas de introdução à antropologia visual em uma graduação em Antropologia. Entre o ensino e a pesquisa realizamos breves etnografias visuais. Pequenas experiências de campo junto com alunos de graduação, realizando vivências, pesquisas em comunidades tendo como instrumento primordial a pesquisa fílmica (France, 1998). A partir de olhares para cineastas/antropólogos clássicos e contemporâneos propomos a realização de filmes de 5 minutos, tendo como tema motivador a cultura popular regional. Em quatro semestres, desenvolvemos 23 microdocumentários sobre a cultura regional. São exercícios de aprendizado etnográfico e visual e contribuem para formar um acervo com esboços da cultura popular, confeccionando uma videocartografia da cultura popular da Paraíba. Para além de uma coleção, os filmes trazem experiências etnográficas que fazem emergir questões antropológicas relevantes que reforçam o aprendizado técnico, estético, ético e etnográfico. Tais exercícios têm se transformado em pesquisas diversas nas quais tem feito emergir as perguntas: como filmar as festas tradicionais populares? Como construir uma pesquisa e um filme em que as discussões sejam compartilhadas com as comunidades (Rouch,

1979) e possamos explorar as várias falas (os discursos, as performances, os corpos, as polifonias) presentes no evento (Bakhtin, 2010)?

Palavra-chave: Cultura popular; Antropologia visual; ensino; pesquisa

## CULTURA POPULAR E ANTROPOLOGIA VISUAL

Venho de uma linha de pesquisas em torno dos estudos de folclore e das culturas populares. Minhas pesquisas giram ao redor de temas como: procissões, devoções e festas do catolicismo popular e de religiões afrobrasileiras, folguedos populares, seculares ou religiosos. Nessa linha de pesquisas, realizo estudos sobre o pensamento social brasileiro, a obra de estudiosos do folclore e da cultura brasileira e os movimentos intelectuais e artísticos relevantes em nossa história. Seja pelo viés epistemológico e teórico da antropologia dos rituais e do simbolismo, seja pelo viés histórico da antropologia brasileira, meus estudos buscam a interpretação das vivências e experiências rituais, simbólicas e performativas, tendo como ferramenta o registro em imagens, fotográfico, sonoro ou filmico. Além dos registros etnográficos e visuais, tenho procurado refletir paralelamente sobre o que significa o próprio ato de registrar. Perguntar pelo sentido do registro auxilia na compreensão histórica dos processos de construção epistemológica de um campo de pesquisa, a dos estudos das culturas populares, a compreensão do processo social da produção de imagens do popular e contribui para uma autoreflexão na realização de novos filmes, novas imagens. Assim, formulo meu problema de pesquisa da seguinte forma: quais imagens minhas pesquisas realizam do popular brasileiro, de suas festas, de seus rituais, de seus símbolos e performance e como estas imagens dialogam, ou ressoam<sup>1</sup> imagens e registros feitos por outros tantos pesquisadores do passado, desde antropólogos até artistas e folcloristas.

Trata-se então de contribuir para a elaboração de um conhecimento em torno do que é a cultura brasileira, especialmente a cultura popular brasileira, a partir do lugar da produção de imagens etnográficas sobre ela. Um entrocamento de dois campos de estudos da antropologia: dos estudos da cultura popular e da antropologia visual. É deste ponto de contato entre dois campos epistemológicos que eu procuro pensar e falar. Minha pretensão é contribuir para a reflexão sobre métodos e construção de conhecimentos sobre a cultura popular brasileira realizados pelo registro de sons e imagens balizado pela pergunta: como fazer filmes sobre a cultura popular? Pergunta esta acompanhada de diversas outras interpelações: para quê, para quem, por quem e por quê?

A relação entre imagens e o popular é longa e extensa. Desde os primeiros filmes realizados no Brasil pela Missão de Pesquisas Folclóricas<sup>2</sup>, passando pelos filmes de

<sup>1</sup> Ver conceito de ressonância em Cândido, 2010 e Greenblatt, 2011.

<sup>2</sup> Em 1938 foi organizada por Mário de Andrade, então à frente do Departamento de Cultura de São Paulo, uma

Humberto Mauro e seu trabalho no Instituto Nacional de Cinema e Educação (Ince)<sup>3</sup>. Das curtas da Caravana Farkas<sup>4</sup> sobre aspecto da cultura nordestina, artesanato, festas, personagens (FREIRE, 2009) até os documentaristas paraibanos dos anos 1980, já formados pela escola Varán, criada por Jean Rouch, passando pelo clássico *Aruanda* (1960), de Linduarte Noronha<sup>5</sup>. Imagens produzidas sobre o “povo brasileiro” acionadas por várias iniciativas, muitas delas ligadas a movimentos intelectuais e artísticos, como o Movimento Folclórico Brasileiro, a institucionalização do Patrimônio Nacional o Modernismo, o Regionalismo, a Tropicália, o Cinema Novo, o Projeto Armorial, entre outros.

Perguntar pelo sentido do registro em sons e imagens da cultura, das festas, das artes, dos saberes, técnicas e modos de vida, etc., nos leva a reflexões sobre como fazemos nossas imagens, nossos filmes, com quem as fazemos e para quê registramos. Permite-nos compreender melhor nossas influências e percebermo-nos dentro de uma história de produção de um conhecimento acerca da cultura brasileira constituído por uma escrita através de imagens e sons. Ao longo da história da cultura brasileira muito se tem escrito através do registro de seus sons, de suas imagens, movimentos, corpos, danças. Pensamos e produzimos um conhecimento sobre nossa sociedade através do registro audiovisual, escrevemos nossa história pelas imagens e pelos sonoridades. O registro e seu sentido têm a ver com as ressonâncias de pesquisadores e cineastas da história e têm a ver com as relações que cultivamos no caminho, sejam elas epistemológicas, institucionais ou com amigos e interlocutores, parceiros e coautores de nossas pesquisas. Podemos incluir entre os parceiros nossos alunos e colegas pesquisadores com os quais aprendemos cotidianamente, ao fim todo projeto é coletivo. Nossas escrituras transformam a duração e o alcance das coisas fluidas da cultura, extravasam o tempo e o espaço, geram novas performances, cantos, memórias e as fazem tornar-se permanentes, na escrita da pena ou da mídia digital. Nossas escrituras literárias, imagéticas e sonoras (poderíamos incluir também corporais e coreográficas) registram a história de nossas sociedades e produzem conhecimento sobre ela.

## FORMAÇÃO DE CINEASTAS ANTROPÓLOGOS

As questões da pesquisa em torno desse tema da cultura popular brasileira estão presentes nas atividades de extensão e de ensino que realizo na Universidade Federal da

---

expedição pelo Nordeste e pelo Norte do Brasil com a finalidade de registrar em gravações de áudio e vídeo manifestações do folclore. Para mais informações acesse: <[http://www.centrocultural.sp.gov.br/Colecoes\\_Missao\\_de\\_Pesquisa\\_Folclorica.html](http://www.centrocultural.sp.gov.br/Colecoes_Missao_de_Pesquisa_Folclorica.html)>

<sup>3</sup> Humberto Mauro foi um importante cineasta brasileiro, realizando filmes entre os anos de 1925 e 1974. Entre os anos 1936 e 1974 foi diretor do Instituto Nacional de Cinema e Educação (Ince), realizando centenas de documentários educativos.

<sup>4</sup> Projeto liderado pelo empresário Thomaz Farkas que realizou diversos filmes sobre a cultura popular no nordeste brasileiro em 1968.

<sup>5</sup> Sobre o documentarismo na Paraíba, acesse: <<https://goo.gl/KWStet>>

Paraíba no curso de Antropologia, ao mesmo tempo que destas atividades derivam. Por aqui procuro trabalhar juntamente com os estudantes em torno das perguntas específicas: que tipo de filmes queremos produzir sobre os fazeres da cultura popular na região do Vale do Mamanguape? Quais os formatos e usos possíveis destas imagens e a quais preceitos e conceitos epistemológicos, metodológicos e estéticos elas se ligam? Afinal, é respondendo à pergunta sobre nossas escolhas que damos nossos primeiros passos enquanto aprendizes e formadores de cineastas antropólogos.

O que temos feito no Vale do Mamanguape? Na relação entre ensino, pesquisa e extensão, almejada pela universidade e possibilitada pela convivência acadêmica, temos procurado realizar breves etnografias visuais. Pequenas experiências de campo junto com alunos de graduação, realizando vivências, pesquisas e ações com pessoas e comunidades, tendo como instrumento primordial o registro fílmico.

No terceiro período do curso de Antropologia oferecemos a disciplina de Introdução à Antropologia Visual. Durante o período propomos estudos teóricos sobre antropólogos cineastas, seus conceitos e suas metodologias. A partir de olhares para clássicos e contemporâneos propomos a realização de um filme de três a cinco minutos por um grupo de alunos, tendo como tema gerador, ou seja, como tema motivador das pesquisas com imagens e sons, a cultura popular regional. Ao longo de mais ou menos dois anos, de forma colaborativa, desenvolvemos 23 microdocumentários sobre a cultura popular da região, especialmente Rio Tinto, Baía da Traição, além de Itapororoca, Conde (Litoral Sul) e Pombal (Alto Sertão). Em parceria e à distância colaboramos em mais três filmes em Sumé (Cariri), realizados no âmbito da UFCG.

Estes pequenos filmes são por um lado exercícios de aprendizado etnográfico e visual, e por outro, contribuem para formar um acervo com esboços da cultura regional. Apoiados no tripé ensino-pesquisa-extensão, vamos confeccionando um mapa da cultura popular do Vale, do Sertão, do Cariri, do Sul... Um projeto que se configura no sentido de uma videocartografia da cultura popular da Paraíba. Guardadas as devidas proporções, podemos dizer que estamos contribuindo para a história do registro audiovisual da cultura popular na Paraíba, ou seja, passamos a fazer parte da história do cinema e da antropologia paraibana<sup>6</sup>.

Para além de uma coleção, os filmes trazem vivências, experiências etnográficas que, quando problematizadas, fazem emergir questões antropológicas relevantes. Um exemplo é o filme *Sagrado e profano*, que problematiza as contradições e complementações entre as devoções populares e os aspectos mais seculares e efusivos da festa. O filme cuja duração é de três minutos foi realizado por Lu Oliveira e Giordano Bruno sobre

---

<sup>6</sup> Conceitos de acervo, coleção, mapeamento, videocartografia, entre outros, precisam ser melhor analisados e definidos ao longo das pesquisas propostas aqui.

a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Trata-se de uma travessia marítimo-fluvial entre Coqueirinho (Marcação) e Barra de Mamanguape (Rio Tinto). A festa religiosa é atravessada pelo lazer, e o andor com a imagem da santa é cercado por barcos com pessoas rezando e cantando músicas religiosas e por barcos com pessoas fazendo churrascos, bebendo cerveja, dançando e escutando funk, arrocha, forró sacana. Um grupo de pessoas vão tomar banho de rio e fartar-se de comer e beber e outras vão pagar promessas para a Santa Padroeira. O dilema desse filme que pretendia mostrar as relações entre sagrado e profano, de oposições e confluências, era: até onde posso ir com as imagens das pessoas, especialmente diante de situações polêmicas e muitas vezes de exposição de corpos e exageros? Encontra-se em foco a questão antropológica da relação entre devoção e extravazamento, ambos presentes na festa. Essa breve incursão dos estudantes a campo me motivou a continuar fazendo imagens e investigações na festa de Nossa Senhora dos Navegantes, perfigurando, hoje como uma pesquisa de iniciação científica. Esta questão do sagrado e profano vem se atualizando e tomando contornos desafiadores.

## INFORMAÇÃO X EXPERIÊNCIA

A pergunta central que temos feito no curso e que norteiam os programas das disciplinas é: “como ensinar a escrever textos imagéticos”, “como criar textos com imagens que sejam antropológicos” (RIAL, 2014, p.11)? Afinal como ensinar antropologia visual ou sendo mais específico, como ensinar a fazer filmes etnográficos, principalmente se existe uma diversidade de práticas e de propostas metodológicas de abordagem, descrições e narrativas no campo da história do filme etnográfico na antropologia. Cine-transe, cinema direto, cinema verdade, cinema observacional, cinema compartilhado, etnobiografia, etnoficção, cinema intertextual, etc. Complementar a este desafio temos ainda a chegada de estudantes que não trazem repertórios nem práticas filmicas, mas que trazem com eles a prática cotidiana de produção de imagens e sua projeção em redes sociais, vindos de um tempo contraditório, sem conhecimento em torno de como elaborar projetos cinematográficos, mas inseridos em uma sociedade na qual “as imagens correm como água na torneira (RIAL, 2014, p.15)

Nosso desafio tem sido aquilo que Jean Rouch chamou de “dupla formação”, a qual garantiria habilidades tanto como antropólogo quanto cineasta. Desafio não só de formar o estudante nestas duas competências e habilidades, mas aperfeiçoar a nós mesmos, já que também somos fruto de uma formação deficiente na área do audiovisual e da produção de filmes. Somos antropólogos e não somos cineastas, mas esforçamos no autodidatismo para aprender a sê-lo por nossa própria conta.

Sabemos que uma pedagogia expositiva, predominante nas universidades, especialmente nos cursos de Antropologia e Ciências Sociais, é insuficiente para o

aprendizado do fazer fílmico (FERRAZ, 2014). Precisamos construir uma pedagogia que trabalhe com a experiência e não apenas com a informação. Isso não quer dizer que fazer mais e mais práticas garante tal aprendizado, mas precisamos de atividades práticas ou teóricas que toque o aluno, que faça acontecer algo novo nele, que o transforme. No dizer de Bondia, inspirado em Heidegger, uma experiência é algo “que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca.” (BONDIA, 2002, p. 22). Segundo o pedagogo e filósofo, estamos cercado de informações e informações não são experiências, são como antiexperiências. A ênfase contemporânea na informação atrapalha nossas possibilidades de experiências transformadoras: “O sujeito da informação sabe muitas coisas...cada vez está melhor informado...o que consegue é que nada lhe aconteça.” (idem, p. 22)

Podemos ler um livro, assistir a uma aula, fazer uma viagem, visitar uma comunidade e dizer que sabemos mais, que temos mais informação, mas que nada nos tocou, nada nos aconteceu. É preciso que o encontro com o mundo, com as coisas e com as pessoas nos toque, nos perturbe e nos transforme para que aquele acontecimento seja de fato uma experiência significativa e, portanto, nos leve ao aprendizado. O sujeito da experiência é um sujeito exposto, submetido a algo que o acontece. O sujeito da experiência se define não pela sua atividade, mas pela sua

“passividade, pela sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura. Trata-se de uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial.” (BONDIA, 2002, p.24)

Com esta abertura, esta disposição, o sujeito da experiência está aberto à sua própria transformação. Tal transformação tem sido levada a cabo pelas experiências que realizamos com os alunos do curso na realização prática dos filmes aliadas aos estudos teóricos, como aponta vários depoimentos. Os alunos que fazem seus filmes pela primeira vez, transformam seus roteiros, suas ideias, sua visão de antropologia, se transformam e experimentam algo que os toca, muitas vezes profundamente, a ponto de dizerem que passaram a compreender o que é antropologia e etnografia naquele momento da filmagem e da edição. A experiência de criar um roteiro, imaginar, como vai ser seu filme, elaborar um projeto cinematográfico e depois se deparar com o inesperado do campo de pesquisa e mudar, transformar o olhar e a pesquisa proposta tem sido de grande valia para o amadurecimento etnográfico e fílmico.

## **PROGRAMA E ROTEIRO**

O conteúdo da disciplina de Introdução à Antropologia Visual é composto primeiramente pela proposta de percorrer a história da técnica dos modos de representar

a sociedade, tanto a abordagem histórica e epistemológica de escolas pelo mundo, francesas, inflesas, americanas, latinas, quanto alguns aspectos do fazer fílmico realizado na história do filme etnográfico no Brasil, desde os registros das pesquisas folclóricas de Mário de Andrade e étnicas de Major Thomas Reis até os documentários do Cinema Novo, das oficinas Varán na Paraíba e do Vídeo nas Aldeias.

Vejamos um resumo do programa das aulas abaixo:

Breve história do filme etnográfico, o primeiro século.
Karl Heider e Robert Gardner, cinema de pesquisa e observação, Filme: Dead Birds
Jean Rouch: cine transe, cinema direto, antropologia compartilhada Filme: Mestres Loucos
Jorge Prellorán, o filme etnobiográfico Filme e fotografia: Cochengo Miranda e Hermogenes Cayo
David Macdougall, o cinema intertextual, filme Nawi
Unidade II: Filme etnográfico no Brasil. Missões de Pesquisas Folclóricas
Caravana Farkas Fillmes variados sobre cultura popular no Nordeste – Vaquejada, Mestre Vitalino...
Cinema direto, Ateliê Varan, Nudoc e Antropologia Visual na Paraíba Filme: Aruanda
Unidade III – Filme Etnográfico no Brasil - Major Reis Filme: Ao Redor do Brasil
Vídeo nas Aldeias Filme: A Arca dos Zoé Cineastas indígenas: As Hipermulheres
Elaboração de Projeto Ensaio Audiovisuais dos alunos – “tema gerador”: Culturas Populares

Num segundo momento, que se desenvolve paralelamente, proponho aos alunos mais do que o conhecimento teórico e metodológico, debruçar sobre os variados métodos de forma criativa, através da elaboração de um projeto de pesquisa fílmica com a proposta de pensar etnograficamente um tema e desenvolver um projeto audiovisual. Proponho um “tema gerador”<sup>7</sup>, a cultura popular tradicional, seguindo a liberdade de uma compreensão mais ampla e porosa da cultura popular. Dentro desse campo temático cada grupo faz sua própria proposta de acordo com suas vivências, ou desejos e curiosidades. O importante é tematizarmos aspectos significativos da vida cultural regional, valorizando saberes locais, biografias, rituais, festas, contos, técnicas e outros comportamentos que destaquem a cultura do povo da região. Podendo ir das festas de santo padroeiro ao hip hop feito por jovens indígenas. Escolhido o tema iremos discutir abordagens, metodologias, personagens, narrativas, locações, etc. Para isso apresento um modelo de roteiro que tem como objetivo organizar um conteúdo de forma escrita, o que os faz começar a pensar em pesquisas sobre aspectos sociais e sua escritura através de imagens e sons. Vejamos o roteiro abaixo:

<sup>7</sup> A expressão “tema gerador” é aproveitada de um projeto realizado pela TV BRASIL, chamado Ponto Brasil, o qual promovia a produção de pequenos vídeos por ONGs e coletivos de jovens aprendizes.

<b>1. Tema</b>	<b>Escolha o tema de sua pesquisa fílmica</b>
<b>2. A proposta-argumento</b>	Conte o que você quer pesquisar/filmar apresentando a relação entre um problema antropológico e o tema escolhido (qual é sua ideia, que pergunta você faz, qual o seu objetivo?). Escreva sobre o que pretende registrar e o que seu material pretende provocar no espectador num mini-argumento de até 10 linhas. Dê um título, ainda que provisório, ao vídeo.
<b>3. Personagem, tempo e espaço:</b>	Procure definir quem é o personagem principal de sua pesquisa fílmica, ele vai conduzir a história e as reflexões etnográficas. Localize este personagem em um lugar: na sua casa, no trabalho, em uma festa, na rua. Embora todo documentário seja realizado no tempo presente, pensar na temporalidade, no quando, implica em pensar em dia e noite, em tempo, em fluxo ou tempo estático, em memórias de um passado ou perspectivas de um futuro, ou mesmo no aqui e agora de uma performance.
<b>4. Narrativas:</b>	O modo como sua história vai ser contada. Optamos pela narrativa linear, caracterizada por ter um fio condutor que se desenvolve sequencialmente: com começo, meio e fim. Neste tipo de narrativa não ocorrem grandes desvios. Neste caso a forma de desenvolvimento dramático obedece às seguintes fases: Contextualização Apresentação dos personagens Conflito, drama, ou questão antropológica Desdobramentos ou consequências do conflito ou do problema antropológico. Resolução ou desfecho
<b>5. Especificação das ferramentas audiovisuais</b>	Descreva, item a item, as ferramentas audiovisuais a serem empregadas para abordar cada objeto. Descreva estilos de câmera, características fotográficas, intervenções de direção de arte, usos de locução e sonoridades, atores, modos de interação com as pessoas documentadas. Se quiser também cite trechos de outros filmes e relacione-os à sua proposta de criação.

## CONCLUSÕES E HIPÓTESES

Como aprendizado temos garantido o entendimento do aluno com relação aos seguintes aspectos: a experiência etnográfica com uso de imagens, pressupostos éticos no encontro com o outro e no seu registro em imagens, valorização do trabalho coletivo e colaborativo e por fim a valorização de uma antropologia que respeite profundamente o ponto de vista do sujeito filmado/pesquisado. Quanto aos aspectos técnicos constroem um conhecimento a respeito da elaboração de um projeto audiovisual, desde o argumento, passando pelas escolhas de abordagem, a pesquisa fílmica, a decupagem e a montagem, até a exibição pública e a devolutiva ao grupo/sujeito filmado.

A hipótese a que chegamos, do ponto de vista epistemológico e metodológico, é que diante da diversidade de ações e situações na elaboração de um projeto de pesquisa fílmica é que vale sempre o esforço por um trabalho compartilhado e colaborativo<sup>8</sup>. Para fazermos filmes de pesquisa precisamos trabalhar em conjunto, diferente da escrita de um TCC, é preciso fazer a pesquisa, gravar o vídeo, fazer a produção editar. O trabalho em grupo favorece a qualidade final do produto, especialmente para aqueles que estão

<sup>8</sup> Inspirador aqui é o trabalho colaborativo do Teatro da Vertigem (cf. ARAÚJO, 2006).

no seu primeiro ensaio. Aprendida na forma de teoria e prática, a realização de filmes etnográficos tem provocado experiências transformadoras e contribuído na compreensão daquilo que Rouch chamou de antropologia compartilhada, ou “cine-antropologia compartilhada” de Jean Rouch:

o antropólogo não é mais o entomologista observando o outro como um inseto (negando-o) mas um estimulador de conhecimento mútuo (e logo de dignidade). É uma busca de participação total, por mais idealista que seja, me parece atualmente moralmente e cientificamente a única atitude possível para um antropólogo (ROUCH, 2011, p. 15).

O estudante compreende através desse fazer teórico, técnico, estético e ético que estamos diante de um tempo em que as pessoas estão mudando de lugar no ato de construir o conhecimento, de expor ideias e filmar o mundo. Os saberes já não são exclusivos da elaboração da escrita do antropólogo, como uma autoridade sobre o assunto, mas é partilhado e é antes de tudo um ato de escuta, um ato de “exposição”.

Câmeras e pessoas têm mudado de lado, e isso tem acontecido em nosso campus de interior, resultante de uma política de democratização das universidades. Estão em curso experiências de relativização dos lugares e dos atores produtores do conhecimento e das linguagens, especialmente nesse campo das visualidades. Participamos disso e a condição para estar nesse meio é o diálogo horizontal e simétrico entre uns e outros na produção de nossos registros audiovisuais da cultura popular.

Outro autor que nos inspira na formulação de hipóteses metodológicas é David Macdougall e seu cinema transcultural (MACDOUGALL, 1998). Não apenas as falas nativas são consideradas, mas uma intertextualidade é posta em ação na construção das narrativas. Uns e outros envolvidos trazem seus desejos e seus significados, as vontades das pessoas e as questões antropológicas são colocadas em jogo. Acredito que sua proposta acena na direção de profundas e respeitadas negociações entre as diversas vozes em questão, avançando na direção de uma etnografia polifônica<sup>9</sup> que valorize as diversidades de personagens, visões de mundo e lugares de fala e escuta.

Enfim, sobre as múltiplas vozes em jogo, precisamos considerar o quanto nós pesquisadores/cineastas, que não somos das comunidades, também fazemos parte da cultura que emerge quando chegamos com nossos cadernos ou com nossas câmeras, ou quando chegam até nós. Também construímos a cultura, participamos dela, posto que a cultura, assim como o cinema, emerge das relações (LANGDON, 2006). Se a cultura popular, e especialmente as festas populares, é lugar de polifonia (BAKHTIN, 1987), participamos desta polifonia e, logo, fazemos cultura popular, somos também brincantes neste grande palco aberto da vida social.

---

<sup>9</sup> Bakhtin, 1997 e Clifford, 2011

## REFERÊNCIAS

- AMORIM, Lara; LIMA, João de. *Cinema e memória: o super-8 na Paraíba nos anos 1970 e 1980*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
- ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- ARAÚJO, Antônio. O processo colaborativo no Teatro da Vertigem. *Revista Sala Preta*, São Paulo, v. 6, 2006.
- ARUANDA. Direção de Linduarte Noronha. João Pessoa, 1960 (20 min).
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabellais*. Tradução Yara Frateschi Vieira. Brasília, DF, Editora da UNB; São Paulo: Hucitec, 1987.
- BONDÍÁ, Jorge Larrosa – Notas sobre a experiência e o saber da experiência. Trad. De João Walderley Geraldi. *Revista Brasileira de Educação*, no. 19, ANPED, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf> . Acessado em:10/07/2018.)
- BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANDIDO, Antonio. Ressonâncias. Em: \_\_\_\_\_. *O albatroz e o chinês*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010.
- CAVALCANTI, Maria Laura et al. Os estudos de folclore no Brasil. Em: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR, AS VÁRIAS FACES DE UM DEBATE. 1992, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular; Brasília, DF: Funarte, 1992.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organização José Reginaldo Santos Gonçalves. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.
- DEAD birds. Direção e produção Robert Gardner: EUA,1963 (84 min)
- FESTA do Rosário de Pombal. Direção e Produção de Jurandir Moura. João Pessoa: UFPB, 1967 (21 min).
- FONSECA, Maria Cecília. *Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.
- FRANCE, Claudine. *Cinema e antropologia*. Tradução Marcius Freyre. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- FREIRE, Marcius Soares. Caravana Farkas: uma experiência brasileira. *Revista Rumores*, São Paulo, v. 3, n. 6, 2009.
- GREENBLATT, Stephen. O novo historicismo: ressonância e encantamento. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, 1991. Disponível em: <[goo.gl/2HtP4D](http://goo.gl/2HtP4D)>. Acesso em: 18 maio 2012.
- HEIDER, Karl G. Uma história do filme etnográfico. Em *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 1, Rio de Janeiro, 1995 [1988]
- HERMÓGENES Cayo. Direção e produção: Jorge Prellorán, Argentina, 1969 (68 min)

- LANGDON, Esther. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Revista de Antropologia Ilha*, Florianópolis, v. 8, n. 1 e 2, 2006.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MACDOUGALL, David. *Transcultural cinema*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- MÁRIO de Andrade e os primeiros filmes etnográficos. Produção Luís Saia. São Paulo: Fundação Cinemateca Brasileira, Centro Cultural São Paulo, 1938 (26 min).
- MONTE-MÓR, Patrícia. Descrevendo culturas: etnografia e cinema no Brasil. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, n. 1, 1995.
- NAWI. Direção e produção de David MacDougall. Los Angeles, EUA, 1970 (22 min)
- PRELLORÁN, Jorge. Conceitos éticos e estéticos no cinema etnográfico. Em: *Caderno de textos – Antropologia Visual*, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1987.
- OS MESTRES loucos. Direção e produção de Jean Rouch. França, 1955 (36 min)
- OS ROMEIROS da guia. Direção de João Ramiro Melo e Vladimir Carvalho. João Pessoa: Ince e Associação dos Críticos Cinematográficos da Paraíba, 1962 (15 min).
- ROUCH, Jean. A câmera e os homens. Em: COSTA, José Manoel; OLIVEIRA, Luis Miguel (Orgs.). *Jean Rouch*. Lisboa: Cinemateca Portuguesa; Museu do Cinema, 2011 [1979].
- SAGRADO e profano. Lu Oliveira. Rio Tinto, UFPB, 2015 (3 min).
- VILHENA, Rodolfo da Paixão. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte; Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- VISÕES do mangue. Direção de Elisa Cabral. João Pessoa: 1982 (14min.).

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## BETWEEN POLITICAL, AFFECTIVE AND SYMBOLIC BORDERS: A CASE STUDY BASED ON THE CHILDREN OF DIVA

*Otilia del Carmen Puiggros*<sup>1</sup>  
*Andrea Quadrelli*<sup>2</sup>

### *Abstract*

Until the year 2017, when Otilia was asked if she was Uruguayan or Canadian, she said that she was Uruguayan and Quebecois, referring to the French-speaking province of Canada. In May 2017, she knew that half of her roots were in Rivera (Uruguay), a border city with Livramento (Brazil) and that she had brothers who were born and live there. She knew that her mother had double birth registration. In Uruguay she was called María Elena and in Brazil, Diva. This article is based on an ethnographic research that seeks to understand what it means to “be on the border” with Brazil in today’s Uruguay, based on the imaginary belongings of Uruguayans: Orientals, from the Rio de la Plata, who “look” at Europe without recognizing their Latin American roots. It is also a recovery of one more constituent part of an identity, made up of multiple belongings. The following concepts constitute the theoretical framework: territory, identity and political borders. Through in-depth interviews with the members of Diva’s family, we will seek to understand what territory, borders and state means for people who cross the border on a daily basis, and how their subjectivities are constructed by the itinerant living actors of these particularly areas of border.

Keywords: subjectivities, border, territories, Uruguay.

## 1 INTRODUCCIÓN

En las sociedades tradicionales, el territorio era un principio de identificación de los pueblos que lo ocupaban. El territorio no era considerado una propiedad, sino una entidad viviente que da la vida. Aun en la actualidad, los pueblos indígenas consideran que los seres humanos pertenecen a la tierra, y no la inversa. Esto explica la relación intensa y la defensa de la tierra de estos pueblos con sus territorios. Las sociedades modernas no excluyen el principio de identidad territorial y aunque las

---

<sup>1</sup> PhD candidate, Université du Québec en Outaouais, Canada.

<sup>2</sup> Doctora en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UDELAR (Montevideo, Uruguay).

políticas territoriales se han ido modificando con el tiempo, no es raro ver conflictos que oponen algunos pueblos que habitan territorios con gobiernos que limitan fronteras territoriales o con los nuevos ocupantes que no respetan los símbolos y el “espíritu” del lugar, ya sea por razones culturales, religiosas, ideológicas o étnicas. Con el fin de la guerra fría, la actual globalización, lejos de borrar las fronteras, suscita nuevos enfrentamientos por el control de territorios donde distintas comunidades culturales o ideológicas defienden su identificación con los territorios que ocupan. Con el fin de las grandes hegemonías ideológicas con vocación universal, aparecen nuevas especificidades locales y regionales que ponen en las agendas estatales la cuestión de la identidad y los territorios en momentos en que la integridad territorial de algunos Estados aparece amenazada por la voluntad de control territorial de algunas comunidades que se identifican más con los territorios que ocupan que con las fronteras impuestas por los Estados, como pueden ser los casos de Quebec en Canadá o de Cataluña en España.

El concepto “territorio” tiene una multitud de interpretaciones, siendo la más común su identificación con los límites administrativos de un Estado, pero también concierne las políticas de desarrollo territorial, así como los espacios abiertos donde transitan comunidades humanas más ligadas al territorio que ocupan que a límites administrativos; es el caso de muchas poblaciones en regiones de frontera. En estas regiones, el territorio puede ser un lugar de alteridad y coexistencia de poblaciones que crean nuevas identidades menos estatales y más transfronterizas. Pueblos abiertos a las culturas que los atraviesan, menos afectados por las leyes universales y obligatorias que ligan las comunidades a sus divisiones administrativas. La convivencia cotidiana puede generar lazos identitarios y un «ser portador de más de una cultura», superpuestos a la pertenencia a países, estados y regiones.

La identidad es construida por los individuos en relación con sus territorios, los cuales son agentes conscientes de identificación y no meros utilizadores del territorio o personas asignadas de manera arbitraria a “cajas” administrativas territoriales. Si el Estado define las relaciones administrativas y ejerce las funciones de seguridad y de control asociadas al “uso legítimo de la violencia”, las personas que viven en la frontera desarrollan identidades culturales, afectivas y existenciales propias en redes familiares, solidarias y económicas, muchas veces informales e invisibles, pero existentes y coherentes con sus vidas cotidianas y sus lazos con el territorio donde viven. Recordando que es la existencia de la frontera la que organiza un sistema social de intercambios entre grupos considerados distintos; es decir, las localidades fronterizas conforman un sistema, pero no una única organización social (GRIMSON, A. 2000).

“Hablar del territorio es hablar de amor”, escribía CALAME (1994) en una conferencia sobre administración territorial. Y como se verá a seguir, la identidad con el territorio en zonas de frontera puede ser la ocasión de convivencia pacífica, lugar de “encuentro con el otro” que, lejos de ser opuesto o contrario, integra una misma comunidad de vida, de intereses y pasiones. En estos casos, la frontera no es algo que separa, sino que une; algo que crea una nueva identidad territorial y una comunidad afectiva. Sin embargo, también es cierto que los estados y las naciones se descubren como agentes poderosos que proveen marcos culturales principales que alimentan los modos de significar el mundo de la frontera (QUADRELLI, A. 2002); sin duda, los sentimientos y las identificaciones nacionalistas también son importantes en la vida de estas regiones (GRIMSON, A. 2000).

### 1.1. Territorio

Las transformaciones que han afectado a la humanidad en los últimos decenios, tanto en términos económicos como ideológicos y políticos, afectaron la manera de abordar el estudio de los territorios. Así, pasada la fiebre del desarrollo económico de los “Gloriosos Treinta”, se ha puesto más atención en los vínculos de los hombres con la tierra donde viven, en las relaciones que desarrollan y las identidades que surgen de dichos vínculos. Si los geógrafos de los años 60 se referían fundamentalmente al espacio, hoy día la referencia la constituyen los territorios (CLAVAL, P. 1995), los «lugares», los «sitios habitados» y las similitudes o diferencias de la ocupación territorial.

Para la teoría política moderna, el territorio se identifica con el Estado y constituye el espacio en el cual éste ejerce el control de la población, impone sus políticas administrativas y de seguridad y asume la defensa de sus fronteras. Para GOTTMANN (1973) y SACK (1986), el ejercicio del poder y el control estatal exige la soberanía del Estado, es decir, su independencia política. Y esta soberanía debe existir en todas las escalas territoriales. Para la geografía de inspiración marxista, las sociedades humanas construyen y transforman los territorios que habitan (CLAVAL, P. 1995). Atendiendo a la dimensión simbólica del territorio, surge el sentido que la población le da al espacio vivenciado, donde están encerrados los ancestros, donde se ha escrito la historia del pueblo, lo que los autores anglosajones llaman «*the sens of place*», lugares de memoria, con mitos y creencias que constituyen identidades colectivas únicas y diferentes (BRUNET et al., 1992). Autores como Jean-Pierre Raison (1977) y Thibault Martin (2009) constatan que las poblaciones indígenas, de Madagascar el primero y de Canadá el segundo, relacionan el territorio con espiritualidad y veneración, considerando al territorio como matriz de vida (MARTIN & GIRARD, 2009), llegando a decir incluso que, sin el territorio, sus pueblos no existen.

En fin, hablar del territorio en lugar del espacio significa tener en cuenta las relaciones, los vínculos y las vivencias de quienes habitan el territorio, de sus interrelaciones, lazos y códigos e identificaciones simbólicas que van más allá de las divisiones administrativas o políticas.

## 1.2. Identidad

La “construcción de la identidad” fue estudiada por distintas disciplinas. Retendremos solamente los conceptos y los aspectos de la identidad de los individuos que se relacionan con el territorio, es decir, la «identidad territorial». Comenzaremos por Claude Lévi-Strauss (1977), para quien la identidad se puede comparar con: «*una especie de foco virtual al que nos es indispensable referirnos para explicar un cierto número de cosas, pero sin que nunca tenga existencia real*» (p. 10).

La identidad es, por tanto, un concepto que expone una realidad totalmente teórica, que implica varios referentes «a geometría variable», es decir, la construcción de la identidad de un grupo o de una comunidad es, en cada caso, única, como lo son sus valores, representaciones simbólicas, historia y vínculos territoriales. En este sentido, nos parece apropiada la definición de Denis-Constant Martin (1994, p. 4), que indica que: «*la identidad se apoya en cuatro pilares de la experiencia humana: el tiempo, el espacio, la cultura y los sistemas de creencias*». Tanto el territorio como la identidad son construcciones culturales en un cierto momento de la historia de un grupo humano, en un cierto marco, bajo ciertas circunstancias. La identidad territorial no es, por lo tanto, una construcción hecha de una vez por todas y para siempre. Aun menos en estos momentos de migraciones y diásporas en tiempos de globalización económica y de culturas. Las transformaciones espaciales y la movilidad migrante pueden ocasionar modificaciones de las identidades territoriales. Y son inevitables porque, de no ser así, los grupos humanos vivirían encerrados en sí mismos, marcados por la hostilidad entre ellos y la indiferencia.

Es importante destacar la importancia de la base territorial, que es el lugar de encuentro y desencuentros de grupos humanos que crean lazos y se interrelacionan entre sí. Esta base territorial no necesita ser lineal o fija; muchas veces se trata de espacios rituales o de sitios de peregrinaje, como los peregrinos que van a Santiago de Compostela y que se identifican por referentes religiosos, simbólicos o aventureros. Las transformaciones contemporáneas, los discursos postmodernistas del «fin de los territorios» (BADIE, B. 1995) traen nuevos conceptos, como los de identidades múltiples (MAALOUF, A. 1998) o pertenencias a diferentes «tribus» (MAFFESOLI, M. 1988), pero, sea como sea, no se puede negar la reemergencia de la búsqueda identitaria y la proliferación de los discursos identitarios que tienen relación con el territorio, sea vivido, ocupado, soñado, real o

simbólico. Lamentablemente, en este resurgimiento de reivindicaciones territoriales se confronta y se marcan más las diferencias entre unos y otros.

En resumen, la globalización, las migraciones internacionales y los medios de comunicación actuales abren la posibilidad a nuevas formas de identidades territoriales. Pero nos parece importante destacar que estas nuevas formas de territorialidad, esta diversificación de la humanidad y las nuevas relaciones institucionales internacionales no se hacen en el vacío. Las distintas manifestaciones de la vida colectiva se encarnan en territorios diversos. La territorialidad es una base material que se manifiesta muchas veces por significados simbólicos que disimulan o esconden el soporte material.

### 1.3 Fronteras

El desarrollo del capitalismo transnacional y la globalización de los mercados han provocado modificaciones importantes de los Estados naciones donde no solo circulan mercancías y capital, sino también la información y las personas, y se habla también de una «mundialización de la cultura». La propia globalización ha impulsado modificación de las escalas territoriales, creando, en varios casos, bloques territoriales que se integran o que «integran sus fronteras». Estos bloques tienen finalidades varias, no solamente financieras, sino también productivas, sociales y políticas. Para Wallerstein (1991), el proceso global de acumulación de capital produce la antinomia de poner varios Estados bajo una única división del trabajo, es decir, la economía mundial capitalista. Se trata de un proceso que va más allá de lo económico y que afecta a las distintas culturas regionales, y que lleva a autores como Appadurai (1990) a referirse a un fenómeno cultural global (*global culture*). Sin embargo, las fronteras siguen existiendo. Mientras que para algunos son un espacio de choque de economías colindantes (GONZÁLEZ POSSE, E. 1991), donde cambia la moneda y los precios, otros autores las ven como zonas de interpenetración, de interfase y de convergencia recíproca (GATTO, F. 1991). Y la histórica función que han cumplido desde la creación de los Estados naciones de asegurar los territorios nacionales no ha desaparecido. Como lo sostienen varios autores (QUADRELLI, A. 2002; DONNAN & WILSON, 1999), “las fronteras físicas territoriales son estructuras y símbolos de la seguridad y de la soberanía de un Estado” (QUADRELLI, A. 2002, p. 53). Así, en los distintos debates sobre la integración regional, el estudio y análisis de las dinámicas fronterizas ocupan espacios privilegiados (GRIMSON, A. 2000). Si bien en algunos casos los habitantes de zonas fronterizas han visto facilitados los procesos de circulación de mercaderías y de capitales, en muchos otros, los controles migratorios y aduaneros se vieron reforzados, lo que estaría indicando un cambio de funciones o roles, más que la desaparición de las fronteras. Un ejemplo patético de esto lo constituye la frontera entre México y Estados Unidos y la «integración» del proceso NAFTA.

## 1.4 Identidad uruguaya: un equilibrio complicado entre la extraterritorialidad y una territorialidad cambiante

El sentimiento territorial identitario uruguayo está marcado por varias características que lo han hecho un país atípico de América Latina. El país, de 176000 kilómetros cuadrados, ocupa el territorio conocido como la Banda Oriental. El territorio fue ocupado tardíamente por los colonizadores europeos que exterminaron a sus ocupantes indígenas. Sin embargo, el ganado que traían los barcos que llegaban al Río de la Plata se reprodujo libremente en las tierras que llamaron “vaquería del mar”. El control por el territorio llevó a la creación por los portugueses de Colonia del Sacramento, primer centro poblado, y luego Montevideo y Maldonado fueron creados por los españoles para detener el avance de los portugueses. Así, la Banda Oriental fue primero disputada por Portugal y España, y más tarde por Argentina y Brasil. El país creado fue la República Oriental del Uruguay, y la nacionalidad referida era la oriental (habitantes del lado oriente del Río Uruguay). Por otra parte, el desarrollo del país estuvo marcado por la rivalidad entre el medio rural (el «interior») y Montevideo, la capital que concentra actualmente más de la mitad de la población. Pero eso no siempre fue así. Al principio, Montevideo tenía solamente 20% de la población, y el poder político estaba en la campaña, en manos de los caudillos rurales. Montevideo representaba la cultura europea, y el interior, la vida libre, nómada, de gente de orígenes diversos: descendientes de indígenas, de españoles, de ingleses y otros. Dos partidos políticos representaron esas poblaciones: el Partido Blanco, defendiendo los valores rurales, y el Partido Colorado, percibido como ligado a intereses extranjeros (franceses y británicos al principio). De un lado, tenemos una cultura europea, y de otro, una “civilización gaucha” (BARRAN & NAHUM, 1981). La oposición de Blancos y Colorados era más una oposición entre modos de vida que una oposición ligada a la identificación territorial. La victoria política durante un largo período de los Colorados impuso en el país, donde había una importante inmigración italiana y española, valores europeos. Y los orientales pasaron a ser uruguayos que miraban más hacia Europa que hacia dentro de su propio país. El Partido Colorado promovió leyes de vanguardia en materia social, educativa y cultural que contribuyeron a crear la imagen del país como la “Suiza de América”, distinta de los países del resto de América Latina. Uruguay era visto como una isla más cerca de Europa que de un continente de indígenas, y la identidad de los uruguayos se fue forjando entre mitos y autocomplacencia de un «pueblo más civilizado». Por eso hablamos de una identidad «extraterritorial». La crisis de los años 50, cuando hubo deterioro de los términos de intercambio económico, y la dictadura de los 70 hicieron que los uruguayos se despertaran de su sueño europeo para constatar su pertenencia a un continente empobrecido y dependiente tanto económica como políticamente (ODDONE, 2009).

Para terminar con este mosaico sobre el sentimiento identitario uruguayo debe mencionarse aquí otra de las características de las regiones de frontera uruguayo-brasileñas. En dichas regiones, se habla más de una lengua y las poblaciones se distinguen en su conocimiento, dominio y uso. Los fronterizos presentan una serie de conductas, actitudes y valores diferentes según se expresen en una u otra lengua (QUADRELLI, A. 2002). En el año 1959, el profesor uruguayo José Pedro Rona publicaba una investigación pionera sobre la situación sociolingüística de la frontera uruguaya con Brasil, afirmando la existencia de una gran área bilingüe (HENSEY, 1972) donde, además del español, se hablan variedades de portugués de gran variabilidad e inestabilidad estructural que han sido académicamente denominadas Dialectos Portugueses del Uruguay o DPU (ELIZAINCÍN et al., 1987), y son popularmente conocidas como portuñol. Por otro lado, el portugués hablado en la frontera con Uruguay ha recibido el nombre de *Portugués Gaúcho da Fronteira* (PGF), siendo reconocido como una lengua con fuerte influencia del español, que no sería muy diferente de los DPU (TRINDADE et al., 1995), si bien existen importantes divergencias entre los investigadores al respecto.

En este trabajo, haremos foco en uno de los núcleos urbanos más importantes de la región de frontera política entre Uruguay y Brasil: las ciudades de Rivera y Santana do Livramento. Aquí no existen ni «orientales», ni «rioplatenses», estos uruguayos tienen visiones particulares de lo que significa vivir en la frontera con Brasil, separados por una calle, que llaman «la línea» y que resulta ser la denominación popular del límite político entre ambos países. En el centro de ambas ciudades, este límite se encuentra físicamente representado por avenidas, calles, un parque internacional y diversos símbolos o señales. Esta frontera política presenta particularidades distintivas. *La línea* es presentada, muchas veces, como una línea imaginada porque, efectivamente, *in situ* está constituida por líneas imaginarias trazadas entre marcos de cemento sucesivos; y la frontera no tiene una substancia física o legal (sin aduanas o estructuras físicas de control del Estado), que dificulte la libre circulación inmediata y cotidiana. Sin embargo, esas líneas imaginarias son visibles para riverenses y santanenses en muchos otros sentidos; si la frontera física es una frontera imaginada, los actores fronterizos imaginan efectivamente la o las fronteras entre unos y otros (QUADRELLI, A. 2002, p. 93).

La frontera de Rivera y Santana presenta un panorama cultural que trasciende la línea de frontera, ambas poblaciones comparten prácticas y dinámicas que se distinguen de otras regiones de sus respectivos estados nacionales y que, generalmente, ultrapasan los límites impuestos por los mismos; también es cierto que ambas comunidades interactúan cotidianamente y existe una fuerte interdependencia económica y social de carácter informal. No obstante, como recuerda Grimson, el hecho de que dos localidades conformen en su interrelación un cierto sistema de relaciones sociales, no implica su uniformidad cultural, sino todo lo contrario (GRIMSON, A. 2000, p. 18). De hecho, el Estado es uno de los agentes más importantes de categorización o fuente de significados,

capaz de establecer diferencias entre *acá* y *allá*, y entre *nosotros* y *ellos* (QUADRELLI, A. 2002, p. 195).

## 2 DESARROLLO

### 2.1 Breves apuntes metodológicos

Este trabajo es resultado de varios y distintos encuentros. En primer lugar, el encuentro entre dos mujeres (autoras del manuscrito), investigadoras en el área de la sociología y desarrollo (Otilia) y de la antropología (Andrea). Esta última desarrolló su tesis doctoral en la región de frontera de Rivera y Livramento (QUADRELLI, A. 2002), mientras Otilia conoció por primera vez *la línea* a partir del descubrimiento de gran parte de su propia familia, incluyendo a su madre (historia que esperamos desarrollar en otra parte). Siendo la propuesta de este panel el reconocimiento de nuevas subjetividades en los territorios transfronterizos en el sur continental americano, en esta oportunidad resolvimos hacer foco en el territorio trans-continuum de la región de frontera política de Rivera y Livramento a partir de los encuentros que Otilia mantuvo con los miembros de la familia de “Diva”, también la suya propia, en un desafiante proceso de reconocimiento y apropiación afectiva. Con el objetivo de recuperar las subjetividades producidas en esta situación de frontera, también construidas a partir de prácticas de afinidad, hibridez y transformación, se realizaron entrevistas abiertas y en profundidad a diversos miembros de la familia. De todas maneras, la práctica y el espíritu de este trabajo trasciende, desde su origen, los métodos convencionales de las investigaciones más tradicionales, como se plantea en la propuesta del panel. La recuperación de perspectivas sureñas referidas a nuevas subjetividades implica, de hecho, nuevos desafíos metodológicos y este es nuestro primer intento en esa dirección. Se entrevistaron 10 personas, 6 mujeres y 4 hombres, entre 19 y 58 años de edad, todas nacidas y residentes en la ciudad de Rivera, cuya ocupación se encuentra en tres aéreas: ama de casa, comerciante, profesional. En los relatos hemos identificado el sexo con las iniciales M y H; y las ocupaciones por las letras: A, C y P, respectivamente. La edad es el primer dato que se indica dentro del paréntesis. Las entrevistas se hicieron en Rivera, en el mes de abril del 2018. A seguir, se presentan resultados y análisis preliminares de las conversaciones sostenidas con los miembros de la familia de Diva.

### 2.2 Una familia de *la línea*: la familia de Diva

#### 2.2.1 Conociendo a Diva: Otilia nos cuenta su encuentro

Diva nació en Rivera, de padres paraguayos que fallecieron cuando ella era muy chica. Adoptada por una familia de Brasil que vivía en la frontera con Rivera, ella creció

en Livramento, Brasil, donde estudió en colegios privados. Eso hizo que Diva hablara un excelente portugués, así como un buen español y, cuando ella quería, también el portuñol o DPU. Prácticamente toda la familia de Diva habla portuñol (el bilingüismo ha sido una de las aproximaciones conceptuales usadas para describir la situación de contacto de lenguas en estas ciudades de frontera).

He conservado el nombre de Diva, porque así se identificaba. Algunas personas la llamaban Diva Elena. No conocí a Diva, aunque era mi madre. Crecí en Montevideo, con la familia de mi padre, hijos de catalanes que vivían en la capital. Y como la población de la capital de aquella época, desconocían y de alguna manera despreciaban a la gente del interior y, más aun, a la gente de «la frontera». Era una familia descendiente de europeos, por lo cual sus costumbres, sus valores y su manera de ver la vida se reflejaban en una identidad extraterritorial, como ya hemos visto. De hecho, en otra parte se ha mostrado como, para quien habita en Montevideo (capital), los riverenses reúnen una serie de atributos relacionados con una forma de hablar “abrasilerada”, comportamiento y prácticas inconvenientes (como el contrabando), que afectan directamente cuestiones de identidad nacional (como la falta de lealtad lingüística) o prácticas como el contrabando que también le “hacen daño al país” (QUADRELLI, A. 2002).

Un hecho fortuito me llevó En el 2017 a Rivera, donde distintas circunstancias se combinaron para que conociera a la familia de María Elena, nombre que yo conocía de mi madre. Los descendientes que dejó: dos hermanas, un hermano, varios sobrinos y sobrinas. Todos nacidos en Rivera. Supe que María Elena era su nombre uruguayo, pero que, en Brasil, su nombre era Diva, y que tenía doble registro de nacionalidad (que en Rivera se conoce como *doble chapa*).

Habiendo crecido y vivido mi juventud en Montevideo, y habiendo vivido luego más de treinta años en Quebec, la provincia francófona de Canadá, me descubrí, de pronto, con la mitad de mis raíces en la «zona de frontera» con Brasil. Cuando uno es joven no se imagina los recorridos que tendrá su vida. Así, hasta los 25 años crecí junto a mi familia paterna, catalanes que se habían integrado a la “cultura montevidéana”. En la escuela me llamaban “la catalana”. A los 25 me casé y me fui en exilio político: Chile, México y Quebec (Canadá), donde me quedé más de 30 años. En Québec nacieron tres de mis cuatro hijos, estudié, trabajé profesionalmente y me impliqué en la vida comunitaria y política de la provincia. En 1980 milité activamente por la causa soberanista quebequense que realizaba su primer referéndum y desde entonces, defendiendo la causa de los pueblos que buscan recuperar su autonomía territorial y su independencia. “Uruguayana” “Catalana” y “Quebequense”, el tema de la búsqueda de la identidad y el reconocimiento de la soberanía de los pueblos ha sido una constante de mi vida. ¿Cómo podía imaginarme yo, que un día, la región de la frontera Rivera-Santana de Livramento haría también parte de

mis identidades y mis amores territoriales múltiples? Y hoy la historia continua. Mi tesis de doctorado aborda los derechos colectivos de los pueblos, especialmente los indígenas y su derecho a participar en la gobernanza territorial en sus territorios.

Todo esto implicó nuevos cambios en mi subjetividad y la – hasta entonces – identificación uruguaya-quebequense se modificó para incluir una nueva dimensión vinculada a la frontera que, de alguna manera, difícil de explicar, se había manifestado durante toda mi vida. Tengo múltiples pertenencias identitarias. Cada una de ellas se manifiesta especialmente cuando estoy presente en el territorio: en Uruguay, en Quebec o en la zona Rivera-Livramento. En fin, el descubrimiento de toda esta, mi familia fronteriza, me motivó a investigar sobre la construcción de subjetividades de quienes viven en *la línea*.

### 2.2.2 Vivir entre Rivera y Santa Ana de Livramento

**El idioma y el sentimiento identitario.** La primera lengua oída y hablada por las personas entrevistadas fue el portuñol o DPU (90%). Lo expresaron de manera diferente. Así, una persona dijo: «*Lo primero que hablé fue eso, “el entreverado”*» (22, M, C). Otra entrevistada afirmó: «*Empecé a hablar mezclado, todos alrededor mío hablaban mezclado*» (58, M, A). Una persona se refirió de manera especial, diciendo: «*Lo primero que hablé fue el portuñol, que era como una salsa, una lengua donde se mezclan palabras*» (46, M, C). Es interesante destacar que prácticamente todas las personas entrevistadas afirmaron que hablar portuñol constituyó una dificultad para aprender español en la escuela, y que, por esta razón, tratan de hablar a sus hijos en español. La situación es que, habiendo visitado a todos en sus casas, se constató que el idioma hablado de manera cotidiana, en la mayor parte de las casas, es el portuñol.

En las ciudades de Rivera y Livramento existe “un grado de diglosia notable” (ELIZAINCÍN, A. 1975). La noción de diglosia (dos lenguas) permite caracterizar la ubicación social de las funciones para diferentes lenguas o variedades. En Rivera, mientras el español es el lenguaje de la escuela y de la vida pública, las variedades de portugués tienen un uso familiar y cotidiano. El español es la lengua de mayor prestigio en cuanto lengua nacional, mientras el portuñol es considerado una deformación “*salsa*”, “*mezclado*”, “*entreverado*”, cuyo uso desprestigia socialmente al individuo. Sin embargo, a pesar de los usos y funciones diversos de las lenguas y variedades dialectales, con respecto a la valoración y discriminación funcional de las variedades involucradas, el comportamiento de los hablantes fronterizos es bastante homogéneo y por ello es posible afirmar que constituyen una comunidad lingüística, no tanto por el acuerdo real en el uso del lenguaje, sino por el conocimiento que los hablantes tienen de las normas del uso del lenguaje (BARRIOS, G., 1999, p. 4).

Más de la mitad de las personas entrevistadas se consideran «*uruguayos de la frontera*». Sin perder sentimientos nacionalistas, estas personas también poseen una pertenencia identitaria territorial por el hecho de vivir en la frontera. Es también el sentimiento de vivir en una “comunidad cultural y afectiva” diferente del resto del país. Así, una entrevistada dice que: «*Aquí, entre nosotros, hay mucha solidaridad*» (28, H, C). “Nosotros” se refiere a la gente que vive en la frontera, tanto del lado de Uruguay, como de Brasil. Otra entrevistada comenta: “*Aquí no hay muros, alambrados ni puentes. De un lado y del otro, nacimos y crecimos en conjunto. No vemos diferencia entre nosotros*” (53, M, P). Una vez más, “nosotros” revela el sentimiento de comunidad que une a la gente de la frontera. Y alguien me dijo: «*Acá o allá, es lo mismo*» (22, M, C). Eso lo repite un entrevistado, aunque, con otras palabras: «*La línea marca una separación de dos países, pero la frontera es otra cosa, la frontera es un país solo. Uno da un paso y está del otro lado. Nadie te mira mal o te pide papeles. Somos pueblos hermanos*» (50, H, C). Nuevamente puede observarse un sentimiento de identidad territorial, cultural, afectiva y comunitaria.

Sin duda, la interacción cotidiana es intensa y va más allá de las políticas institucionales entre los gobiernos nacionales. Y es posible identificar, como lo señalan los miembros de la familia de Diva, un discurso de hermandad o integración que muchas veces describe las relaciones entre unos y otros como relaciones idílicas o armónicas. No obstante, esas relaciones también son complejas y contradictorias, justamente, como consecuencia de la proximidad física, política e institucional de dos ciudades-estado. El discurso de la integración encuentra en las prácticas cotidianas un argumento principal, pero los significados de dichas prácticas, para unos y otros, pueden ser varios y distintos, como también son distintos los sentidos que riverenses y santanenses dan a las variedades de portugués o a los *dobles chapa*, frecuentemente indicados como marcas de integración cultural de estas comunidades de frontera (QUADRELLI, A. 2002).

**Lo que significa la línea.** *La línea* es la manera popular de denominar el límite político y administrativo en Rivera y Livramento; físicamente representado por el *Parque Internacional* y por estructuras de cemento pequeñas dispuestas cada cien metros. Sin embargo, ¿qué sentido tienen estas estructuras físicas para la gente que vive en esta frontera? Para la totalidad de los entrevistados, “vivir en la línea” o “cruzar la línea”, no significa nada en particular. A ninguno le da la impresión de cambiar de país. Los distintos testimonios hablan de: «*La línea es una calle como cualquier otra*» (20, M, A); «*La línea es algo que une a los dos lados*» (28, H, C); «*La gente de allá pasa la línea para venir acá y la de acá para ir para allá. Caminando como si nada, se cambia de país, pero es como si nada*» (22, F, C); «*La línea es la libertad de ir y venir de un país a otro. En realidad, no es tanto como cambiar de país, sino de vereda, ir de un lado al otro sin cambiar de lugar*» (46, M, C); «*Vamos al otro lado para comprar, divertirnos, caminar. En realidad, pasar la línea es como la prolongación de Uruguay, solo cambia la moneda*» (19, M, P).

¿Por qué cruzan la línea? El cruce de la línea se hace sobre todo por razones económicas e instrumentales: porque sirve, es conveniente. Los precios son más bajos, hay más variedad de productos, pero también son comunes los matrimonios entre personas de un lado y de otro, y existen en muchos casos lazos familiares. Los comentarios descubren: «*En Uruguay todo es más caro. Yo hago mis compras del otro lado*» (28, H, C); «*Tengo parentesco allí y ellos me ayudan*» (28, H, C); «*Voy a Santa Ana para mis compras porque todo es más barato*» (20, M, A); «*Las compras las hago del otro lado, hay más variedad. Además, las frutas y verduras son más naturales. En Uruguay las chacras usan muchos agrotóxicos*» (53, M, P).

Ir a comprar del otro lado los productos de la canasta básica, porque los precios son más bajos, podría ser considerado como una práctica fraudulenta; sin embargo, para estos habitantes de la frontera son “pequeñas trampitas” o estrategias de sobrevivencia. Las personas entrevistadas hablan de ello con total naturalidad, como algo normal en un lugar donde prima la noción de intercambio cultural, comercial, más que el control migratorio o de mercaderías.

La línea, ¿une o separa? Para la casi totalidad de las personas entrevistadas, la línea es símbolo de unión de dos pueblos, es decir, la línea los une. Los testimonios dicen lo siguiente: «*La línea es algo que une a los dos lados, nunca separa*» (28, H, C); «*La línea une dos pueblos hermanos*» (58, M, A); «*La línea une, no nos separa. Desde mi ventana veo casitas que están del lado de Brasil, pero para mí es lo mismo que estuviera del lado de Uruguay. Ni pienso en eso*» (53, M, P); «*La línea une o separa, depende. Pero creo que une más que separa*» (29, H, P); «*La línea no es más que una división geográfica. Las relaciones humanas no respetan estas líneas imaginarias. En esta frontera, que es abierta, de un lado o de otro, no hay diferencia. La línea no nos separa*» (27, M, P).

Como la frontera política internacional entre los países de Uruguay y de Brasil en Rivera y Livramento no se ve, porque es una frontera imaginada, constituida por líneas imaginarias, tampoco se siente, estando – de algún modo – ausente; “*nosotros no vivimos en Rivera, sino en Rivera y Santana*” (27, M, P); el límite político parecería ser indiferente para la población de esta frontera, porque la vida y sus acontecimientos cotidianos ocurren tanto en una ciudad como en la otra, tanto con unos como con otros (QUADRELLI, A., 2002, p. 189). Pero también las historias de los conflictos cotidianos muestran que santanenses y riverenses (vecinos o hermanos según el discurso de la hermandad), pueden ser *otros*, extraños y extranjeros. Esos conflictos revelan la presencia de otros límites culturales o simbólicos. El momento del fútbol es un momento significativo en el que surgen identificaciones nacionalistas, siendo un medio significativo para transmitir mensajes sobre lo que somos y lo que no somos (DA MATTA et al., 1982). Lo que interesa destacar aquí es que algunas de las prácticas que describimos, recuperadas en las narrativas de los integrantes de la familia de Diva y observadas en otras investigaciones, revelan algunos

de los sentidos que la frontera puede tener para su población, pero también el hecho de ser dicho sentidos, ellos mismos, consecuencia de una situación de frontera. Algunas cosas solamente pueden ocurrir en las fronteras políticas y quienes viven en los límites políticos construyen su vida cotidiana considerando los particulares recursos que la frontera puede ofrecer (DONNAN & WILSON, 1999).

**Tener doble chapa.** Para la gente de Rivera-Livramento, tener doble nacionalidad es “tener doble chapa”. Esta expresión, nacida a fines de los 60, fue creada por la Intendencia de Rivera para indicar que un auto comprado en la ciudad de Livramento podía circular en Rivera pagando un permiso de circulación. Aquellos autos tenían una segunda placa (o *chapa*) uruguaya; eran autos de *doble chapa*. El concepto encontró una nueva y singular aplicación cuando comenzó a ser usado por las personas para referirse a ellas mismas. Podría pensarse en este concepto como una singular ilustración del ejercicio de uno de los tantos aspectos de la subjetividad fronteriza. ¿Cómo encuentra aplicación? Porque la gran mayoría de las familias de la región, como la familia de Diva, son “mixtas” en el sentido de tener integrantes tanto de nacionalidad uruguaya como brasileña (tal y como se experimentan y se declaran las nacionalidades en esta particular región).

Los miembros de la familia de Diva, aunque nacidos en Rivera, buscan tener documentación brasileña. Las razones son fundamentalmente económicas: hay más posibilidades de trabajo, los salarios son mejores. Las personas entrevistadas comentan así: «*Es mejor tener doble chapa porque hay más oportunidades de trabajo*» (20, M, A); «*Me gustaría tener doble chapa porque actualmente, cuando trabajo allá, lo hago medio escondido*» (28, H, C); «*Todo es más fácil teniendo doble chapa*» (22, M, C); «*Tener doble chapa facilita trabajar y comprar en Santa Ana*» (58, M, A); «*Tener doble chapa te ayuda a trabajar del otro lado y, cuando tenés más de 40 años, es muy importante porque en Uruguay no podés hacer más nada*» (46, M, C).

Pero, también, muchos miembros de esta familia se casaron con un brasileño o tienen familia «del otro lado», por lo cual se consideran “doble chapa”, aun sin tener la doble nacionalidad. La familia de Diva es una familia mixta típica de Rivera. Sin duda, las relaciones de parentesco y la composición de las familias desempeñan un papel importante en las identificaciones que involucran el concepto de nacionalidad; aquellos que entienden que dentro de su familia existen integrantes de ambas nacionalidades, generalmente se definen como *doble chapa* (aunque no tengan la documentación legal). En otro lugar (QUADRELLI, A. 2002), mostramos cómo, para el actor fronterizo, la atribución de una determinada nacionalidad incorpora algunos de los sentidos que la noción de nacionalidad tiene en esta frontera, relacionados con circunstancias vitales y locales de la vida en Rivera y Livramento.

**Actores de nuevas identidades.** Diva es un ejemplo de los actores de frontera que resuelven qué nacionalidad los representa. Nacida en Rivera, se identificaba con su nombre del registro brasileño. Los fronterizos construyen su identidad manipulando estratégicamente y afectivamente la frontera política. Diva refleja también una práctica frecuente de nacer en un país y registrarse en otro (nacer *acá* y registrarse *allá*); si bien es verdad que muchos explican esta práctica como una “esperanza de ventaja”, es decir, como una estrategia para asegurar posibles beneficios futuros, también es cierto que esta práctica se vincula estrechamente con una noción general de pertenencia (sentimiento de pertenecer a un pueblo), (QUADRELLI, A., 2002). En este sentido, muchas veces se registra el nacimiento en el país “vecino” y no en el país de nacimiento, guiando esta opción el hecho de *ser nacido de y no nacido en*. De alguna manera, no reconocen la nacionalidad que les da el haber nacido de un lado o del otro. Son, por lo tanto, actores fronterizos reflexivos que deciden teniendo en cuenta sus intereses y sentires. Al hacerlo «transgreden las reglas definidas por los estados nacionales» (QUADRELLI, A. 2002, p. 107) guiados más por el «*sense of place*» (BRUNET et al., 1992) y la «*comunidade de sentimento*» (ANDERSON, 1989) que por las reglas políticas de los Estados nación. Una vez más, como escribió Calame, “hablar del territorio es hablar de amor” (1994).

De este modo, quienes viven en zonas de frontera dan sentidos estratégicos, instrumentales, y también afectivos, siempre culturales, de acuerdo con apropiaciones espaciales cambiantes. La frontera existe para algunas cosas y no para otras. En todos los casos, la presencia del Estado no puede negarse. La mayoría de los miembros de la familia de Diva tuvo dificultades a la hora de ir a la escuela debido a que la primera lengua que oyeron y hablaron fue el portuñol. Es innegable que las fronteras políticas son creadoras de diferencias a través de las instituciones estatales. Lo vemos claramente en las instituciones educativas, pero también en muchos otros aspectos o dimensiones intersticiales que sólo pueden descubrirse prestando atención a la vida cotidiana del actor fronterizo. El Estado es un marcador de diferencias (GRIMSON, 2000) y no deja de tener impacto en la vida de la gente. El hecho de nacer *de un lado* y registrarse *del otro* muestra que los fronterizos también deciden su nacionalidad en función de su pertenencia identitaria territorial o simbólica. Estas decisiones no dejan de relacionarse con los principios de los Estados-nación, especialmente con el concepto de nación de WEBER, retomado por ANDERSON (1989), como una comunidad de sentimiento.

**En la frontera “hasta la delincuencia es diferente”.** Todas las personas entrevistadas consideran que sería importante tener una policía de frontera preparada para trabajar en la especificidad de las problemáticas de la frontera. Es importante: «A

*causa de la droga»; «Porque hay mucho “pichaje” que viene de Brasil y también tráfico de droga» (58, M, A. y 22, M, C); «Hay criminalidad, pero los delincuentes se van ‘para el otro lado’ y así aumenta el narcotráfico» (19, M, P); «Hay Policía, pero dejan mucho que desear» (29, H, P); «La Policía aquí muchas veces hace la vista gorda y no cumplen con lo que deberían hacer» (20, M, A). Tal vez la respuesta más completa y original es la siguiente, que transcribo en su totalidad: «La Policía es sumamente importante en la frontera y es importante que trabajen en conjunto las dos Policías. Porque los bandidos pasan de un lado a otro. En realidad, las dos Policías cooperan bastante, pero también hay que decir que es una frontera muy pacífica. Bandidos hay en todos lados, pero la verdad es que aquí nos sentimos más hermanos entre uruguayos y brasileños que lo que se sienten entre uruguayos en otras partes. Y hasta la delincuencia es diferente (se ríe). Porque todos tienen amigos y familia de los dos lados, así que es fácil desaparecer rápidamente» (19, M, P). Como vemos, el uso o desconocimiento del Estado en tanto agente de identificación, control y administración es a geometría variable. Cuando se trata de cuestiones de seguridad, todos consideran que el Estado uruguayo debería tener una institución policial funcional y transparente. Aquí se reconoce el rol del Estado como agente legítimo de uso de la fuerza y la represión. Muchas veces el “lado brasileño” o “uruguayo” parecen ser tales para algunas cosas y no para otras, y eso depende, fundamentalmente, de la intervención del Estado. La policía, junto con las intendencias de ambas ciudades, son las principales autoridades políticas y reciben – de algún modo – la investidura del Estado (como la orden de sancionar), lo que provoca que algunas cosas modifiquen su significado y exijan nuevas tomas de posición.*

### **3 CONCLUSIÓN: VÍNCULOS SOCIALES Y AFECTIVOS E IDENTIDADES FRONTERIZAS**

La apertura consciente o inconsciente a una identidad transfronteriza de los actores que viven la frontera de Rivera-Santa Ana parece reforzar la idea de nuevas subjetividades o identidades, más allá de las definidas con el establecimiento de límites políticos en la conformación de los Estados-nación; subjetividades que también desafían los límites fijos de las soberanías nacionales, y la inclusión en “cajas” territoriales definidas por los Estados. Así, las regiones de fronteras son zonas reivindicadas de manera original por sus habitantes, para quienes estos espacios constituyen el corazón de estrategias territoriales (GRIMSON, A. 2000). En la vida cotidiana de estos actores, la identificación territorial incluye valores compartidos, comunidad de sentimiento, movilidad cotidiana, lazos familiares y estrategias de sobrevivencia que representan nuevos desafíos para pensar y observar *in situ* nuevas dinámicas y contenidos de la ideología del Estado nación

surgido de la modernidad europea (ELDEN, 2010). Sin descalificar la importancia de las fronteras políticas ni situarnos en una postmodernidad territorial que se refiere al fin de las fronteras, pensamos que es importante tener presente los vínculos sociales y afectivos de los actores fronterizos, porque ellos nutren y dan cuerpo a las representaciones e identidades territoriales de los pueblos. Como lo decía RICOEUR (1986), es necesario ir más allá de la ideología para dejar lugar a las motivaciones y a la dimensión simbólica, factores de integración tanto social como política. De la misma manera que la autoridad es legitimada por la cultura, la cultura legitima y construye procesos políticos e identitarios.

Aquí presentamos un caso de estudio singular, como son singulares los procesos vividos en las fronteras políticas, y más aún en Rivera y Livramento. La singularidad de nuestro trabajo se inicia con el encuentro entre dos mujeres investigadores con historias biográficas muy distintas que comparten el conocimiento de la región analizada, desde lugares personales y académicos diferentes. Para Puiggrós, esta propuesta de investigación le permitió conocer más a los miembros de su “nueva familia” y a través de ellos conocer la vida de Diva, su madre, de quien tuvo la primera foto el año pasado, siendo ya, una adulta mayor. Frente al desafío de analizar las subjetividades creadas en estas regiones y en los propios investigadores, con recorridos intensos, más allá de su lugar de nacimiento, creemos que la colaboración propuesta en este trabajo es también un esfuerzo por desarrollar acercamientos metodológicos alternativos al pienso de las perspectivas sureñas. El caso que presentamos, a partir de una familia de frontera, la familia de Diva, permite descubrir la complejidad del análisis de la identidad territorial fronteriza cuando las interacciones culturales y políticas se expresan con símbolos y acciones que traspasan los límites de lo político y ponen en juego debates antropológicos y psicológicos que incluyen historias, vivencias, afectos y recorridos históricos.

La población de la República Oriental del Uruguay tiene distintas identificaciones territoriales, dependiendo de donde se encuentra y de la influencia de los países o accidentes geográficos limítrofes. Así, los uruguayos que viven en Montevideo y que tienen al Río de la Plata como frontera se dicen “rioplatenses”, mientras que aquellos que viven en la frontera de Rivera-Santa Ana de Livramento se ven como “uruguayos de la frontera”. Esta es solo una variable de identificación: no solo es el lugar que afecta el sentimiento identitario, también la cultura, el idioma, los lazos familiares y los recorridos históricos. Así, la población de la provincia de Québec, donde se habla francés, tiene un fuerte sentimiento identitario con Francia, tierra desde donde llegaron los primeros colonos de la provincia.

Las fronteras políticas son lugares fértiles para el análisis y la frontera política de Uruguay y Brasil en Rivera y Livramento lo es todavía más. Para comprender los modos en que la frontera, el Estado, la nación son vividos cotidianamente y cómo, en ese proceso,

surgen nuevas subjetividades, un acercamiento como el que se propone en este trabajo puede ser especialmente fructífero.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B. (1989). *Nación y Conciencia Social*. Ática: San Pablo.
- APPADURAI, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory Culture Society* 7: 295.
- ARES PONS, R. (1964). *El Uruguay del siglo XIX. Acceso a la modernidad*. Ediciones del Río de la Plata: Montevideo.
- BADIE, B. (1995). *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Fayard: Paris.
- BARRAN JP & NAHUM B. (1981). *Battle, los estancieros y el imperio británico. Un diálogo difícil (1903-1910)*. Ediciones la Banda Oriental: Montevideo.
- BARRIOS, G. (1999). Políticas lingüísticas en el Uruguay: estándares vs. Dialectos en la región fronteriza uruguayo-brasileña. Actas del 51 Congreso Brasileño para el Progreso de la Ciencia. Porto Alegre: mimeo.
- BRUNET, R. et al. (1992). *Les Mots de la géographie. Dictionnaire critique*. La Documentation française, Reclus: Montpellier.
- CALAME, P. (1994). *Un territoire pour un homme*. Éditions de l'Aube: La Tour d'Aigues, France.
- CLAVAL, P. (1995). Le territoire dans la transition a la modernité . Actes du Colloque du 2 au 4 octobre 1995, à Paris. Éditions de l'Orstom, Collection Colloques et séminaires.
- DAMATTA, R.; BAETA LF et al. (1982). *Universo do Futebol. Esporte e Sociedade Brasileira*. Pinakotheke: Rio de Janeiro.
- DONNAN H. & WILSON TM. (1999). *Borders. Frontiers of identity, nation and state*. Oxford: New York.
- ELDEN, S. (2010). Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography*, 34:6, December 2010 (Published online before print April 21, 2010): 1–19.
- ELIZANCÍN, A.; BEHARES, LE. & BARRIOS, G. (1987). *Nos falemo brasileiro*. Dialectos Portugueses en Uruguay. Amesur: Montevideo.
- ELIZAINCÍN, A. (1975). El bilingüismo de la frontera uruguayo-brasileña. *Letras de Hoje* 20:65-75.
- GATTO, F. (1991). *La integración fronteriza en el proceso del Mercosur*. Reflexiones a partir del caso del Río Uruguay. CIESU: Montevideo.
- GONZÁLEZ POSSE, E. (1991). *Frontera, integración y después. El desarrollo regional integrado: un aspecto específico de la integración nacional*. CIESU: Montevideo.
- GOTTMANN, J. (1973). *The Significance of Territory*. Charlottesville (Va.): University of Virginia Press.

- GRIMSON, A. (2000). *Fronteras, naciones e identidades*. Ciccus-La Crujia: Buenos Aires.
- HENSEY, FG (1972). *The sociolinguistics of Brazilian-Uruguayan Border*. Mouton. The Hague: Paris.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1977). *L'identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975. Grasset: Paris.
- MAALOUF, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Grasset: Paris.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Méridiens Klincksieck: Paris.
- MARTIN, T. & AMELIE G. (2009). Le territoire matrice de culture. Analyse des mémoires déposés à la Commission Coulombe par les premières nations du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec* 39 : 1-2, pp. 61-70.
- MARTIN, Denis-Constant (1994). Identités et politique : récit, mythe et idéologie. *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques: Paris, p. 13-38.
- ODDONE, G. (2009). *El declive. Una mirada a la economía de Uruguay del siglo XX*. Linardi y Risso: Montevideo.
- QUADRELLI, A. (2002). *A fronteira inevitável*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.
- RAISON, J.P. (1977). Perception et réalisation de l'espace dans la société Mérina. *Annales, E.S.C.*, 3: 412-432.
- RICOEUR, P. (1986). *Idéologie et utopie*. Seuil: Paris.
- SACK, R.D. (1986). *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge University Press: Cambridge.
- TRINDADE, AM; BEHARES, LE; FONSECA, M. (1995). *Educação e Linguagem em áreas de fronteira Brasil-Uruguai*. Santa Maria.
- WALLERSTEIN, I. (1991), *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Polity Press: Cambridge.

[ VOLTA AO SUMÁRIO ]

## ÍNDICE DE AUTORES

<i>Adriana Romano Athila</i>	4614	<i>Lucas Neiva Peregrino</i>	3788
<i>Agenor Sarraf Pacheco</i>	3773	<i>Lucas Rocha Salgado</i>	3802
<i>Andrea Quadrelli</i>	4976	<i>Lucas Voigt</i>	3814
<i>Breno Trindade da Silva</i>	4801	<i>Luceni Hellebrandt</i>	3833
<i>Claudia Carut</i>	4541	<i>Lucia Lambert</i>	3844
<i>Diego da Silva Grava</i>	3874	<i>Luciana Campelo de Lira</i>	3861
<i>Diego Newman</i>	4890	<i>Luciano Félix Florit</i>	3874
<i>Ednalva Maciel Neves</i>	3893	<i>Luciano Patrick Dias Gomes</i>	3893
<i>Fernanda Meira de Souza</i>	3861	<i>Lucielma Lobato Silva</i>	3904
<i>Isabel de Oliveira</i>	3914	<i>Luclécia Cristina Morais da Silva</i>	3914
<i>Kaori Amp Miyachi</i>	3400	<i>Luísa Maria Silva Dantas</i>	3930
<i>Karin Maria Véras</i>	3406	<i>Luiz Carlos Espíndola Junior</i>	3949
<i>Karla Cunha Pádua</i>	3420	<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	3963
<i>Katerina Volcov</i>	3434	<i>Luiz Ricardo de Souza Prado</i>	3968
<i>Kátia Sento Sé Mello</i>	3443	<i>Luiza Angélica Oliveira Guglielmini</i>	3986, 4002
<i>Kaue Felipe Nogarotto Crima Bellini</i>	3459	<i>Lúnia Costa Dias</i>	4013
<i>Kay Owens</i>	3468	<i>Marcelino Soyinka Santos Dantas</i>	3499
<i>Kholekile Hazel Ngqila</i>	3488	<i>Marcelo Balvoa</i>	4031
<i>Lara Erendira Almeida de Andrade</i>	3499	<i>Marcelo Elias Bernardes</i>	4088
<i>Lara Santos de Amorim</i>	3513	<i>Marcelo José Oliveira</i>	4100
<i>Laryssa Owsiany</i>	3530	<i>Marcelo Niel</i>	4108
<i>Laura Mercedes Oyhantçabal</i>	3549	<i>Marcia Regina Calderipe Farias Rufino</i>	4115
<i>Laura Zambrini</i>	3573	<i>Marcus dos Reis Ferreira</i>	4130
<i>Leandro Durazzo</i>	3582	<i>Mare Kōiva</i>	4142
<i>Lecy Sartori</i>	3597	<i>Maressa de Sousa Santos</i>	4161
<i>Lediane Fani Felzke</i>	3611	<i>Margarida Maria Moura</i>	4170
<i>Leonardo Francisco de Azevedo</i>	3629	<i>Maria Alice de Oliveira Xavier</i>	4192, 4208
<i>Leonardo Leal Esteves</i>	3641	<i>Maria Carman</i>	4226
<i>Leonardo Palhano Cabreira</i>	3653	<i>Maria Cecilia Fantinato</i>	4252
<i>Licia Maria Lilli</i>	3664	<i>Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão</i>	4266
<i>Lilian Chaves</i>	3683	<i>Maria Magdalena Curbelo</i>	4284
<i>Lilian Sagio Cezar</i>	3692	<i>Maria Raquel da Cruz Duran</i>	4298
<i>Luana Martins</i>	3844	<i>Maria Teresinha Tamanini Andrade</i>	4307
<i>Luana Nascimento Vieira</i>	3708	<i>Mariana Gravina Prates Junqueira</i>	4331
<i>Luana R. Emil</i>	3726	<i>Mariana Rei</i>	4351
<i>Luane Bento dos Santos</i>	3744	<i>Marianella Zúñiga Rebaza</i>	4361
<i>Lucas Freire</i>	3759	<i>Marielen Baldissera</i>	4380
<i>Lucas Monteiro de Araújo</i>	3773	<i>Marilda Checcucci Gonçalves da Silva</i>	4394

<i>Marília Xavier Cury</i>	4404	<i>Nádja Silva dos Santos</i>	3893
<i>Marilín López Fittipaldi</i>	4417	<i>Natacha Muriel López Gallucci</i>	4743
<i>Marina Cavalcante Vieira</i>	4435	<i>Natalia Pérez Torres</i>	4761
<i>Marina de Souza Sartore</i>	4454	<i>Natalia Ribas Guerrero</i>	4771
<i>Marina Reche Felipe</i>	4467	<i>Nathália Dothling Reis</i>	4786
<i>Marlene Tamanini</i>	4307, 4488	<i>Nathan Lima da Silveira</i>	3914
<i>Márnio Teixeira-Pinto</i>	4512	<i>Neivalda Oliveira</i>	4801
<i>Marta Castilho da Silva</i>	4529	<i>Nelson Graburn</i>	4843
<i>Marta Crivos</i>	4541	<i>Nicolas Dzembrowski</i>	4890
<i>Martina Ahlert</i>	4553	<i>Nicole Weber Benemann</i>	4816
<i>Matheus Henrique Dias da Silva</i>	4566	<i>Noel B. Salazar</i>	4843, 4832
<i>Matthias Koole</i>	4585	<i>Nora Goren</i>	4890
<i>Maurice Seiji Tomioka Nilsson</i>	4593	<i>Octavio Maza</i>	4907
<i>Maurício Soares Leite</i>	4614	<i>Odilon Rodrigues de Moraes Neto</i>	4917
<i>Mayara Ferreira Mattos</i>	4622	<i>Olavo Ramalho Marques</i>	4927
<i>Melissa Santana de Oliveira</i>	4640	<i>Olivia von der Weid</i>	4936
<i>Mércia Rejane Rangel Batista</i>	3788	<i>Orlando Nunes de Souza Neto</i>	4952
<i>Michele Escoura</i>	4655	<i>Oswaldo Giovannini Junior</i>	4965
<i>Miguel de Nazaré Brito Picanço</i>	4661	<i>Otilia del Carmen Puiggros</i>	4976
<i>Mona Birgit Suhrbier</i>	4677	<i>Patricia Paraide</i>	3468
<i>Mónica B. Rotman</i>	4684	<i>Romy Guimarães Cabral</i>	3986, 4002
<i>Mônica Maria Gusmão Costa</i>	4701	<i>Russell Parry Scott</i>	3861
<i>Monique Prado</i>	4716	<i>Valeria Berros</i>	4226
<i>Montserrat Pérez Castro Pérez</i>	4731	<i>Yujie Zhu</i>	4843
<i>Myriam Mitjavila</i>	3949		